

# LA TEORÍA CRÍTICA HOY EN DÍA. ENTREVISTA CON SAMIR GANDESHA

*Critical Theory Today. Interview With Samir Gandesha*

BRUNO BRAGA FIASCHETTI\*

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

LUCAS FIASCHETTI ESTEVEZ\*\*

[lucas.estevez@usp.br](mailto:lucas.estevez@usp.br)

Samir Gandesha nació en Nairobi, Kenia, y emigró con sus padres a Canadá a mediados de la década de 1960, siendo aún niño. En 1972 varios parientes suyos fueron expulsados de Uganda por Idi Amin, y entraron en Gran Bretaña como refugiados. Estudió el grado universitario en la SFU, la UBC y la London School of Economics. Realizó su máster y su doctorado en la Universidad de York en Toronto y fue investigador postdoctoral SSHRC en la Universidad de California en Berkeley entre 1995 y 1997, y becario Alexander von Humboldt en la Universidad de Potsdam entre 2001 y 2002. Imparte clases en la SFU desde 2003 y forma parte del Comité Directivo del Instituto de Humanidades desde 2004, del que es director desde 2010. Es profesor visitante en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Es coeditor, junto con Johan Hartle, de *Spell of Capital: Reification and Spectacle* (2017) y de *Aesthetic Marx* (2017), ambos traducidos al italiano, y coeditor de *The "Aging" of Adorno's Aesthetic Theory: Fifty Years Later*, junto con Johan Hartle y Stefano Marino, y de *Adorno and Popular Music: A Constellation of Perspectives* (2019), junto con Colin Campbell y Stefano Marino. También es editor de *Spectres of Fascism: Historical, Theoretical and International Perspectives* (2020), que se publicará en español en 2026. Gandesha ha impartido más de 100 conferencias en universidades de todo el mundo.

Gandesha es un auténtico intelectual público. Colabora habitualmente en publicaciones populares como *openDemocracy*, *Canadian Dimension*, el *Vancouver Sun*

---

\* Universidade de São Paulo

\*\* Universidade de São Paulo

y el *Globe and Mail*. Su trabajo ha aparecido en una amplia gama de revistas, entre ellas *Political Theory*, *New German Critique*, *Constellations*, *Logos*, *Kant Studien*, *Philosophy and Social Criticism*, *the European Legacy*, *the European Journal of Social Theory*, *Discipline Filosofiche*, *Estudios Políticos*, *Zeitschrift für kritische Theorie*, *Radical Philosophy* y *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*. Su investigación actual se centra en la teoría social crítica en relación con los recientes desarrollos autoritarios, la filosofía social y la teoría política, las teorías de la tecnología y la estética contemporánea. Está preparando manuscritos sobre “políticas de la (no-)identidad” y sobre “populismo transgresor”.

Esta entrevista es el resultado de un diálogo continuo con Samir Gandesha y su trabajo, que comenzó en febrero de 2019, cuando impartió un curso en la Universidad de São Paulo (USP) titulado “La personalidad neoliberal”. Tras años de intercambio y una posterior visita de Samir a la USP en marzo de 2024, formulamos las preguntas y se las enviamos por correo electrónico. La versión final de las respuestas se consolidó tras otra reunión, esta vez en Puebla, México, en abril de 2025, durante el coloquio “Th. W. Adorno en tiempos oscuros: negatividad y praxis”.

**Bruno Braga Fiaschetti y Lucas Fiaschetti Estevez [BBF & LFE]: En sus anteriores investigaciones, se centró en dos autores que suelen leerse como opuestos: Theodor Adorno y Hannah Arendt (Rensmann/Gandesha, 2012). ¿Cuáles son los posibles puntos de intersección entre ellos y cómo pueden ayudar a comprender el momento histórico actual?**

Samir Gandesha [SG]: Permítame comenzar diciendo lo halagado que me siento por el hecho de que ambos se hayan tomado el tiempo de leer atentamente y reflexionar profundamente sobre mi trabajo de las últimas dos décadas. ¡Es especialmente gratificante que las contribuciones de uno resuenen más allá de las fronteras geográficas y lingüísticas! Creo que Adorno y Arendt son especialmente valiosos hoy en día por articular lo que yo llamo (¡por supuesto, siguiendo a Adorno!) una “política de no-identidad” en una época en la que las políticas de identidad se han vuelto dominantes tanto en la izquierda como en la derecha. Por contraintuitivo que pueda parecer, creo que el sionismo ejemplifica muy bien los dilemas de la política de identidad. Implica una dialéctica de la emancipación y una paradoja de empoderamiento. La justificación que dio al sionismo el fundador del movimiento, Theodor Herzl, en 1896, tras el famoso caso Dreyfus, fue que el asimilacionismo en Europa había falla-

do a los judíos y que, por tanto, estos, como nación, debían emanciparse del antisemitismo abandonando Europa para ir a Palestina (también se barajó Argentina). Esta elección tenía que ver con razones histórico-teológicas. Sin embargo, y cada vez está más claro, existe una presión creciente para que los judíos que se oponen al sionismo se alineen con él, bajo pena de ser tachados de autodespreciativos o incluso psicóticos. Así pues, como forma de política de identidad, es tanto una dialéctica de emancipación como una paradoja de empoderamiento.

Esto se muestra en la definición de antisemitismo de la IHRA, que lo equipara con la crítica a Israel. Por ejemplo, está prohibido afirmar que Israel es un “proyecto racista” (*racist endeavour*) o que tiene afinidades con el fascismo, dos afirmaciones que no son inverosímiles. Esto es especialmente cierto si aceptamos, como creo que debemos, la afirmación de Adorno de que, en última instancia, el fascismo tiene menos que ver con disposiciones subjetivas y más con la organización objetiva de la sociedad. Sería bastante descabellado afirmar que Israel, por arte de magia, escapa a esa organización objetiva, que es global, y que, por lo tanto, no tiene tales tendencias fascistas.

En Estados Unidos y Alemania, los estudiantes judíos antisionistas han sido tratados con una brutalidad indescriptible; profesores y artistas judíos antisionistas han sido cancelados. Lo que sostengo es que estos judíos antisionistas encarnan el espíritu de resistencia de lo no-idéntico. Son, por así decirlo, parias en un doble sentido: por un lado, siguen siendo el blanco de un antisemitismo incesante y creciente, del que las falsas afirmaciones del Estado sionista se burlan, con sus vínculos con poderosos movimientos y partidos antisemitas; por otro lado, son atacados precisamente en nombre del anti-antisemitismo. Es en estas figuras donde persiste la tradición inconformista de la Ilustración como *Mündigkeit*, o la noción de madurez política entendida como capacidad de decir la verdad al poder. Como dice Adorno en su discurso radiofónico “Pädagogik nach Auschwitz”:

“El único poder genuino que se opone al principio de Auschwitz es la autonomía, si se me permite usar la expresión kantiana: el poder de la reflexión, de la autodeterminación, de no cooperar” (Adorno, 1967: 111).

Esto, por supuesto, nos recuerda la entrevista autobiográfica de Leo Löwenthal con Helmuth Dubiel, titulada “Mitmachen wollte ich nie” (Nunca quise participar), que refleja la renuencia a conformarse.

En la introducción a nuestro volumen sobre Arendt y Adorno, Lars Rensmann y yo señalamos importantes puntos de intersección entre estas dos figuras destacadas

del pensamiento del siglo XX, pensadores entre los que, como es bien sabido, no había mucho afecto. Esto tenía mucho que ver con sus respectivas y radicalmente diferentes valoraciones de Martin Heidegger como hombre y como filósofo.

En mi propia contribución, sugiero que se podría entender que ambos elaboraron lo que yo denomino una “filosofía desamparada” (*homeless philosophy*). En contraste con las espléndidas invocaciones poéticas de Heidegger de un “auténtico” “desamparo ontológico”, sugiero que las experiencias históricas del exilio de Arendt y Adorno fueron cruciales para sus maneras de desarrollar lo que en la introducción denominamos un “universalismo sensible a la diferencia”. En sus *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Adorno atribuye explícitamente ese mismo concepto a sus experiencias de exilio en Estados Unidos. Ambos pensadores también recurren a la dimensión estética en su política: Arendt se basa en la concepción kantiana del juicio reflexivo y Adorno en las ideas de la experiencia estética y del “contenido de verdad” entre Kant y Hegel.

Arendt y Adorno son especialmente relevantes hoy en día porque fueron, sobre todo, intelectuales *inconformistas* modelo, intelectuales que se negaron a “mitzumachen”. Ambos desafiaron los dogmas imperantes de la época y estaban fundamentalmente preocupados por el auge del totalitarismo, lo que significaba criticar tanto al fascismo como al estalinismo. *Hoy en día, en medio de las increíblemente poderosas compulsiones del “o esto o lo otro”, es decir, que nos alineemos o con el Estado israelí o con Hamás y Hezbolá, los intelectuales tienen la responsabilidad especial de ser “ni esto ni lo otro” y rechazar ambas opciones en aras de imaginar una vía hacia la paz en la región.* Se trata del pensamiento de la no-identidad como resistencia y, por lo tanto, como política.

Arendt provocó un estallido de polémica en la comunidad de intelectuales judíos cuando publicó, en una serie de ensayos en la revista New Yorker, lo que se convertiría en su libro *Eichmann en Jerusalén*. Gershom Scholem, en particular, la atacó por no ser una “hija obediente de nuestro pueblo”. La razón de ello es que caracterizó a Eichmann no como un monstruo, sino como la personificación de la “banalidad del mal”. Y, más aún, expuso minuciosamente la complicidad de algunos de los ancianos de los Consejos Judíos, que colaboraron con los nazis para garantizar la huida de Alemania de algunas familias judías<sup>1</sup>. Huelga decir que esto no fue bien recibido. ¡Uno se pregunta si hoy en día sería “cancelada”!

<sup>1</sup> Véase Samir Gandesha, “The ‘Conscious Pariah’: Between Identity and Difference”, en *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Yasmin Sari y Peter Gratton (eds.), Londres: Bloomsbury Press, 2021: 560.

Adorno es célebre, por supuesto, por haber escrito en una ocasión que “escribir un poema después de Auschwitz es barbarie”, pero más tarde modificó esa afirmación en su obra magna *Dialéctica negativa* para decir que escribir poesía es tan legítimo como lo es gritar para un hombre torturado. Esto significa que la única forma legítima de arte después del Shoá es aquella que evita de manera tajante afirmar el mundo *tal y como es* a través de la belleza, sino que expresa el sufrimiento y la fealdad, y por lo tanto encarna la negatividad en interés de un mundo *que podría ser*. Esto se debe a que, para Adorno, la negatividad es la verdad de nuestro mundo. Al encarnar la negatividad, el arte puede contribuir a negar la negación y hacer posible un mundo hermoso. Es evidente que ese mundo no es (todavía) el nuestro.

En el mismo libro, Adorno sostiene la famosa tesis de que Hitler nos ha dado lo que él llama “un nuevo imperativo categórico”: debemos ordenar nuestros pensamientos y acciones de tal manera que se rompa la compulsión de repetir Auschwitz. Aquí es de vital importancia recordar que, si bien los judíos fueron claramente el grupo más señalado y el que más sufrió bajo el régimen nazi (la llamada “solución final” era, después de todo, la solución a la “cuestión judía”), no fueron, por supuesto, los únicos que fueron exterminados en Auschwitz –nombre propio que sirve como metonimia de la maquinaria de la muerte como tal–, sino también los individuos pertenecientes a cualquier grupo que fuera etiquetado como “enemigo del pueblo alemán”. Esto significaba que los comunistas y socialistas, los gays y las lesbianas, los discapacitados, los romaníes y otros también fueron blanco de persecución; de hecho, como sabrán los lectores, todo comenzó con la redada de enemigos políticos. Hoy en día, el FBI detiene a alcaldes, jueces y congresistas que no cooperan. Adorno sitúa explícitamente el Holocausto en una continuidad que incluye, de manera importante, el precedente histórico del genocidio armenio perpetrado por el Estado turco entre 1915 y 1917, liderado por el Comité de Unión y Progreso.

De hecho, Adorno deja claro que el fascismo es el resultado de lo que él denomina la “herida de la democracia”, que conduce a una propensión a formas extremas de nacionalismo. Por ejemplo, afirma:

“Los impulsos instintivos narcisistas del individuo, a los que un mundo insensible promete cada vez menos satisfacción y que, sin embargo, persisten sin disminuir mientras la civilización les niega tanto, encuentran una satisfacción sustitutiva en la identificación con el todo” (Adorno, 1963: 125-146).

Esta forma extrema de nacionalismo en los años veinte y treinta constituyó en gran medida a los judíos como enemigos políticos. Sin embargo, en opinión de Adorno, no había nada esencial o históricamente predeterminado en ello. Podían surgir otros enemigos y, de hecho, como estamos viendo, así lo han hecho. Por lo tanto, Adorno ya nos advierte sobre los peligros de reificar el antisemitismo, algo que, lamentablemente, algunos teóricos críticos alemanes contemporáneos, como Lars Rensmann, no pueden evitar hacer. (Lars sitúa los orígenes de la teoría crítica como una crítica al antisemitismo. Creo que esto es simplemente erróneo). Adorno escribe en “Pädagogik nach Auschwitz”:

“Además, se debería trabajar para concienciar sobre el posible desplazamiento de lo que estalló en Auschwitz. Mañana podría aparecer un grupo distinto al de los judíos, por ejemplo, los ancianos, que de hecho se salvaron en el Tercer Reich, o los intelectuales, o simplemente grupos marginales. Como he indicado, el clima que más favorece tal resurrección es el resurgimiento del nacionalismo. Es tan perverso porque, en la era de la comunicación internacional y los bloques supranacionales, el nacionalismo ya no puede creer realmente en sí mismo y debe exagerarse hasta el extremo para convencerse a sí mismo y a los demás de que sigue siendo sustancial” (Adorno, 1967).

Por cierto, hay una gran letra de The Clash (1979) en la canción “Clampdown”, un tema del álbum *London Calling*, que expresa la misma intuición:

“Quitándole el turbante dicen: / ¿Es este hombre judío?  
¡Trabajan para la represión!”<sup>2</sup>

Se trata de un comentario sobre el auge del neofascismo en el Reino Unido en la década de 1970, en respuesta a la crisis de los refugiados asiáticos (muchos de los cuales eran miembros de mi familia) que fueron expulsados de Uganda. Es significativo que los asiáticos en África fueran considerados los judíos de África porque trabajaban en el ámbito de la circulación, principalmente como comerciantes, y sufrían olas de hostilidad e incluso violencia durante las crisis económicas. Sin embargo, al mismo tiempo, la llegada al poder de Idi Amin en Uganda contó con la ayuda del Estado israelí. Por lo tanto, se puede simpatizar profundamente e incluso identificarse con los sufrimientos históricos del pueblo judío y, a la vez, ser muy crítico con el Estado judío.

<sup>2</sup> “Taking off his turban they say / Is this man a Jew / They’re working for the Clampdown!”.

De las reflexiones históricas de Adorno, así como de su evaluación crítica, siguiendo a Walter Benjamin, del concepto de progreso, uno podría inferir que, a pesar de lo que Enzo Traverso denomina el “inconsciente colonial” de Adorno, hay en él un entendimiento tácito del Holocausto como vinculado a la crítica del colonialismo moderno, para el cual la idea de “progreso” desempeñó un papel legitimador de gran poder (aquí me viene a la mente el lema nacional de Brasil: “Ordem e Progresso”). Esto fue explicitado por los propios alumnos de Adorno, por ejemplo, Rudi Dutschke y Hans-Jürgen Krahel. De hecho, tanto el Holocausto como el concepto de progreso son productos del pensamiento de la identidad, y el pensamiento de la identidad se basa en lo que Adorno denomina explícitamente el “imperialismo del concepto”, con lo cual entiendo que se refiere a que la esencia del colonialismo es la forma valor, que transforma la cualidad y (con ello) la diferencia en cantidad y uniformidad. Esta lógica opera tanto a nivel doméstico como global. Hoy en día, lo que molesta a la llamada izquierda es el “imperialismo cultural” y no las condiciones materiales constituidas por las relaciones sociales capitalistas que sirven de base al colonialismo.

Esta es una reflexión importante hoy en día, que podría ayudar a complicar la oposición aparentemente insuperable entre Hezbolá y Hamás (¿Irán?), por un lado, y el Estado de Israel, por otro. Como nos recuerda el gran psiquiatra/psicoanalista anticolonialista, pensador y revolucionario Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, “el antisemita es inevitablemente un negrofóbico”.

Así pues, lo que implica el nuevo imperativo categórico es una negación directa de la noción de “lo político” de Carl Schmitt, es decir, una nueva organización de la sociedad en la que ya no haya *enemigos*. Donde la auténtica *alteridad* –en lugar de lo que hoy en día se hace pasar por tal en las políticas identitarias conformistas y en las vacías políticas de “diversidad, inclusión y equidad”– sea amada y acogida en lugar de odiada y extirpada. Según Adorno, la “reconciliación” no sería la “entpresst Versöhnung” de Lukács en *Contra el realismo mal entendido*, por lo que la reconciliación

“no sería el imperialismo filosófico de anexionar lo extraño. En cambio, su felicidad radicaría en el hecho de que lo extraño, en la proximidad que se le concede, siga siendo lo distante y diferente, más allá de lo heterogéneo y más allá de lo propio” (Adorno, 1966: 190).

Hoy en día, aunque el antisemitismo sigue siendo sin duda un problema acuciante y creciente a nivel mundial, no cabe duda de que los enemigos principales son los palestinos, los árabes, los musulmanes y, por supuesto, los inconformistas judíos antisionistas que se solidarizan con ellos. (Y apliquemos un poco de la lógica de Hegel: si todo y cualquier cosa se considera antisemita, lógicamente hablando, ¡nada es antisemita! ¡Esto es muy peligroso!). El enemigo, según Adorno, es lo no-idéntico, ya que persiste obstinadamente frente a la lógica de la identificación, que hoy en día se encarnan de manera especialmente clara en una forma totalitaria de sionismo. Quizás los enemigos más odiados hoy en día por los sionistas (y sus aliados neofascistas como Orbán, Meloni, Le Pen, Trump, Modi y otros) son los valientes judíos inconformistas (los “parias” de Arendt) que se solidarizan con los palestinos y critican ferozmente al Estado de Israel. Su lema más poderoso es “¡No en nuestro nombre!”.

Hoy en día, entonces, la teoría crítica se está movilizando, en mi opinión, de una manera profundamente reprochable, al alinear esta tradición de pensamiento independiente y escéptica con el proyecto sionista que abraza la idea de que prácticamente cualquier crítica a Israel es antisemita, tal y como lo define la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto (IHRA). Esta es, en mi opinión, la posición indefendible del Estado alemán, que Rensmann parece compartir y de la que deseo distanciarme por completo.

Sin embargo, esta movilización de la teoría crítica quedó tristemente patente en su exponente vivo más famoso, Jürgen Habermas, un filósofo con el que a menudo discrepo teóricamente, pero cuya importante y merecidamente influyente función como intelectual público he admirado enormemente. Involuntariamente volviendo a provocar la pregunta que Nancy Fraser planteó hace cuarenta años, a saber: “¿Qué tiene de *crítica* la Teoría Crítica?”, Habermas firmó una carta que negaba explícita y categóricamente la posibilidad de calificar de “genocida” la respuesta de Israel a los brutales y moralmente indefendibles ataques del 7 de octubre de 2023. La carta, fechada el 13 de noviembre de 2023 y firmada también por Nicole Deitelhoff, Rainer Forst y Klaus Günther, dice lo siguiente: “A pesar de toda la preocupación por el destino de la población palestina, sin embargo, los criterios de juicio se desvanecen por completo cuando se atribuyen intenciones genocidas a las acciones de Israel” (Normative Orders, 2023).

En otras palabras, la carta parece sugerir que, dado el peso de la historia del siglo XX, es posible determinar a priori que nunca se podrían atribuir intenciones genocidas al Estado israelí. La premisa falsa es que un Estado que pretende representar a un



pueblo que fue objeto del que posiblemente sea el peor genocidio de la historia de la humanidad nunca podría cometerlo él mismo. Esto contradice lo que sabemos sobre el abuso y el trauma. Como demostró el psicoanalista húngaro y antiguo miembro del círculo íntimo de Freud, Sandor Ferenczi, las víctimas de abusos y traumas a menudo se identifican con el agresor. Hoy en día, por supuesto, esto significa la identificación con el fascismo. Además, es una afirmación muy peligrosa que da carta blanca a Israel para perseguir sus objetivos geopolíticos, que cada vez se parecen más a asegurar un “Gran Israel” (Judea y Sumaria) y someter a sus vecinos, Líbano y Siria, mientras amenaza a Irán. Pero si uno dice esto, se le tacha de “antisemita”. ¡Esto es una farsa!

Esta premisa ha llevado a la policía alemana a brutalizar a los judíos antisionistas con el fin de contrarrestar el antisemitismo. Por supuesto, fue un error por parte de Adorno llamar a la policía para defender las oficinas del Instituto de la ocupación de los estudiantes. Sin embargo, podría decirse que el gesto de Habermas es mucho peor, ya que esta carta añade un peso considerable a la actual securitización de la sociedad civil alemana, con efectos absolutamente catastróficos, entre los que destaca la disolución de la posibilidad de comunicación libre de coerción en lo que se asemeja cada vez más a un Estado policial. ¡Estoy seguro de que a nadie se le escapa la ironía histórica de que un Estado alemán se arrogue el derecho de determinar qué es y qué no es antisemita, mientras utiliza la violencia contra los judíos (antisionistas)! (Jamal, 2023). Hasta la fecha, la carta del 13 de noviembre no ha sido retirada, al menos que yo sepa. Esto sigue siendo así tras la muerte de más de 60 000 palestinos, muchos más heridos, la mayoría de los cuales son mujeres y niños inocentes, y después de que figuras clave del Gobierno israelí, como el exministro de Defensa Yoav Gallant, se hayan referido a los palestinos como “animales humanos” en el contexto del anuncio de la necesidad de un asedio total a Gaza. No olvidemos que un lenguaje deshumanizador como este desempeñó un papel clave en la continuidad que llevó a las Leyes de Nuremberg, desde la pérdida de los derechos civiles y la ciudadanía hasta, en última instancia, el exterminio de los judíos. Pero, una vez más, existe la prohibición de decir la verdad sobre el asunto. Por cierto, esta es la razón por la que siempre he defendido la libertad de expresión, que es el derecho a decir “la verdad al poder”, en palabras del activista por los derechos de los homosexuales y organizador de la Marcha sobre Washington por el trabajo y la libertad de 1963, Bayard Rustin.

Según la lógica del propio pensamiento de Habermas, cuyo eje central es la “redención discursiva de las pretensiones de validez” y la “fuerza sin coacción del mejor argumento”, la importancia de un orden internacional basado en normas, la “constelación posnacional”, la “inclusión del otro”, etc., seguramente tendría que ser una cuestión de permitir que el proceso de la Corte Internacional de Justicia (y ahora la CPI) siguiera su curso. Este era un proceso que ya había sostenido que era “plausible” que Israel estuviera cometiendo genocidio. En otras palabras, la única posición defendible debería haber sido que el asunto no podía resolverse *a priori*, sino solo *a posteriori*, lo que, por lo tanto, habría debido tener seriamente en cuenta la totalidad de las pruebas, que son cada vez más numerosas. Sin embargo, el Estado alemán, que, aunque ha examinado de forma admirable su pasado nazi como consecuencia del movimiento estudiantil de Alemania Occidental en la década de 1960 –sacudido por el recuerdo de su propio pasado genocida debido al establecimiento de bases estadounidenses en suelo de Alemania Occidental para bombardear Vietnam del Norte y Camboya–, nunca ha tratado de asumir adecuadamente sus propias prácticas genocidas con los pueblos herero y nama en sus colonias africanas. Esto no puede sino percibirse como racista, especialmente por personas como yo, que procedemos del Sur Global, concretamente de África.

Al negarse a intentar decir la verdad sobre el asunto, la teoría crítica llega al borde de lo que una vez se dijo de Adorno en la Universidad de Fráncfort: *como institución, está muerta*.

La conexión entre el Holocausto y la colonización no se ha establecido adecuadamente (aunque Arendt estableció esta conexión en *Los orígenes del totalitarismo* (1958) y Aimé Césaire antes que ella en *Discurso sobre el colonialismo* (1950)). En *Spectres of Fascism*, denomino a esto “endocolonialismo”. Y esto ha constituido un punto ciego crucial con respecto al colonialismo de asentamiento y el genocidio de los pueblos palestinos. Por eso a Sudáfrica, que llevó el caso ante la CIJ, le ha resultado tan irritante que Alemania se haya puesto del lado de Israel en este caso. Este sería entonces el cuarto genocidio en el que Alemania sería cómplice: la rebelión Maji Maji en lo que hoy es Tanzania; el genocidio nama/herero en lo que hoy es Namibia; por supuesto, el Holocausto, y ahora Gaza.

Por eso artistas e intelectuales como la escritora sudafricana Zukiswa Wanner se han desvinculado de Alemania. En el caso de Wanner, devolvió la Medalla Goethe. Demos también la vuelta a la afirmación de Fanon: donde hay racismo contra los negros, el antisemitismo nunca está muy lejos. Si el “otro” puede ser asesinado en

masa en el extranjero, también puede ser asesinado aquí, en casa. Esta conexión no debe olvidarse nunca. Por cierto, intelectuales como Eldridge Cleaver, de la tradición radical negra estadounidense, sugieren que la unidad entre el racismo contra los negros y el antisemitismo puede basarse en la división entre el trabajo intelectual y el manual, lo que hace que el “amo” cristiano blanco tema tanto (estereotípicamente) la destreza intelectual de los judíos como (estereotípicamente) la destreza física, más concretamente sexual, de los hombres negros.

Esto ha dado lugar a una peligrosa paradoja que se ha hecho especialmente evidente en el contexto del auge de *Alternative für Deutschland*. El enfoque descontextualizado y exclusivo en el Holocausto, su “fetichización”, por así decirlo, que en cierto modo es comprensible dada su especificidad histórica (el asesinato en masa por sí mismo, en contraposición a ser un efecto de la colonización y la esclavitud), en otro sentido, *repite* las condiciones que hicieron posible el exterminio de los judíos en primer lugar.

En otras palabras, la memoria descontextualizada del Holocausto, que tenía por objeto impedir su repetición, consigue lo contrario; el intento de romper con la compulsión fracasa y solo contribuye a crear las condiciones en las que su repetición podría ser posible algún día. La memoria de la Shoah, como he mencionado anteriormente, no se remonta al origen de la República Federal en 1949. Durante las dos primeras décadas de su existencia, la RFA se dedicó frenéticamente a la reconstrucción y a sentar las bases, bajo el mandato de Adenauer, del *Wirtschaftswunder* (milagro económico), lo que le permitió convenientemente eludir la cuestión de la responsabilidad alemana de la Shoah. Y en la RDA, la ideología oficial era la del “antifascismo” y, por lo tanto, constituía más o menos un rechazo total a aceptar la responsabilidad por la maquinaria de la muerte. Adorno fue uno de los primeros intelectuales en plantearla en la esfera pública de la República Federal y creo que ahí es donde realmente radicaba su influencia. Por supuesto, esto también marcó profundamente el movimiento estudiantil que, repito, se vio afectado por los ecos del pasado en un presente en el que pueblos vietnamitas como My Lai eran bombardeados por lo que entonces era y sigue siendo hoy el ejército más poderoso de toda la historia. Hoy en día, por supuesto, los paralelismos entre Vietnam y Gaza son evidentes. El pensamiento político de Adorno y sus efectos deben entenderse como resultado de su *Auseinandersetzung* con los estudiantes: ellos eran el correctivo práctico de su teoría aparentemente unilateral, y él representaba el correctivo teórico de su práctica unilateral o *Actionismus*.

El recuerdo del Holocausto se debió, más bien, como ya he señalado, al movimiento estudiantil que surgió unas dos décadas después de la fundación de la República Federal, profundamente influido por Horkheimer y Adorno, que habían regresado de su exilio en Estados Unidos en 1949, y que condujo a la creación de una sociedad más abierta y tolerante que la mayoría de los demás Estados europeos. Sin embargo, la propia imagen de los alemanes como eternos perpetradores y de los judíos como eternas víctimas era en sí misma insidiosamente *excluyente*.

Por ejemplo, los llamados *Gastarbeiter* que llegaron de Anatolia en los años cincuenta y sesenta para ayudar a impulsar la reconstrucción económica nunca pudieron considerarse en Alemania como parte de esta “comunidad imaginada”, ya que no tenían vínculos genealógicos ni con los perpetradores ni con los resistentes o víctimas del Holocausto. Recordemos que la pregunta definitoria para la generación de 1968 era “Padre, ¿qué hiciste durante la guerra?”. Esto, por supuesto, complica el problema de la “integración”. Se podría decir que esta pregunta fue determinante para la identidad de la Alemania Occidental de la posguerra y que, por su propia naturaleza, era *excluyente*. Así pues, una sociedad que busca ser inclusiva basándose, en parte, en la memoria del Holocausto, produce sin saberlo una identidad excluyente que ahora, con el auge de la extrema derecha alemana, se ha vuelto tan clara como el agua. ¡No es de extrañar que esta extrema derecha neofascista en Alemania, Hungría, Italia, Francia y, de hecho, en toda Europa, se alinee ahora con Israel!

Una vez más, esto reafirma el argumento de Adorno de que la lógica que condujo al Holocausto podría desplazarse hacia “otros” enemigos. ¿Es de extrañar, entonces, que recientemente se celebrara en Potsdam una reunión de altos dirigentes políticos de la AfD, la CDU y otros partidos y movimientos de extrema derecha, organizada por el líder austriaco de extrema derecha Martin Sellner, para discutir planes concretos para “re-migrar” o expulsar a los solicitantes de asilo, a los extranjeros con permisos de residencia válidos y a aquellos con “orígenes no-alemanes” (Parker, 2024)? Mientras anatematiza el extremismo de extrema derecha, Alemania está considerando hoy en día exigir una criba de los aspirantes a la ciudadanía que garantizaría la exclusión de los “antisemitas” y, dado que ha adoptado como definición de antisemitismo la versión de la IHRA, esto significa excluir a aquellos que critiquen a Israel. Esto resulta conveniente, ya que bloquearía, por ejemplo, a los procedentes de Oriente Medio y del norte de África con legítimas críticas hacia ese Estado.

Uno de los efectos de la definición de antisemitismo de la IHRA es que incluso aquellos judíos que critican el sionismo y el Estado de Israel son, por definición, an-

tisemitas, es decir, autodespreciativos y/o psicóticos. La equiparación que hace la IHRA entre la crítica a Israel y el sionismo, por un lado, y el antisemitismo, por otro, desautoriza las voces judías independientes y críticas como, por ejemplo, Hannah Arendt y Theodor W. Adorno. Una filósofa que trabaja precisamente en esta tradición, la importante teórica crítica feminista judío-estadounidense Nancy Fraser, fue recientemente, de forma sorprendente, revocada de la cátedra que le había sido ofrecida en la Universidad de Colonia por haber declarado su solidaridad con los palestinos al firmar una carta titulada simplemente “Philosophy for Palestine”<sup>3</sup>, que fue firmada por cerca de 500 académicos más.

Si esto le puede pasar a alguien con unas credenciales académicas y políticas tan ejemplares como las de Fraser, imagínese cómo es para los activistas judíos progresistas de a pie. La implicación de la definición de la IHRA parece ser la siguiente: para ser verdaderamente y auténticamente judío hay que alinearse con el proyecto sionista, lo que ahora, por supuesto, significa políticas que la CIJ sospecha que son de naturaleza genocida y por las que la Corte Internacional de Justicia responsabilizaría a Israel de crímenes de guerra y contra la humanidad. En otras palabras, es la necesidad de una política de identidad cada vez más autoritaria y violenta la que implica la subsunción de las voces disonantes, discordantes y disidentes (las no idénticas) bajo una forma de identidad dominante y poderosa. Esta política de identidad autoritaria se refleja, por supuesto, también en la izquierda actual. Pero allí lo que está en juego es algo menor, dado que su política identitaria la ha llevado a una inevitable autodestrucción que yo ya predije hace mucho.

A diferencia de los llamados “teóricos críticos” de hoy en día, con su apoyo obsequioso e inquebrantable a lo que ahora es esencialmente un Estado paria a nivel global, Arendt y Adorno son importantes hoy en día porque ambos articulan, en oposición a esto, una forma de lo que yo llamo *política de no-identidad*. Arendt establece una importante distinción dentro de la comunidad judía entre los judíos conformistas, los trepas de codos afilados o lo que ella llama “advenedizos” (*parvenus*), por un lado, y, tomando prestado el término de Bernard Lazare, los “parias conscientes”, por otro, aquellos que aceptan su condición de forasteros, los excluidos, que en su opinión encarnan todas las “alabadas cualidades judías”, como “el corazón, el humor y la inteligencia desinteresada judía” que ella consideraba “cualidades de parias”, cualidades que haríamos bien en recordar hoy en día, en medio del alarmante y documentado aumento del antisemitismo en todo el mundo. Son estos

<sup>3</sup> <https://sites.google.com/view/philosophyforpalestine/home>

parias conscientes, tanto judíos como no judíos, los que, actuando juntos, forman el espacio de lo que Arendt considera “lo político”. Hoy en día, estas mismas cualidades se están movilizandando en todo el mundo en solidaridad con los palestinos.

Sin embargo, también debemos tener en cuenta la acertada ecuación de Horkheimer entre antisemitismo y filosemitismo, que, de nuevo, sacrifican la individualidad de la persona al subsumirla bajo la categoría de “judío”. La defensa de la irreducible y no-idéntica individualidad de la persona constituye la única forma válida de política antirracista en la actualidad; cualquier otra cosa, en mi opinión, es un mero fetiche de la diferencia racial o etnonacional. Y, además, extremadamente peligroso.

Para Adorno, el espacio para la esperanza y la resistencia es aquel que desafía la identificación, es decir, lo no-idéntico representa una forma irreducible de resistencia al pensamiento identificatorio violentamente reduccionista. Arendt tiene una intuición muy similar y la convierte en algo explícitamente político: lo político es un espacio abierto de pluralidad que hace posible el ser y el actuar juntos de aquellos (parias) que rechazan una identidad común.

Hoy en día, y aquí difiero fundamentalmente de Rensmann, quien, como muchos “teóricos críticos” alemanes, parece creer que la definición de antisemitismo de la IHRA es legítima y piensa que el origen de la teoría crítica radica en el antisemitismo, en lugar de en una crítica del capitalismo tardío que crea las condiciones óptimas para los prejuicios y el racismo de todo tipo, incluido y especialmente el antisemitismo. ¡Arendt y Adorno defenderían con mucha fuerza, creo, el derecho y, de hecho, el imperativo moral de los judíos contemporáneos de cuestionar las acciones genocidas llevadas a cabo por el Estado de Israel en su nombre y pretendiendo representarlos, para así evitar que se repita Auschwitz!

**[BBF & LFE]: En otra obra (Gandesha, 2004a), aborda la relación entre Adorno y Martin Heidegger, en particular en lo que respecta a cuestiones de lenguaje, experiencia y ética. ¿Cuál es la importancia de la filosofía de Heidegger para el pensador de la Escuela de Frankfurt y, más allá de las profundas diferencias, qué afinidades electivas se pueden encontrar entre ellos?**

[SG]: Me llevaría mucho tiempo responder a esta pregunta y probablemente acabaría repitiendo las afirmaciones y argumentos de la obra a la que se refiere. Pero una cosa que me parece de suma importancia es el hecho de que, por un lado, como es bien

sabido, Adorno dice que el pensamiento de Heidegger es fascista en su núcleo más profundo. (Una intuición que ha sido rotundamente confirmada por la publicación de los *Schwarze Hefte* o *Cuadernos negros* de Heidegger en 2014). Sin embargo, por otro lado, en su conferencia programática en la Kant Gesellschaft a principios de la década de 1930, “La idea de la historia natural”, así como en el capítulo inicial de la *Dialéctica negativa* de Adorno, que comienza con un análisis crítico del problema de la “necesidad ontológica” al que responde directamente la filosofía de Heidegger (por no mencionar el libro *La jerga de la autenticidad* que surgió a partir de una sección desproporcionadamente larga de la *Dialéctica negativa*), Heidegger es un interlocutor coherente. La razón de ello es que Adorno intuye que en la filosofía de Heidegger hay una crítica profunda y omnipresente, aunque él la considere en última instancia falsa (y posiblemente perversa), de la abstracción.

Esto, creo, es lo que hace que la filosofía de Heidegger, junto con la evisceración del liberalismo político de Carl Schmitt y la temprana estetización de la violencia y la guerra de Ernst Jünger, tenga un *carácter fascista*. Cada uno de ellos se opone a la abstracción, evitando al mismo tiempo su origen fundamental en la producción y el intercambio generalizado de mercancías y en el dominio del dinero. De ahí hay solo un pequeño paso para intentar personificar y concretar dicha abstracción, como ha señalado Moishe Postone en su importante trabajo sobre la conexión entre el antisemitismo y el capitalismo. En otras palabras, Heidegger, Schmitt y Jünger no abordan el fetichismo de las mercancías y el problema de la reificación. Por eso es plausible sugerir, como hace Lucien Goldman, que *Ser y tiempo*, de Heidegger, publicado en 1927, es una respuesta a *Historia y conciencia de clase*, de Lukacs, publicado en 1923. Para Adorno, una verdadera crítica de la abstracción debe abordar el doble carácter del trabajo bajo el capitalismo, la forma valor y la forma en que esta marca y configura profundamente las formas sociales y culturales a través de la “industria cultural”. Por eso afirmo que la filosofía de Adorno tiene un carácter antifascista en su esencia más profunda, porque ofrece una sofisticada crítica dialéctica del dominio de la abstracción. Esto es especialmente necesario hoy en día, en nuestro orden neoliberal, que ha desatado un reinado particularmente violento de la abstracción en todos los aspectos de nuestras vidas.

[BBF & LFE]: En *Specters of Fascism* (Gandesha, 2020a)<sup>4</sup>, usted analiza el retorno del fascismo en términos históricos y teóricos. Es evidente que en los últi-

<sup>4</sup> Sobre este tema véase también (Gandesha, 2020b).

mos años hemos asistido al auge de numerosos políticos de extrema derecha en todo el mundo, lo que parece corroborar esta idea de un retorno. Sin embargo, las experiencias de las poblaciones marginadas, especialmente en el Sur Global, marcadas por diversas formas de violencia y exclusión, revelan, al menos en términos de sufrimiento social, una persistencia del fascismo incluso durante períodos de gobiernos más alineados con agendas de izquierda. ¿Cómo interpreta esto?

[SG]: Empezaría por cuestionar, en cierta medida, la premisa de la pregunta, que es que existe una diferencia *cualitativa* entre el Norte Global y el Sur Global. En cierto modo, por supuesto, existe una diferencia que, desde el comienzo del proceso denominado “globalización” en la década de 1980, se ha reducido en la medida en que grandes zonas del Norte Global, como el Rustbelt estadounidense y el norte de Inglaterra, por citar solo dos ejemplos, se han empobrecido con la deslocalización del capital fijo industrial al Sur Global, por ejemplo, las maquiladoras de México a partir de principios de la década de 1990, mientras que al mismo tiempo asistimos al crecimiento de zonas de alto valor añadido en países del Sur Global –o mejor dicho, los “BRIC”– como el auge de una sólida clase media en China y en la India. Sin embargo, yo cuestionaría la premisa con referencia, entre otras cosas, al análisis de la tradición radical negra de la guetización de los afroamericanos (y debemos añadir, por supuesto, de los pueblos indígenas de toda América del Norte, así como los de Nueva Zelanda y Australia) como una forma de colonización interna. En otras palabras, existen importantes divisiones de clase y raza tanto en el Norte como en el Sur. En este contexto, me he referido a un proceso de endocolonización. Por supuesto, hoy en día, como ya he señalado, el debate sobre el colonialismo de asentamiento en el contexto de lo que está sucediendo en Gaza y Cisjordania es especialmente relevante, al igual que la referencia sudafricana y el problema del apartheid. Así, en *Spectres* hay un importante ensayo de Patricia Barkaskas sobre la forma en que el auge del fascismo actual no es tanto una discontinuidad, sino una continuidad para los pueblos indígenas de todo el mundo. Esto también lo dejó muy claro Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*, como he mencionado anteriormente.

[BBF & LFE]: Desde la elección de Jair Bolsonaro en 2018, las primeras obras de la teoría crítica sobre el fascismo han sido revisadas en Brasil como parte de un esfuerzo por comprender mejor la fuerza política de la extrema derecha. En tra-



bajos recientes –incluida su visita a la USP en 2019<sup>5</sup> –usted ha defendido la relevancia de estas obras, al tiempo que ha advertido que esta recuperación debe llevarse a cabo de manera mediada y con actualizaciones. Un ejemplo de ello es su defensa de sustituir el concepto de capitalismo de Estado por un análisis del neoliberalismo. ¿Cuál es la relevancia contemporánea de autores como Adorno, Horkheimer y Lowenthal?

[SG]: Practicar la teoría crítica en contraposición a la tradicional, según la distinción que hace Horkheimer en su clásico ensayo de 1937, es no perder nunca de vista la relación mediada históricamente entre la teoría y la práctica. En otras palabras, las transformaciones históricas en la mediación de las fuerzas y relaciones de producción deben encontrar una expresión teórica, y dicha expresión teórica tiene a su vez efectos profundamente prácticos. Nunca se debe permitir que los conceptos y tradiciones teóricos se osifiquen (como ocurre tanto con el marxismo ortodoxo como con la teoría tradicional), sino que siempre deben estar en un proceso dinámico de autorreflexión, crítica y transformación. Por lo tanto, la concepción de Pollock del capitalismo de Estado requiere una revisión significativa para comprender mejor algunas de las transformaciones a las que aludo anteriormente en relación con la globalización neoliberal.

Esto no quiere decir que el Estado se haya retirado por completo, como sostiene mi difunto profesor Leo Panitch junto con Sam Gindin en su libro conjunto de 2012 *The Making of the Global Capitalism: The Political Economy of the American Empire*. Más bien es el propio Estado, en particular el Estado estadounidense, el que ha impulsado la creación de un capitalismo global que ha cambiado fundamentalmente la posición estructural del Estado. En cierto modo, el Estado estadounidense se ha atado las manos, pero en otro ha ampliado su alcance precisamente mediante la creación y el mantenimiento de una arquitectura financiera global, el gasto militar y la voluntad de desplegar armas de forma directa o indirecta, como por ejemplo en Ucrania y, por supuesto, de nuevo, en Oriente Medio, en particular en Israel. Ser sensible a estas transformaciones es especialmente importante a la hora de comprender la producción de la subjetividad.

El orden del capitalismo de Estado alcanzó su apogeo entre el final de la Segunda Guerra Mundial y aproximadamente mediados de la década de 1970, los “Trente Glorieuses” el contexto de un mundo bipolar y de la competencia de la Guerra Fría

<sup>5</sup> En esta ocasión, el autor impartió un curso titulado *La personalidad neoliberal* en la FFLCH/USP.

entre el capitalismo, por un lado, y el llamado “comunismo realmente existente”, por otro. Esta coyuntura se caracterizó por un compromiso histórico entre el capital y el trabajo que, si bien obviaba la posibilidad de una transformación social fundamental, creó condiciones de “seguridad ontológica”, o la idea de que el mundo social o la “realidad” social era más o menos estable y predecible, y que, por ejemplo, si alguien perdía su trabajo o enfermaba, se podía contar más o menos con la red de seguridad social (por supuesto, Estados Unidos era la excepción en general) y se podía esperar un mejor conjunto de oportunidades y un mejor nivel de vida para los hijos, los nietos, etc. Esto es, por supuesto, si dejamos de lado la nube bastante oscura que se cierne sobre este orden en forma de la lógica de la M.A.D. (destrucción mutua asegurada) a través del despliegue de armas nucleares. Es evidente que esa nube se ha oscurecido aún más en los últimos años. Adorno capturó esta lógica de forma bastante conmovedora cuando señaló que la única forma de “progreso” inherente al concepto de Historia Universal era la que se extendía desde la invención de la honda hasta la llegada de la bomba megatónica. En otras palabras, existía lo que, en retrospectiva, podemos considerar un entendimiento tácito profundamente erróneo del “progreso” inherente al orden capitalista. Pero aquí me estoy desviando del tema.

Por supuesto, no existían tales ilusiones en el Sur Global, víctima, por así decirlo, de la propia idea del progreso histórico, que se enfrentaba a ciclos periódicos de hiperinflación, golpes militares y dictaduras, guerras por poder en las que la Guerra Fría se volvió de hecho muy caliente. Obviamente, esto es lo que se vivió en Brasil entre 1965 y 1985. Con la guerra de Yom Kippur de 1973, la crisis del petróleo que le siguió y el inicio de la estanflación, este periodo llegó a su fin de forma bastante abrupta y abrió la puerta al desmantelamiento neoliberal del compromiso histórico y a la destrucción de la red de seguridad social, el “fin del bienestar tal y como lo conocemos”, en las memorables palabras del presidente demócrata Bill Clinton.

Fue en el espantoso laboratorio de Pinochet donde se experimentó por primera vez con el neoliberalismo tras el golpe de Estado de 1973, como siempre nos recuerda mi amigo, el filósofo de la USP Vladimir Safatle. (Uno se pregunta si Gaza es el nuevo laboratorio en el que se prueban nuevas armas sobre una población indefensa. Si es así, ¿quién será el siguiente?). Si se me permite decirlo así, el pueblo chileno fue su primer conejillo de indias. La globalización neoliberal inauguró en el Norte Global una serie de procesos como la desindustrialización, el retroceso del estado del bienestar, la reducción de la fiscalidad progresiva, la desregulación de las institucio-

nes financieras, que también es atribuible a un presidente demócrata, etc. El efecto combinado de estas políticas fue fomentar una serie de crisis como el Viernes Negro de 1987, la llamada “gripe asiática” de 1998 (en el sesquicentenario de la publicación del Manifiesto Comunista) y, por supuesto, la casi implosión del orden financiero mundial de 2008-2009.

Esto chocó, además, con una crisis migratoria masiva a nivel mundial, provocada por las guerras lideradas por Estados Unidos en respuesta a los atentados del 11S. Al mismo tiempo, la afiliación sindical estaba disminuyendo rápidamente y, con ella, por supuesto, el poder del trabajo organizado para negociar colectivamente con el capital. Esto dio lugar a un empeoramiento de las condiciones de trabajo y al estancamiento de los salarios. Todo esto, como podemos ver en retrospectiva, ha contribuido al auge de la extrema derecha en una época en la que los partidos socialdemócratas, que hasta entonces habían tratado de reducir, aunque no eliminar, la desigualdad socioeconómica, se apresuraron a adoptar una política identitaria que, en general, pasó por alto a la clase trabajadora en favor de las élites minoritarias que formaban parte de la nueva clase directiva. Kamala Harris encarna esto a la perfección, en mi opinión (Gandesha, 2021). Esta clase representaba, obviamente, una importante continuidad con el capitalismo de Estado, en el que la propiedad y la gestión se diferenciaban cada vez más. Haciendo referencia a un importante debate dentro de la teoría crítica entre Axel Honneth y Nancy Fraser, de hace aproximadamente una década y media, el *reconocimiento* prevaleció decisivamente sobre la *redistribución*.

**[BBF & LFE]:** Siguiendo con este tema, usted ha estado estudiando lo que denomina la “personalidad neoliberal” (Gandesha, 2018), una especie de actualización de lo que Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford identificaron en la década de 1950 como la “personalidad autoritaria”. ¿Qué implica esta actualización? ¿Y qué revela la personalidad de la época actual sobre la situación actual de la sociedad?

**[SG]:** Desde el punto de vista de la subjetividad, esta transición del capitalismo estatal al neoliberal socavó drásticamente la seguridad ontológica (generando lo que Adorno llama la “necesidad ontológica”) y creó las condiciones en las que ciertos “agitadores” –tal como los llaman Löwenthal y Guterman, en su libro de 1949 *Prophecy of Deceit*– podían explotar una ansiedad social generalizada y cada vez más pro-

funda, identificando enemigos en torno a los cuales una *ansiedad* atmosférica amorfa podía cristalizarse en *miedo* a un objeto concreto y fenomenológico (un enemigo), contra el cual las masas podían ser movilizadas. Se trata de una típica maniobra fascista de falsa negación de lo abstracto mediante una comprensión inmediata y no-dialéctica de lo concreto. Pero seamos claros: esto no es nada nuevo, el capitalismo siempre ha sido una forma de sociedad caracterizada por el miedo, la frustración y la ira.

Como señalo en mi contribución a *Spectres of Fascism*, Adorno insiste en que el orden democrático liberal que da lugar al capitalismo moderno encarna la siguiente contradicción. Por un lado, implica una promesa de lo *concreto*: la autonomía democrática, es decir, que al actuar concertadamente con los otros en la esfera pública, tenemos el poder de promulgar leyes de tal manera que controlemos racionalmente nuestro propio destino colectivo. Esta es la promesa de la libertad *positiva*. Sin embargo, al mismo tiempo, bajo un régimen de libertad *negativa*, el capitalismo implica heteronomía, la subordinación de la propia fuerza de trabajo a fuerzas *abstractas* del mercado y, por lo tanto, inescrutables. El capitalismo encarna una contradicción entre tratar a los demás como fines en sí mismos, como exhorta Kant, y como meros medios para un fin en un proceso de producción cada vez más automático y mecánico, orientado al fin de la rentabilidad y la acumulación de capital. Esta contradicción entre la *promesa* de autonomía y la *realidad* de la heteronomía, la promesa de *empoderamiento* y la realidad de *desempoderamiento*, moldea el carácter social hacia a una personalidad sadomasoquista, obsequiosamente deferente con los poderosos y violentamente cruel, incluso asesina, con los impotentes. Este es el mecanismo de defensa psicológico inherente al carácter social producido por el orden social capitalista.

El capitalismo secularizó el miedo teológico que mantenía en su lugar y servía como mecanismo disciplinario del orden medieval. Se puede ver el comienzo de este proceso de secularización en el miedo puritano al tormento eterno (tal y como lo teorizó Max Weber), que inicialmente impulsa su compulsión por acumular capital, pero que finalmente se convierte en un fin en sí mismo y en el fin general de la sociedad. El miedo también adopta la forma de la sociedad teorizada en 1651 por Thomas Hobbes como una “guerra de todos contra todos”, una condición de inseguridad permanente en el estado natural, anterior al contrato social y al advenimiento de la soberanía, que es la mano de hierro que garantiza el orden social, la imagen del Leviatán, la aterradora serpiente marina mitológica.

Pero también tiene que ver con la forma en la que el capitalismo es un orden de desencanto radical bajo los auspicios de la “libertad negativa”, como mostró Erich Fromm en su notable y profético libro de 1941 *El miedo a la libertad*. Esa libertad negativa, que se encuentra en el núcleo del neoliberalismo, socava no solo la posibilidad de la libertad positiva (la autodeterminación y la gobernanza democráticas), sino también de lo “concreto” en sentido fuerte, es decir, del significado y del propósito, y ese nihilismo creciente y omnipresente es explotado por fantasías del renacimiento de la “patria” o de identidades racializadas o étnicas bajo el liderazgo de una figura paterna fuerte y punitiva que sustituya al Dios muerto del monoteísmo en su aparente capacidad de satisfacer la necesidad ontológica mediante el restablecimiento de las condiciones de seguridad, estableciendo no solo las condiciones del orden *físico*, sino, lo que es más importante, las del orden *metafísico*.

Si bajo el capitalismo de Estado existía un reconocimiento tácito de la relación conflictiva entre el capital y el trabajo, implícita en la propia noción de “compromiso”, bajo el capitalismo neoliberal encontramos la idea de que la sociedad en su conjunto se beneficiaría de manera proporcional a la medida en que no fomente condiciones favorables para el trabajo, sino para el capital. La teoría económica que legitimaba este punto de vista era la “economía de la oferta”, la idea de que la función del gobierno es fomentar condiciones favorables a la acumulación de capital. Esto significaba que, sobre todo, la función del Estado era disciplinar al trabajo, con medida como el control de la oferta monetaria (monetarismo).

Combina la llamada “economía del goteo”, que, aunque hace tiempo que fue refutada empíricamente por la economía convencional, sigue siendo la base del sentido común neoliberal, con una cultura de celebridades que representa a figuras tecnológicas como Steve Jobs, Bill Gates, Jeff Bezos, Peter Thiel, Elon Musk, et al. como mesías modernos, y se obtienen unas condiciones estructurales en las que los ciudadanos se inclinan cada vez más, tanto consciente como inconscientemente, a “identificarse con el agresor”. De ahí que términos como “creadores de empleo” se hayan convertido en parte del vocabulario del discurso neoliberal.

¿De qué otra manera se puede explicar el creciente apoyo de hombres negros y latinos de clase trabajadora a un magnate inmobiliario de pacotilla cuya fama original se debió a despedir a los concursantes del programa de televisión de los años noventa *The Apprentice*? Pero esto se ve como un fenómeno más general, en el que cada vez más votantes de clase trabajadora se inclinan por partidos de extrema derecha que no solo no garantizan sus intereses materiales, sino que los socavan aún más. A cam-

bio, lo que prometen es devolver sentido y propósito a las vidas de sus seguidores. ¡No hay que subestimar este deseo de seguridad ontológica!

En la identificación con el agresor permanece, además, un placer particular que los sujetos sienten al tratar a quienes tienen menos poder social (refugiados, inmigrantes, minorías religiosas, etc.) con malicia, crueldad y violencia. Pensemos hoy en día en la difamación de los inmigrantes haitianos en Ohio por supuestamente comer animales domésticos. De hecho, el agresor no solo autoriza la violencia contra estos objetos de miedo, sino, de manera más general, un comportamiento transgresor dirigido contra un orden liberal-democrático cada vez más despreciado en su conjunto. Yo denomino a esto una forma de *populismo transgresor*, en el que la soberanía del pueblo se reafirma precisamente por su capacidad de desafiar cualquier forma de restricción institucional (y empírico-factual) de su voluntad. El ejemplo más evidente de transgresión fue el lanzamiento de heces contra las paredes del Congreso el 6 de enero de 2021. Desde un punto de vista psicoanalítico, esto se consideraría obviamente como un momento de regresión a la etapa sádico-anal del desarrollo, pero también podría decirse que contiene un momento de verdad en la medida en que significó el reconocimiento simbólico de la forma en que el “dinero sucio” (lucro inmundado) ha capturado casi por completo el Estado. ¿No ha dejado esto muy claro Elon Musk?

Esto está en consonancia con la concepción político-teológica de la soberanía de Schmitt, según la cual el soberano decide sobre la excepción, es decir, no está sujeto a ninguna restricción de la ley, pues es su cuasi-divino creador. El Tribunal Supremo de los Estados Unidos ha dictaminado recientemente que un presidente en ejercicio no puede ser considerado responsable de las medidas adoptadas durante su mandato. Huelga decir que esto es extremadamente peligroso, ya que Trump se prepara para regresar a la Casa Blanca en cuestión de semanas y ha prometido utilizar una fuerza militar y policial masiva para hacer cumplir las órdenes de deportación. Habrá fuertes manifestaciones en contra de esto y, por lo tanto, la posibilidad de violencia brutal es muy alta. Este es un momento peligroso y preocupante en la historia de los Estados Unidos.

Una consecuencia de esto desde una perspectiva teológica que creo que cada vez es más evidente es el *credo ad absurdum*, y esto es lo que los medios de comunicación convencionales y las ciencias sociales dominantes son incapaces de comprender. Es simplemente imposible contrarrestar esta forma de teología política con hechos y argumentos razonados, precisamente porque la máxima sostiene que uno se

adhiera a una creencia no *a pesar* de su absurdo, sino precisamente *por* él. Cuanto más absurda es, más fuerte es la creencia en el credo. Por lo tanto, mostrar el alcance de su absurdo es reforzar, en lugar de cuestionar, la creencia de que, por ejemplo, las elecciones de 2020 fueron “robadas”, que los aranceles reducirán la inflación, que el cambio climático es un engaño, que las vacunas contra la COVID solo protegen a los judíos y a los chinos, que la leche cruda tiene extraordinarios beneficios para la salud, etc. Los designios de Dios son inescrutables. Al parecer.

La tesis de la identificación con el agresor –a la que Adorno refiere en reiteradas ocasiones, y que yo extraigo no solo de Sándor Ferenczi, sino también de la interpretación y aplicación específicas a fenómenos políticos de mi amigo, el psicoanalista Jay Frankel– parece aún más relevante hoy en día, tras la rotunda victoria de Trump en las recientes elecciones presidenciales.

Mientras que en 2016 Trump al menos fingió apoyar las demandas de la clase trabajadora, esta vez se ha alineado claramente con la clase multimillonaria personificada por Elon Musk y Peter Thiel, que es una especie de mentor del vicepresidente electo J. D. Vance. No está nada claro cómo el Proyecto 2025, la promesa de deportaciones masivas de indocumentados, la derogación de los protocolos contra la COVID-19 y la abolición de los Departamentos de Educación, de la EPA y de otros ayudarán a la clase trabajadora. Más bien al contrario. Aún más sorprendente es la resonancia de Trump ante una proporción creciente de votantes negros y, especialmente, hispanos (incluso después del embrollo de Madison Square, en el que el cómico Tony Hinchcliffe se refirió a Puerto Rico como una isla de basura flotante).

Una dimensión de esto que es especialmente notable es el género: el atractivo de la agenda “anti-Woke” de Trump parece haber capturado la imaginación de los hombres jóvenes, especialmente los blancos, de entre 18 y 29 años, que parecen estar explícitamente excluidos de ella. Muchos miembros de este grupo demográfico están experimentando grandes dificultades en términos de aislamiento creciente, descenso drástico de las tasas de participación universitaria (un importante indicador del apoyo a Trump), descenso de los niveles de éxito en las citas (online) y, como consecuencia, crisis de salud mental y tendencias suicidas. Estos factores, combinados con la percepción real o imaginaria, de que la política identitaria del Partido Demócrata ha abandonado por completo a los hombres; este partido, al igual que la izquierda en general, tilda la masculinidad de “tóxica” como tal. Creo que una cosa que ese partido debe hacer, al igual que la izquierda en su conjunto, es replantearse cómo puede involucrar de forma constructiva a los jóvenes heterosexuales (blancos).

Una forma de hacerlo es mostrarles que las normas masculinas predominantes no son buenas ni para la mayoría de los hombres ni para las mujeres. Pero esto debe ser algo más que simples eslóganes moralizantes, que son la moneda de cambio de las políticas de identidad. En mi opinión, la agenda woke existe y fue una catástrofe para la izquierda en la medida en que trató de deducir la política progresista a partir de ciertas formas de identidad, como la afro y la latina, con efectos catastróficos. El eslogan #BLM de abolir la policía, que ganó una increíble popularidad tras el asesinato de George Floyd, nunca fue muy popular entre la mayoría de los afroamericanos pobres y de clase trabajadora; las políticas liberales de inmigración y seguridad fronteriza no eran necesariamente populares entre los latinos, los asiáticos y otros inmigrantes recientes en Estados Unidos.

Por supuesto, esto no significa en absoluto que debamos abandonar estas reivindicaciones históricas de la izquierda. Lo que significa es que la política debería centrarse más en la pedagogía y la formación de la voluntad que en gritar consignas moralizantes como “¡Fronteras abiertas ya!”, “¡Abolición de la familia!”, “¡Abolición de la policía!”, etc., a los recalcitrantes, especialmente cuando estas consignas aumentan el miedo y la ansiedad. ¡El papel de la izquierda nunca debería ser ayudar a crear seguidores para la extrema derecha!

**[BBF & LFE]:** Una de las características de la época actual es la política de identidad, tema de su conferencia en la USP en 2024<sup>6</sup>. Usted destaca el carácter dialéctico de estas agendas: si bien las luchas por la justicia social lideradas por grupos históricamente marginados han desafiado la orientación universalista predominante en la izquierda, también han provocado una reacción global de la extrema derecha, que las culpa de las crecientes crisis socioeconómicas. ¿Cómo podemos interpretar críticamente estas políticas sin caer en lo que usted denomina la “industria académica y periodística”?

**[SG]:** La política de identidad es extremadamente complicada, contradictoria y, como hemos visto en las recientes elecciones estadounidenses, trascendental. En esta conferencia (una versión de mi conferencia conmemorativa de Gillian Rose de 2023) planteo la pregunta de si puede entenderse como una “dialéctica de la liberación” o lo que Rose denominó una “paradoja del empoderamiento”.

---

<sup>6</sup> En esa ocasión, el autor dio una conferencia en la FFLCH/USP titulada “Política de identidad: ¿dialéctica de la liberación o paradoja del empoderamiento?”.



La dialéctica de la liberación significa una lucha por emancipar las formas de diferencia o “no-identidad” históricamente oprimidas a través de luchas por el “reconocimiento” de la igualdad de valor, como en la famosa huelga de los trabajadores de limpieza de Memphis en febrero de 1968, durante la lucha por los derechos civiles, en la que los trabajadores negros de limpieza sostuvieron carteles con el sencillo pero poderoso lema “Soy un hombre”. La experiencia histórica de la esclavitud ha colocado a los africanos en una posición particularmente deshumanizada, y esto se refleja quizás con mayor claridad en el afropesimismo, que sostiene que la idea misma de “humanismo” no solo excluye a los africanos, sino que en realidad se fundamenta en su “muerte social” o inexistencia, en la medida en que fue el trabajo de los pueblos africanos esclavizados el que construyó las condiciones materiales para el humanismo desde el Renacimiento en adelante. Pero aquí es donde la política de identidad pasa de ser una dialéctica de emancipación a un discurso que parece absolutizar la diferencia y abraza un ethos de autovictimización en consonancia con la falsa idea del privilegio epistémico de los oprimidos, tal y como lo articula la “epistemología del punto de vista”. Esta última se basa en una lectura errónea de la noción temprana de Lukacs del “punto de vista del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*. Como nos ha recordado una vez más la historia reciente, los oprimidos no tienen tal privilegio y, a menudo, abrazan activamente su propia opresión identificándose con el agresor. Como dice Adorno en *Minima Moralia*, celebrar al “desfavorecido” es celebrar las condiciones que lo hacen así.

La paradoja del empoderamiento significa que las formas emancipadoras de identidad contienen una dimensión irreductiblemente autoritaria, perfectamente ejemplificada también por el afropesimismo, en la medida en que deben, hasta cierto punto, aplanar la diferencia o la pluralidad *dentro de estas mismas comunidades*. En otras palabras, existe una compulsión por ajustarse a una idea dominante de las implicaciones de la identidad, lo que puede ser percibido como opresivo por los inconformistas de estos grupos (los “parias conscientes” de Arendt). Sugiero que la política de identidad es profundamente ambivalente, ya que contiene ambos momentos.

La única forma de salir de este dilema es reformular el universalismo de la Ilustración, que insiste en algo así como una ruptura de la formulación hegeliana temprana de la totalidad. En oposición a su noción totalizadora de la “identidad de la identidad y la no-identidad”, es necesario insistir en la *no-identidad* de la identidad y la no-identidad. Siempre debe preservarse y mantenerse una brecha que resista la lógica de la subsunción, la dominación y la coacción. En otras palabras, se trata de una

especie de resistencia “anticolonial” a lo que Adorno denomina explícitamente la lógica subsuntiva inherente al “imperialismo del concepto”, que mencioné anteriormente.

En este argumento estoy profundamente influenciado por lo que mi maestro Ato Sekyi-Otu ha llamado un universalismo “de izquierda” o partisano, que entiendo que significa que, en contraste con el liberalismo, en el que la cuestión de los universales se resuelve en gran medida en un determinado orden institucional y constitucional de derechos, la relación entre lo universal y lo particular debe plantearse siempre de nuevo y renegociarse sobre la base de la historia y sus luchas. Parafraseando a Derrida, lo verdaderamente universal nunca se alcanza plenamente, sino que, al igual que la propia democracia, siempre está en el futuro, siempre “por venir”.

**[BBF & LFE]:** En los últimos años, la industria cultural ha incorporado de forma latente políticas de identidad, dando visibilidad a agendas y actores anteriormente marginados en el proceso cultural. Sin embargo, al mismo tiempo, se está intensificando la monopolización y la estandarización de los productos culturales dominantes. En algunos libros que ha editado<sup>7</sup>, la cultura aparece como un ámbito ineludible de la vida social para comprender las contradicciones del presente. Más allá de sus tendencias más regresivas, ¿existe algún potencial emancipador en la industria cultural contemporánea? ¿Cómo se podría ejercer la crítica a través de ella?

**[SG]:** Según Horkheimer y Adorno, la cultura ha sustituido a la apercepción trascendental kantiana desde mediados del siglo XX. Es la lente irreducible a través de la cual entendemos el mundo social y natural (en este sentido, muy cercana también a la noción fenomenológica de “enmarcado” de Heidegger). Pero la masificación y la estandarización han dado paso a una multiplicación asombrosamente infinita de la diferencia y la heterogeneidad, lo que puede resultar bastante engañoso, especialmente en el contexto del “posmodernismo”, que ha seducido a tantos académicos y escritores por lo demás astutos.

El brillante teórico literario y cultural, recientemente fallecido, Fredric Jameson, acertó al señalar que el posmodernismo no debía entenderse en sus propios términos, sino que era, más bien, la *lógica cultural* del capitalismo tardío. Por lo tanto, aquí

<sup>7</sup> Véanse (Gansesha/Hartle, 2018) y (Gandesha/Marino/Campbell, 2019).

debemos ser sensibles de nuevo a las transformaciones históricas, especialmente de las fuerzas productivas encarnadas en la tecnología digital. Es posible identificar ciertas configuraciones clave de la razón tecnológica en períodos históricos específicos que podemos identificar (como he argumentado con Johan Hartle) con ciertos conceptos maestros: el *fetichismo de la mercancía* bajo el capitalismo liberal (Marx), la *reificación* bajo el fordismo emergente (Lukács), el *espectáculo* (Debord) en el período de transición y, finalmente, el *algoritmo* dentro del orden mundial neoliberal digitalmente mediado.

En cuanto al contenido, vemos una representación más inclusiva de las identidades de grupos hasta ahora excluidos dentro de Occidente en sentido amplio, así como una mayor apreciación de, digamos, las industrias culturales que se encuentran más allá de Occidente, como Bollywood, Corea del Sur, Irán, etc. Sin embargo, en general, la crítica de la industria cultural en *Dialéctica de la Ilustración* sigue vigente en la medida en que la cultura mercantilizada encarna la lógica del equivalente general, la cual es una lógica que transforma la cualidad en cantidad, es decir, la forma de valor desempeña el papel de manifestar y reforzar, en lugar de cuestionar, identidades particulares.

En otras palabras, las industrias culturales cierran fundamentalmente la posibilidad de la experiencia porque la experiencia, en sentido enfático, sigue siendo singular, corpórea y cualitativa y, por lo tanto, en última instancia, se resiste a la lógica de la cuantificación y, con ello, a la de la identificación. ¿Cómo se podría transformar una experiencia intensa de música, de arte plástico o visual en métricas o precios? El arte genuino abre exigencias experienciales al sujeto y dicha experiencia realmente afecta o provoca una crisis en la identidad y en el comportamiento habitual del sujeto. Adorno llama a esto “estremecimiento” (*Erschütterung*).

La experiencia estética hace que lo extraordinario choque contra lo rutinario y ordinario y lo perturbe. Por eso el poder del arte, su “*shock* de lo nuevo”, suele generar las respuestas más violentas. Es porque las personas están casi patológicamente apegadas a la rutina y a lo ordinario y se sienten perturbadas cuando se socavan estos patrones. Pensemos, por ejemplo, en la acogida que tuvo *Impresión, sol naciente*, de Monet, en 1872; la producción de Diaghilev de *La consagración de la primavera* de Stravinsky, en 1913; *Fuente*, de Duchamp, en 1917; o, casi sesenta años después, *God Save the Queen*, de los Sex Pistols. Lo que a menudo se olvida es que el concierto de París tuvo lugar el 29 de mayo, y casi exactamente dos meses antes, en Viena, tuvo lugar el llamado *Skandalkonzert*, en el que se interpretaron obras de

Webern, Schoenberg, Berg y Mahler. Este concierto fue abandonado tras los disturbios del público, que se sintió horrorizado por el expresionismo y el experimentalismo de las interpretaciones. Curiosamente, ambos escándalos violentos involucraron a los dos protagonistas principales de la *Filosofía de la nueva música* de Adorno, publicada en 1949. Lo que estos acontecimientos indicaban era algo ya sabido por Pitágoras y Platón: el inmenso poder del arte, en particular de la música, para moldear, deformar y transformar el mundo. Por eso el arte puede tener implicaciones y efectos profundamente revolucionarios, aunque solo sea por un breve momento, en una época de reificación casi total.

Pero, más allá de su capacidad de provocar, para Adorno existe una importante dialéctica inherente a lo que él denomina el desarrollo de las “fuerzas estéticas de producción”: que el propio desarrollo de las formas y técnicas artísticas va en contra del desarrollo de las fuerzas sociales de producción. Mientras que estas últimas cierran la experiencia, las primeras mantienen abierta la posibilidad de expresar el sufrimiento individual y social precisamente debido a la naturaleza reificada y autónoma de la producción estética, que es, en sí misma, una función de la modernidad capitalista. En la obra de arte autónoma y modernista se encuentra una protesta y una forma de resistencia contra el proceso de modernización capitalista que transforma todo en un medio para alcanzar algún otro fin más allá de sí mismo. En su encarnación del propósito autodeterminado (la “finalidad sin fin” de Kant), la obra de arte despliega una forma vital de resistencia. Aquí, el modernismo representa una especie de polémica contra la modernización (capitalista) en interés de la modernidad o la libertad positiva (autonomía).

Pero esto es lo que hace que el arte sea tan rebelde y peligroso. También explica por qué, en una era de políticas identitarias con propensión a cancelar formas culturales consideradas insuficientemente deferentes y serviles con las ideas predominantes de lo que es adecuado, los museos, galerías, editoriales, estudios cinematográficos y plataformas masivas como Netflix y Amazon deben estar siempre en guardia contra las multitudes bienintencionadas, aunque profundamente destructivas, que claman por algo llamado “justicia social”. No solo hemos visto esto en relación con los auto-denominados movimientos de justicia social que apuntan a representaciones supuestamente sexistas, racistas, homófobas y transfobas, sino también en la cancelación de artistas e intérpretes rusos contrarios a Putin, así como de escritores del siglo XIX por el simple hecho de ser rusos. Pero nada se puede comparar realmente con la reciente cancelación de periodistas, escritores, académicos y artistas que son palestinos

o que participen en actividades de solidaridad con Palestina. Uno de los ejemplos más ridículos fue el de la comisaria federal alemana de Cultura, Claudia Roth, miembro del Partido Verde, que respondió a la controversia que estalló en torno a una película coproducida por Israel y Palestina, *No Other Land*, diciendo que ella solo aplaudía al israelí Yuval Abraham, y no al palestino Basel Adra, cuando ambos subieron al escenario para recibir el premio.

**[BBF & LFE]:** Otro tema destacado en su obra es el colonialismo<sup>8</sup>. Usted identifica una relación íntima entre el colonialismo y el ciclo actual de gobiernos autoritarios, que implica una especie de actualización de las políticas y acciones extractivistas. ¿Cuáles son los pilares de esta relación?

**[SG]:** Bueno, habiendo crecido en un estado colonialista como Canadá, en última instancia es imposible ignorar la importancia del problema del extractivismo. Cuando era niño, me cuidaba una mujer que había adoptado a dos niños indígenas víctimas de la llamada “Redada de los años 60” (*Sixties Scoop*), niños que fueron separados por la fuerza de sus padres para ser criados por familias blancas. Esto era parte del proyecto asimilacionista del Estado, que tenía como fin de extinguir los derechos de las Primeras Naciones sobre sus tierras. Esto se sumaba, por supuesto, a la larga e infame historia de las Escuelas residenciales indígenas, en las que miles de niños indígenas sufrieron abusos sexuales y físicos, y a menudo murieron como resultado de omisión o comisión. Es muy buen ejemplo, creo, de los efectos violentos y exterminadores del pensamiento identitario, por otra parte.

El capitalismo industrial se basa, por supuesto, fundamentalmente en una cierta forma de extractivismo, a saber, la extracción de plusvalía de aquellos que están separados de los medios de producción y que no tienen otra forma de sobrevivir que vender su capacidad de trabajo, su “fuerza de trabajo”, a los propietarios del capital. Esta fuerza de trabajo, por supuesto, depende de una forma ampliamente ocultada de trabajo de reproducción social, como nos recuerdan las feministas marxistas. Este trabajo se hizo rápidamente visible, al menos durante un breve instante, durante la pandemia, y luego desapareció con la misma rapidez.

Históricamente, Canadá ha tenido una base industrial muy débil y, por lo tanto, ha tenido que depender menos de la explotación laboral que de la extracción de recursos naturales (lo que el economista político canadiense Harold Innis denominó

---

<sup>8</sup> Por ejemplo (Gandesha, 2020c).

“economía de productos básicos”) de la tierra. Para acceder a estos valiosos recursos, el Estado ha tenido que pisotear, a menudo de forma violenta, los derechos de los indígenas, y lo ha hecho principalmente mediante estrategias de exterminio, asimilación e incorporación a través de la legislación (la Ley Indígena), que creó los Consejos de Bandas Indígenas que, en la medida en que han sido creados por el Estado, tienden, como es lógico, a cumplir sus órdenes en lo que respecta a grandes proyectos de desarrollo, a menudo perjudiciales para el medio ambiente, sin el consentimiento libre, previo e informado que constituye el núcleo de la UNDRIP (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada en 2007).

Hemos visto una situación de este tipo, por ejemplo, en la parte norte de la provincia más occidental de Canadá, en la que vivo, llamada Columbia Británica (¡el legado colonial está inscrito en el propio nombre!), en la que los líderes tradicionales del pueblo Wet'suwet'en se han opuesto al proyecto del gasoducto costero que atraviesa su territorio ancestral, mientras que varios consejos de bandas lo han firmado cínicamente.

El extractivismo se encuentra en el corazón mismo del Estado canadiense y es, por así decirlo, una cuestión bipartidista. El centro-izquierda es simplemente un poco más ambivalente, culpable y apologético al respecto y, en mi opinión, ¡hipócrita! Nuestro partido nominalmente socialdemócrata, el Nuevo Partido Democrático (NDP), muy similar al Nuevo Laborismo del Reino Unido, por un lado, reconoce el título indígena sobre Haida Gwaii (antes Islas de la Reina Carlota), una constelación de islas de impresionante belleza en el noroeste de la provincia, y también ha firmado formalmente la UNDRIP, pero, por otro lado, ha empleado agresivamente una orden judicial para expulsar a los ancianos, mujeres y niños de sus tierras de forma bastante violenta para llevar a cabo un proyecto de oleoducto, así como para construir una enorme y destructiva presa en el río Peace (el proyecto *Site C Dam*).

Por supuesto, no soy un experto en derecho, pero esto parece ir en contra de las recientes decisiones del Tribunal Supremo de Canadá, que reconocen los derechos indígenas conferidos a las estructuras de gobierno tradicionales. También viola el orden basado en normas que Canadá quiere defender, pero que olvida cuando le conviene, por ejemplo, en el caso de la violación flagrante por parte de Israel del derecho internacional y de los derechos humanos básicos de los palestinos, a quienes considera colectivamente responsables del 7 de octubre.

El verdadero rostro autoritario del Estado canadiense quedó al descubierto con el gobierno del entonces líder conservador Stephen Harper (2011-2015), que pretendía convertir a Canadá en lo que él denominaba la próxima “superpotencia energética mundial”. Vale la pena detenerse en esto precisamente porque en este periodo de cuatro años se puede encontrar un anticipo del autoritarismo de Trump, Bolsonaro y otros aspirantes a autoritarios y dictadores (por cierto, Harper sigue manteniendo una estrecha relación con el primer ministro húngaro, Viktor Orbán). Los ataques a la independencia de los científicos climáticos del Gobierno, los bibliotecarios, el poder judicial, el recorte del derecho a voto de los pobres y la defensa de una ciudadanía de primera y segunda clase, entre otros, fueron característicos del régimen de Harper. A la luz de las medidas recientemente anunciadas para eliminar las ciencias sociales de ciertas universidades estadounidenses, cabe recordar la advertencia de Harper contra la “sociología comprometida” en el contexto de un informe sobre los delitos violentos que afectan a las comunidades indígenas. Canadá estaba, en muchos sentidos, “a la vanguardia”, como se dice. Es importante mencionar que fue contra el Gobierno de Harper contra el que se produjo una movilización indígena masiva llamada “Idle No More” (No más inactividad), que, a su vez, desencadenó una extraordinaria ola de “resurgimiento indígena” que parece fortalecerse cada año.

Así pues, el país que a menudo se considera en el extranjero como el modelo de “democracia multicultural” ha sido y sigue siendo una incubadora de ideas, políticas y prácticas –tanto mayoritarias como marginales– de extrema derecha. Esto puede atribuirse directamente al carácter colonialista del país. Gran parte de mi interés se debe a mi dirección del Instituto de Humanidades de la SFU, que se remonta a 2010. De hecho, uno de los logros de los que más orgulloso me siento es haber dirigido la organización de una gran y, en mi opinión, bastante impactante conferencia sobre la naturaleza del extractivismo, llamada “State of Extraction”, en la que participaron personas de América del Norte, América Central, América del Sur y África (Ion Delsol, 2015).

**[BBF & LFE]:** Desde la primera generación de la teoría crítica y el marxismo, el avance tecnológico siempre ha sido un tema fundamental. En (Gandesh, 2004b) exploras cómo Herbert Marcuse y Jürgen Habermas abordaron, de maneras distintas, la aparente aporía insoluble de la tecnología: mientras que el avance tecnológico hace cada vez más irracional e innecesario el sufrimiento social actual, los intereses económicos se oponen a la disolución de ese mismo sufri-

miento. En los últimos años, hemos sido testigos de avances significativos en la inteligencia artificial. En este contexto, ¿qué retos plantea la IA desde una perspectiva crítica? ¿Qué hay de nuevo y, al mismo tiempo, qué sigue siendo igual?

[SG]: Hay algo cualitativo en las innovaciones que vemos en el aprendizaje automático, la robótica y la inteligencia artificial que, como he mencionado antes, podría subsumirse en la cristalización de la razón tecnológica en el concepto de *algoritmo*. Creo que lo que está en juego es una cierta imaginaria prometeica; y es que la tecnología siempre se ha visto como algo que ha ayudado a los seres humanos a desafiar los poderes de los dioses (la representación de la naturaleza sensible en forma antropomorfizada). En este sentido, la tecnología siempre se ha entendido como una especie de prótesis, una forma que, al tiempo que ayuda al animal humano a conquistar la naturaleza, también ha permitido a los hombres dominar a otros hombres y, sobre todo, a las mujeres, por supuesto. Esto se plasma, como señalan Horkheimer y Adorno, en la astucia de Ulises, una forma primigenia del pensamiento tecnológico, y es precisamente esto lo que le permite escapar de la muerte burlando y dominando a las fuerzas femeninas, alegorizadas por las encantadoras y seductoras sirenas. Y al regresar a su hogar en Ítaca, por supuesto, la violencia que ejerce sobre las sirvientas de Penélope parece excesivamente cruel y profundamente injusta. Pero así es como se mantiene el orden fijo de las relaciones de propiedad dentro del orden patriarcal.

Sin embargo, me parece que lo que augura la inteligencia artificial es la obsolescencia de la propia especie humana. Una vez la potencia de la CPU aumente hasta el punto en que los ordenadores puedan diseñar ordenadores aún más potentes que los humanos no puedan comprender y, por lo tanto, controlar (la noción de Ray Kurzweil de la “Gran Singularidad”), las implicaciones podrían ser bastante catastróficas. Esto recuerda la tragedia del *Fausto* de Goethe, que invoca fuerzas demoníacas que rápidamente escapan a su control y destruyen todo lo que le es querido. O el *Frankenstein* de Mary Shelley, subtítulo “Un Prometeo moderno”, en el que el doctor homónimo es finalmente perseguido y asesinado por su propia creación.

Pero, en otro nivel, significa reflexionar sobre lo que es ser humano en la era de la IA, y he discutido con mis alumnos que existe una diferencia clave entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana. Kurzweil cree que la Gran Singularidad conducirá a la posibilidad de la inmortalidad humana. Pero esto precisamente ya no es un futuro *humano*, en la medida en que ser *humano* es ser moral, ser finito, convivir con las propias capacidades y limitaciones cognitivas y físicas. El aprendizaje



basado en máquinas y la IA se basan en la eliminación progresiva de fallos. La inteligencia humana encarnada, por el contrario, se basa fundamentalmente en los errores. “Errar es humano”, como nos recuerda Alexander Pope. De hecho, la condición de posibilidad de nuestra especie y de todas las demás es un proceso evolutivo impulsado por mutaciones genéticas. ¿No es tal mutación una suerte de fallo o error productivo en la transmisión de información, que es el propósito del gen?

Y la búsqueda humana del conocimiento, como ha descubierto el psicoanálisis, es inseparable del amor, el deseo y la pasión, que en cierto modo son infinitos, es decir, solo pueden saciarse o apaciguarse en el momento de la muerte. Las preguntas cruciales, por lo tanto, son: ¿Pueden las máquinas desear? ¿Pueden amar? ¿Pueden sentir compasión? (Una pregunta clave planteada por la profética película de Ridley Scott de 1982, *Blade Runner*). ¿Están las máquinas impulsadas, como nosotros los humanos, a reproducir su especie por medio del amor, del deseo, de la pasión, ocasionalmente por la violencia y, por lo tanto, fundamentalmente, por los errores de lógica y razonamiento y, en última instancia, por la locura? Después de todo, ¿no es un acto de locura formar una familia, tener hijos, en medio de la crisis ecológica que vivimos hoy en día?

*Traducción del inglés: Jonas Casado Etxeberria*

## REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor (1963). “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?” En *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, Theodor (1967). “Pädagogik nach Auschwitz” en *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg.
- ION DELSOL (Canal). (2015, abril 10). *Chris Williams speaks at the "State of Extraction Conference" in Vancouver, Canada on March 28, 2015 – 3-minute highlights* [Video]. YouTube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=u59VR3mPJmY>
- GANDESHA, Samir. (2004a). “Leaving home: On Adorno and Heidegger”. En Thomas Huhn (Ed.), *The Cambridge companion to Adorno* (pp. 101–128). Cambridge: Cambridge University Press.
- GANDESHA, Samir. (2004). Marcuse, Habermas and the critique of technology. In J. ABROMEIT & W. M. COBB (Eds.), *Herbert Marcuse: A critical reader* (pp. 188–208). New York, NY: Routledge.

- GANDESHA, Samir/HARTLE, Johan. (2017). Three logics of the aesthetic in Marx. In S. Gandesha & J. Hartle (Eds.), *Aesthetic Marx* (pp. 3–22). London, UK: Bloomsbury Press.
- GANDESHA, Samir. (2018). “Identifying with the aggressor”: From the authoritarian to neoliberal personality. *Constellations*, 25(1), 147–164.
- GANDESHA, Samir/MARINO, Stefano/CAMPBELL, Colin (Eds.). (2019). *Adorno and popular culture*. Mimesis Press.
- GANDESHA, Samir (Ed.). (2020a). *Spectres of fascism: Historical, theoretical and international perspectives*. Pluto Books.
- GANDESHA, Samir. (2020b). Espectros do fascismo, ou “sujeitos abandonados”. *Revista Rosa*, 2(3). São Paulo/SP, Brasil. <https://revistarosa.com>
- GANDESHA, Samir. (2020c, 1 de febrero). *Canada’s battle against First Nations shows slide toward authoritarianism*. Truthout. <https://truthout.org/articles/canadas-battle-against-first-nations-shows-slide-toward-authoritarianism/>
- GANDESHA, Samir. (2021, 15 de febrero). *Kamala Harris, Angela Davis, and the US’s failed revolution*. openDemocracy. <https://www.opendemocracy.net/en/kamala-angela-and-failed-revolution/>
- JAMAL, Hebh. (2023, 4 de abril). *Germany’s anti-Palestinian censorship turns on Jews*. +972 Magazine. <https://www.972mag.com/german-jews-antizionism-censorship/>
- NORMATIVE ORDERS. (2023, 13 de noviembre). “Principles of solidarity. A statement”. <https://normativeorders.net/en/news/principles-of-solidarity-a-statement/>
- PARKER, Jessica. (2024, 20 de enero). *AfD: Germans float ban on elected far-right party after scandal*. BBC. <https://www.bbc.com/news/world-europe-68029232>
- RENSMANN, Lars/GANDESHA, Samir (2012). *Adorno and Arendt: Political and Philosophical Investigations*. California: Stanford University Press.
- THE CLASH. (1979). *Clampdown*. En *London calling* [Canción]. CBS Records.