

Constelaciones

REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA

ISSN 2172-9506

Vol. 15 (2023)

“Ideas en su lugar”: Situando la teoría crítica en el sistema mundial

Coordinadora:
Dr. Silvia L. López
(Carleton College - Northfield, Minnesota)

Sumario

Nota editorial 1-3

Artículos

A construção estética do Brasil e seus colapsos: crítica, impasse e modernismos nacionais 4-31
VLADIMIR SAFATLE

Especulaciones sobre una vanguardia del Tercer Mundo 32-48
KEYA GANGULY

Lo abstracto, lo concreto y el trabajo de la novela 49-75
EMILIO SAURI

La acumulación primitiva de frankfurtianismo: breves noticias sobre la teoría crítica brasileña 76-103
PEDRO ROCHA DE OLIVEIRA

A teoria crítica de Roberto Schwarz: uma introdução 104-135
RENATO FRANCO

Roberto Schwarz: sobre cinema e sociedade 136-157
ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

A mudança na trajetória intelectual de Paulo Arantes a partir do ensaio As ideias fora do lugar de Roberto Schwarz 158-185
NATALIA RODRIGUES

De um lado como do outro. Paulo Arantes: guerra, fronteiras e o fim da história 186-204
FREDERICO LYRA DE CARVALHO

Indiferencia estructural y democracia señorial: la teoría crítica de Gabriel Cohn 205-219
RICARDO PAGLIUSO REGATIERI

Traducir las aporías de lo moderno: la Escuela de Frankfurt y la Argentina 220-250
LUIS IGNACIO GARCÍA

“El último dinosaurio europeo”. El concepto de fósil desde la perspectiva de una historia natural del capitalismo en Walter Benjamin 251-282
ERNESTO ROMÁN

Adorno y el desmoronamiento de los materiales estéticos. Lenguaje, territorio, cuerpo y neovanguardias 283-314
MANUEL MOLINA

Contribución especial

Recapitulación – Recapitulação 315-320
ROBERTO SCHWARZ

Intervenciones

Ideología 321-339
FABIO AKCELRUD DURÃO

Desigual y combinado: la reinterpretación de la dialéctica en la teoría crítica brasileña 340-362
GIOVANNI ZANOTTI

La explosión de lo no-contemporáneo. Conversando acerca de la extrema derecha, el fascismo actual, Ernst Bloch y la necesidad de un marxismo descolonizante 363-384
BEAT DIETSCHY - ANA C. DINERSTEIN

Para pensar o bolsonarismo: mobilização política e estratégias de linguagem 385-401
DOUGLAS GARCIA ALVES JÚNIOR

La pandemia en la crisis fundamental del capital: inflación global, el estallido de la más reciente burbuja financiera mundial y la desintegración en la particularidad de Brasil bajo la administración de Bolsonaro 402-465
FÁBIO PITTA - ALLAN SILVA

La otra cara de la teoría crítica hoy: Bolívar Echeverría. reflexiones alrededor de la necesidad, deseabilidad y posibilidad de una Teoría Crítica desde las Américas 466-495
STEFAN GANDLER

Walter Benjamin y León Trotski 496-511
HELMUT DAHMER

Lo sublime fuera de lugar. Colonialidad, modernidad periférica y crítica en las prácticas estéticas de la Compañía de Jesús en la Nueva España en el siglo XVIII 512-536
RICARDO ROQUE BALDOVINOS

Affect, Sociology, Index, and Other Critical Evasions 537-551
NICHOLAS BROWN

Notas Críticas

Illuminating Paths With Whispers of Dissent. Ulrich Sonnemann's Overlooked Contribution to Critical Theory 552-564
MARTIN METTIN

Traslaciones

La fractura brasileña del mundo: visiones desde el laboratorio brasileño de la globalización 565-622
PAULO ARANTES

Entrevistas

El otro sentido. Una teoría crítica en la periferia del capitalismo. Entrevista con Paulo Arantes 623-639
FREDERICO LYRA

La teoría crítica duele cuando toca el nervio. Entrevista a Christoph Türcke 640-662
SVEN KRAMER - GERHARD SCHWEPPENHÄUSER - DIRK STEDEROTH

Reseñas

Stephanie GRAF: *Como el papel secante con la tinta. La teología inversa de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*, México: Gedisa-Universidad Autónoma Metropolitana, 2022, 332 págs.
ERNESTO CABRERA GARCÍA

Søren MAU: *Compulsión muda. Una teoría marxista del poder económico del capital*. Madrid: Ediciones Extáticas, 2023, 454 págs.
PABLO FUSTER GONZÁLEZ

Duy Lap NGUYEN: *Walter Benjamin and the Critique of Political Economy: A New Historical Materialism*, Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2022, 291 págs.
IAAN REYNOLDS

Leo ROEPERT: *Die konformistische Revolte. Zur Mythologie des Rechtspopulismus*, Bielefeld: Transcript, 2022, 256 págs.
DANIEL BARRETO

Isaak I. RUBIN: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Editorial Marat, Buenos Aires, 2022, 466 págs.
GUILLERMO HERNÁNDEZ PORRAS

- Eric John RUSSELL: *Spectacular Logic in Hegel and Debord: Why Everything is as it Seems*, Nueva York: Bloomsbury, 2021, 272 págs. 704-708
CARSON WELCH
- Hendrik WALLAT: *Dyspraxia. Kritische Theorie im Sog der Negativität*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2023, 415 págs. 709-725
JOSÉ A. ZAMORA

“Ideas en su lugar”: Situando la teoría crítica en el sistema mundial

Coordinadora:
Dr. Silvia L. López
(Carleton College - Northfield, Minnesota)

RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE / ABSTRACTS AND KEYWORDS

VLADIMIR SAFATLE

A construção estética do Brasil e seus colapsos: crítica, impasse e modernismos nacionais

A construção nacional do Brasil tem, como um de seus eixos fundamentais, o uso da modernização estética como força de redefinição do espaço, do tempo e do território. Tal construção estética tem três matrizes, três modernismos que se articulam em uma relação complexa de conflito: o modernismo arquitetônico como modernização nacional organizada no interior das perspectivas conciliatórias do estado populista, o modernismo que tenta conciliar aspirações estéticas e a formação monopolista da indústria cultural e o “modernismo sombrio” que encontramos no integralismo. Tais matrizes, de certa forma, ainda orientam nosso horizonte de expectativas sociais ou a atrofia dele. O pensamento crítico nacional é dependente da produtividade estética e de seus limites. Ele conseguirá encontrar novas figuras críticas quando o país enfim for capaz de assumir para si o projeto de uma estética consequente da irreconciliação.

Palabras clave: Brasil, modernização estética, estado populista, desenvolvimentismo, modernismo, arquitetura, pacto antropofágico, tropicalismo, modernismo sombrio.

The Aesthetic Construction of Brazil and its Collapses: Critique, Impasse and National Modernisms

One of the fundamental axes of Brazil's national construction is the use of aesthetic modernisation as a force for the redefinition of space, time and territory. This aesthetic construction has three matrixes, three modernisms that are articulated in a complex relationship of conflict: architectural modernism as national modernisation organised within the conciliatory perspectives of the populist state, the modernism that attempts to reconcile aesthetic aspirations and the monopolistic formation of the culture industry, and the "dark modernism" that we find in integralism. Such matrixes, in a way, still guide our horizon of social expectations or its atrophy. National critical thinking depends on aesthetic productivity and its limits. It will only succeed in finding new critical figures when the country is finally able to assume for itself the project of a consistent aesthetics of irreconciliation.

Keywords: Brazil, aesthetic modernisation, populist state, developmentalism, modernism, architecture, anthropophagic pact, tropicalism, dark modernism.

KEYA GANGULY

Especulaciones sobre una vanguardia del tercer mundo

Si bien hay quienes sostienen que las vanguardias europeas del siglo XX tomaron sus pautas de fuentes ajenas a Europa (Brecht y el haiku, Picasso y África, o Eisenstein y México, por ejemplo), la posibilidad de una vanguardia del “Tercer Mundo” como tal no encuentra apoyo en los escritos de Theodor Adorno sobre teoría estética ni, para el caso, en las discusiones de Roberto Schwarz sobre estética. Pero, ¿existe una perspectiva dialéctica desde la que se pueda defender la relevancia de la vanguardia como configuración estética y política relevante para el Tercer Mundo? En el espacio totalmente distinto de una lectura de Hegel, Adorno (1962) nos da de hecho los lineamientos para tal argumentación con la figura de skoteinos, u oscuridad, lo ininteligible, lo oscuro – que es tarea de la crítica eliminar. La importante asunción de Schwarz de los temas de Adorno gira sugerentemente en torno a

Speculations on a Third World Avantgarde

If there are those who argue that the European avant-gardes of the twentieth century took their leads from sources outside Europe (Brecht and haiku, Picasso and Africa, or Eisenstein and Mexico, for example), the possibility of a ‘Third-World’ avantgarde as such does not find support in Theodor Adorno’s writings on aesthetic theory or, for that matter, in Roberto Schwarz’s discussions of aesthetics. But is there a dialectical perspective from which one might argue for the relevance of the avant-garde as an aesthetic and political configuration relevant to the Third World? In the entirely different space of a reading of Hegel, Adorno (1962) in fact gives us the lineaments for such an argument with the figure of skoteinos, or darkness, the unintelligible, obscurity—which it is the task of criticism to eliminate. Schwarz’s important take-up of Adorno’s themes suggestively circle around the “highs and lows” of

los “altos y bajos” de la experimentación estética autoconsciente en lugares como Brasil, aunque la tarea de este ensayo consistirá en ampliar las premisas de Schwarz para pensar en el papel que desempeña la experimentación en el retorno de la vanguardia a su misión constitutiva de devolver la vida al arte, una misión que sugiero que sólo es discernible finalmente cuando el ideal de vanguardia deja atrás sus vinculaciones modernistas.

Palabras clave: Brecht, Upal Dutt, vanguardias periféricas, experimentación, realismo.

self-conscious aesthetic experimentation in places like Brazil, though the task of this essay will be to expand Schwarz’s premises in order to think about the role that experimentation plays in returning the avantgarde to its constitutive mission of bringing art back to life, a mission that I suggest is finally discernible only when the ideal of the avantgarde leaves its modernist entailments behind.

Keywords: Brecht, Upal Dutt, peripheral avant-gardes, experimentation, realism.

EMILIO SAURI

Lo abstracto, lo concreto y el trabajo de la novela

¿Qué puede significar concebir una obra de arte no como un simple espejo de la sociedad, sino como un medio para visualizar las funciones abstractas que hacen que la sociedad se vea del modo en que se vea? ¿Y qué puede decirnos esto sobre el potencial social, político y artístico de la novela hoy en día? Plantear estas preguntas, por supuesto, es suponer que la sociedad existe y que las obras de arte siguen siendo posibles en una situación en la que ninguna de estas afirmaciones es evidente, como sugieren las recientes tendencias de los estudios literarios asociadas a la “post-crítica”. Sin embargo, es esta situación la que tanto el novelista Yuri Herrera como el fotógrafo Alejandro Cartagena pretenden abordar en el contexto de México, donde la identificación prácticamente sin fisuras del desarrollo con el libre mercado por parte del neoliberalismo ha precipitado la sensación de un presente del que el futuro prácticamente se ha desvanecido. En lugar de limitarse a reflejar este estado de cosas, Herrera ofrece una idea de cómo la novela contemporánea se aleja de esta perspectiva, retomando una versión del problema que la fotografía de Cartagena intenta resolver de forma similar, a saber, cómo hacer visible lo abstracto en lo concreto.

Palabras clave: Forma de la novela, mediación, lo abstracto en lo concreto, Yuri Herrera, Alejandro Cartagena.

The Abstract, the Concrete, and the Labor of the Novel

What might it mean to conceive of a work of art not simply as a mirror held up to society but as a means to visualize the abstract functions that make society look the way it does? And what can this tell us about the novel’s social, political, and artistic potential today? To raise these questions, of course, is to presume that society exists and that works of art are still possible in a situation in which neither of these claims is self-evident, as suggested by recent tendencies within literary studies associated with “postcritique.” Nevertheless, it is this situation that the novelist Yuri Herrera and the photographer Alejandro Cartagena both aim to address within the context of Mexico, where neoliberalism’s virtually seamless identification of development with the free market has precipitated the sense of a present from which the future has all but vanished. Rather than merely reflect this state of affairs, Herrera offers a sense of how the contemporary novel departs from this perspective, by taking up a version of the problem that Cartagena’s photography similarly attempts to resolve—namely, how to make visible the abstract in the concrete.

Keywords: form of the novel, mediation, the abstract in the concrete, Yuri Herrera, Alejandro Cartagena.

PEDRO ROCHA DE OLIVEIRA

La acumulación primitiva de frankfurtianismo: breves noticias sobre la teoría crítica brasileña

Este trabajo presenta la apropiación del pensamiento frankfurtiano por Paulo Arantes y Roberto Schwarz como respuesta a problemas de interpretación de la experiencia nacional cuya comprensión exige una contextualización en el marco general del desarrollo del capitalismo, así como una perspectiva de crítica radical de la sociedad burguesa. Este enfoque parte de las primeras recepciones de la Teoría Crítica en Brasil, en los años 60, en la época del golpe militar, y en los años 70, en la época de la llamada “reapertura democrática”. En ambos momentos, la negativa de la prescripción soviética a aliarse con la burguesía nacional llevó a ciertos intelectuales a revisar las categorías del marxismo ortodoxo, buscando inspiración en la crítica de la modernización burguesa esbozada por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Además, el concepto marxiano de acumulación primitiva de capital desempeñó un papel fundamental a la hora de subrayar la continuidad entre la violencia colonial en los albores de la historia brasileña y la tardía

The Primitive Accumulation of Frankfurtianism: Notice on Brazilian Critical Theory

This essay presents the appropriation of second-generation Frankfurtian thought by Paulo Arantes and Roberto Schwarz, two Brazilian contemporary authors, as a response to national problems whose understanding demands a contextualisation within the general picture of the development of capitalism, as well as a perspective of radical critique of bourgeois society. This approach develops from the first receptions of Critical Theory in Brazil in the early 1960’s and late 1970’s, when military dictatorship and so-called ‘democratic reopening’ forced the Left either to accept the alliance with the national bourgeoisie prescribed by Soviet policy or to revise the categories of orthodox Marxism so as to insist on a radical critique of capitalism. In both moments, leftist intellectuals who chose the second path turned to the Frankfurt School’s critique of bourgeois modernization for inspiration. The Marxian notion of the Primitive Accumulation of Capital was also explored in order to emphasize the seamless continuity between colonial violence, in the beginning of

entrada del país en el capitalismo mundial. La generación de Schwarz y Arantes vio esa continuidad no como algo accidental y excepcional, sino como un ejemplo de lo que en la sociedad burguesa es la regla, esclareciendo la imagen de una precaria modernización brasileña que no era un proceso inacabado, sino completo en su misma precariedad: la miserable integración del país en la división internacional del trabajo. Por otro lado, ciertas especificidades de esa integración, en la medida en que aparecen como algo más que un accidente brasileño, pueden ampliarse para contribuir a un diagnóstico del capitalismo en su conjunto. Schwarz desarrolla esta problemática a través de una interpretación de la obra literaria de Machado de Assis, en la que la élite brasileña del siglo XIX, al mismo tiempo esclavista y liberal, ejemplifica la compatibilidad entre las luces europeas y la brutalidad colonial, funcionando como clave para comprender las limitaciones y promesas de la civilización burguesa.

Palabras clave: Roberto Schwarz, Paulo Arantes, teoría crítica, Brasil.

Brazilian history, and the country's late entrance in world capitalism. Schwarz's and Arantes's generation perceived that continuity, not as something accidental and exceptional, but as an example of what, in bourgeois civilization, was the rule, and therefore Brazilian modernization appeared not as a still-unfinished process, but as a necessarily precarious and complete event: the country's miserable integration within international division of labour. On the other hand, certain specificities of that integration, insofar as they appear as more than a Brazilian accident, can be expanded so as to contribute to a diagnosis of capitalism as a whole. Schwarz develops this problematic through an interpretation of the literary work of Machado de Assis. In it, the Brazilian elite of the 1800's – at once pro-slavery and liberal, and thus exemplifying the compatibility between European *lumières* and colonial brutality – functions as a key to understanding the limitations of the promises of bourgeois civilization.

Keywords: Roberto Schwarz, Paulo Arantes, critical theory, Brazil.

RENATO FRANCO

A teoria crítica de Roberto Schwarz: uma introdução

O ensaio apresenta uma introdução, em que é situada a formação intelectual de Roberto Schwarz no início da década de 1960, sendo destacada a influência de Theodor Adorno, de Antonio Candido e do grupo de estudos sobre Marx (I); em seguida, são examinadas as principais ideias e aspectos metodológicos elaboradas no chamado Seminário de Marx e posteriormente assumidas por Schwarz, dentre as quais se destacam a) nova concepção dialética sobre o progresso; b) a análise dialética da relação entre o Brasil e o cenário internacional, em que os termos se esclarecem respectivamente; c) a formação do capitalismo no Brasil apresentaria uma singularidade, não repetindo a história dos países desenvolvidos, entre outras ideias (II). Do mesmo modo, é examinada a seguir a concepção de forma literária formulada por Antonio Candido, a qual seria rigorosamente assumida por Schwarz (III, IV). O próximo item (V) analisa parte da produção intelectual de Schwarz, destacando sua análise da obra de Machado de Assis, que é desenvolvida com o intuito de esclarecer a relação entre forma literária e processo social, ao mesmo tempo em que o processo literário brasileiro é entendido em relação ao presente do capitalismo globalmente considerado; nesse movimento, é também configurado criticamente o sentido do golpe civil-militar imposto ao país em 1964. Em seguida (item VI) são analisados vários ensaios de Schwarz a fim de destacar as implicações e alcance de sua concepção do processo literário; finalmente, são destacadas suas análises sobre o processo social e cultural do país, notadamente o período marcado pelo nacional-desenvolvimentismo, que teria sido interrompido bruscamente em 1964; na sequência (VII) é analisado o ensaio "Fim de século", no qual Schwarz elabora uma interpretação sobre o período inaugurado com o fim do referido nacional-desenvolvimentismo, que seria marcado por uma lógica unificada do movimento do capital no plano global, mas que incidiria nos países de industrialização retardatária de modo a provocar o aparecimento de uma lógica de desagregação social. Por fim, são referidas algumas das obras literárias ou filmicas que elaboraram criticamente semelhante situação.

The Critical Theory of Roberto Schwarz: An Introduction

The essay presents an introduction, in which the intellectual formation of Roberto Schwarz in the early 1960s is located, highlighting the influence of Theodor Adorno, Antonio Candido and the study group on Marx (I). Then, the main ideas and methodological aspects elaborated in the so called Marx Seminar and later assumed by Schwarz are examined, among which stand out: a) a new dialectical concept on progress; b) a dialectical analysis of the relationship between Brazil and the international scene, in which the terms clarified respectively; c) the formation of capitalism in Brazil would present a singularity, not repeating the history of the developed countries, among other ideas (II). In the same way, the conception of literary form elaborated by Antonio Candido is examined, which would be rigorously assumed by Schwarz (III, IV). Next item (V) analyzes part of the intellectual production of Schwarz, highlighting his analysis of Machado de Assis's work, which is developed to clarify the relationship between the literary form and the social process, while the Brazilian literary process is understood in relation to the present of global capitalism; in this movement is also critically delineated the meaning of the civil military coup imposed to the country in 1964. Then (item VI), several Schwarz's essays are analyzed to highlight the implications and the scope of the literary process. Finally, his analyses of the country's social and cultural process are highlighted, especially in the period marked by national-developmentalism (*nacional-desenvolvimentismo*), which was abruptly interrupted in 1964. Next (VII), the essay "End of the Century" ("Fim de século") is analyzed, in which Schwarz elaborates an interpretation of the period inaugurated by the end of the aforementioned national-developmentalism, which would be marked by a unified logic of the movement of capital on a global scale, but which would affect the countries with lagging industrialization in such a way as to cause the emergence of a logic of social disintegration. Lastly, some of the literary or film works that have critically elaborated on this situation are mentioned.

Palavras-chave: Roberto Schwarz, Teoria Crítica no Brasil, Pensamento dialético no Brasil, Literatura e Teoria Crítica.

Keywords: Roberto Schwarz, Critical Theory in Brazil, Dialectical Thinking in Brazil, Literature and Critical Theory.

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

Roberto Schwarz: sobre cinema e sociedade

Roberto Schwarz: On Cinema and Society

O texto se dedica à crítica cinematográfica de Roberto Schwarz, especialmente àquela que se refere a filmes brasileiros. Considera ainda a presença do cinema como recurso analítico em sua obra. *Os fuzis*, de Ruy Guerra, e *Cabra marcado para morrer*, de Eduardo Coutinho, são as duas peças principais analisadas por Schwarz, coincidindo com o início e o fim da ditadura civil-militar brasileira. A interpretação de Schwarz observa a dialética interna de cada obra e sua força expressiva da forma social. Além disso, é considerada a presença do Cinema Novo em seus comentários e análises. As conclusões apontam para a força do cinema como corolário da técnica que supõe, então, construções estéticas e afetos políticos à sua altura. Apontam também para os problemas que isso carrega.

This paper aims to elucidate Roberto Schwarz's cinematic criticism, especially that refers to Brazilian films. It also considers the presence of cinema as an analytical approach in his Oeuvre. *Os fuzis*, by Ruy Guerra, and *Cabra marcado para morrer*, by Eduardo Coutinho, are the two main pieces analyzed by Schwarz, coinciding with the beginning and end of the Brazilian civil-military dictatorship. Schwarz's interpretation observes the internal dialectic of each film and their expressive force as social form. In addition, it considers the presence of Cinema Novo in his comments and analysis. The conclusions point to the strength of cinema as a corollary of the technique that supposes equivalent aesthetic constructions and political affections. They also point to the problems this carries.

Palavras-chave: cinema brasileiro, crítica dialética, Roberto Schwarz, teoria crítica.

Keywords: brazilian Cinema, dialectical criticism, Roberto Schwarz, critical theory.

NATALIA RODRIGUES

A mudança na trajetória intelectual de Paulo Arantes a partir do ensaio As ideias fora do lugar de Roberto Schwarz

The Change in Paulo Arantes' Intellectual Trajectory Based on Roberto Schwarz's Essay As Ideias fora do Lugar

Este trabalho tem como objetivo atinar a trajetória intelectual de Paulo Arantes, um profissional formado em filosofia, especializado no classicismo alemão, para um pensador que se ocupa da matéria brasileira. Para isso, recorreremos em um primeiro momento às problemáticas que estão implicadas a cultura filosófica na qual Arantes se insere, desenvolvidas em *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) e em *O Fio da Meada* (1996). Em seguida apresentamos a chave de interpretação criada por Roberto Schwarz em seu ensaio *As Ideias Fora do Lugar* (1973), pois é a partir dela que Arantes encontra elementos necessários para uma mudança coerente no seu percurso. Por fim, buscamos demonstrar como aquela chave se materializa nos ensaios que compõem o *Ressentimento da Dialética* (1996), símbolo daquela mudança.

The goal of this work is to examine the intellectual trajectory of Paulo Arantes, from a professional graduated in philosophy, specialized in German classicism, to a thinker who addresses the Brazilian matter. To do so, we first address the issues involved in the philosophical culture in which Arantes finds himself, developed in *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) and in *O Fio da Meada* (1996). Next, we present the key of interpretation created by Roberto Schwarz in his essay *As Ideias Fora do Lugar* (1973), since it is from it that Arantes finds the necessary elements for a coherent change in his trajectory. Finally, we seek to show how this key materializes in the essays that compose *Ressentimento da Dialética* (1996), symbol of its change.

Palavras-chave: ideia, formação, intelligentsia, liberalismo, centro-periferia.

Keywords: idea, formation, intelligentsia, liberalism, center-periphery.

FREDERICO LYRA DE CARVALHO

De um lado como do outro. Paulo Arantes: guerra, fronteiras e o fim da história

On one Side as on the Other. Paulo Arantes: War, Borders and the End of History

Partiremos da leitura crítica elaborada por Paulo Arantes da obra de Francis Fukuyama para analisarmos o lugar da guerra, da atualidade da noção de fronteira e a compreensão de que houve um fim da história, mas que ele é outro, e como esta constelação conceitual é determinante para a maneira com a qual o filósofo brasileiro interpreta dialeticamente o tempo presente tal qual ele vem se configurando desde o fim da União Soviética até hoje.

We will start from the critical reading of the work of Francis Fukuyama proposed by Paulo Arantes to analyze the place of war, the relevance of the notion of frontier and the understanding that there was an end of history, but that it is a different one, and how this conceptual constellation is decisive for the way in which the

Brazilian philosopher dialectically interprets the present time as it has been configured since the end of the Soviet Union until today.

Palavras-chave: guerra, fronteira, fim da história, periferia.

Keywords: war, frontier, end of history, periphery.

RICARDO PAGLIUSO REGATIERI

Indiferencia estructural y democracia señorial: la teoría crítica de Gabriel Cohn

El artículo discute la teoría crítica desarrollada por el sociólogo brasileño Gabriel Cohn en las últimas dos décadas a partir de sus planteamientos sobre indiferencia estructural y democracia señorial. Indiferencia estructural designa operaciones selectivas realizadas por sistemas complejos que definen qué o quién es relevante o no en el capitalismo contemporáneo en escala global. Democracia señorial, por su parte, se refiere al carácter posesivo, predatorio y punitivo de las orientaciones de la percepción y de la conducta en la sociedad brasileña. El artículo reconstruye estas dos nociones echando mano de distintos textos del autor. Al hacerlo, busca igualmente evidenciar los diálogos entablados por Cohn, de un lado, con la primera generación de la teoría crítica frankfurtiana, particularmente con Theodor Adorno, y, de otro, con Florestan Fernandes, precursor de la sociología crítica brasileña. Trasversalmente a estos dos conjuntos de discusiones, y todavía en diálogo con Adorno y Fernandes, Cohn propone un abordaje respecto a cómo tratar el pasado en la sociología crítica.

Palabras clave: indiferencia estructural, democracia señorial, capitalismo contemporáneo, teoría crítica, Gabriel Cohn.

Structural Indifference and Seigneurial Democracy: Gabriel Cohn's Critical Theory

This article discusses the critical theory developed by Brazilian sociologist Gabriel Cohn in the last two decades, based on his concepts of structural indifference and seigneurial democracy. Structural indifference signifies selective operations carried out by complex systems that define what or who is or is not relevant in contemporary capitalism at a global scale. Seigneurial democracy, in turn, refers to the possessive, predatory and punitive nature of orientations of perception and behavior in Brazilian society. This article reconstructs these two notions using different texts by the author. In so doing, it also seeks to highlight the dialogues established by Cohn with the first generation of Frankfurt critical theory – particularly with Theodor Adorno – as well as with Florestan Fernandes, the founder of Brazilian critical sociology. Cross-cutting these two sets of discussions, still in dialogue with Adorno and Fernandes, Cohn proposes an approach for how to assess the past in critical sociology.

Keywords: structural indifference, seigneurial democracy, contemporary capitalism, critical theory, Gabriel Cohn.

LUIS IGNACIO GARCÍA

Traducir las aporías de lo moderno: la Escuela de Frankfurt y la Argentina

El “Instituto de Investigación Social”, cuyo círculo de teóricos se hará conocido en los años '60 como “escuela de Frankfurt”, se fundó y se financió gracias a la fortuna del empresario de granos argentino Félix J. Weil. Este anclaje de la “teoría crítica” en la estructura colonial de lo moderno nunca fue tematizado por sus teóricos. Sin embargo, fueron ellos quienes revelaron el carácter aporético del desarrollo de la modernidad capitalista, modélicamente teorizado como la “dialéctica de la Ilustración”. En ella aguarda, latente, una teoría (pos)colonial de lo moderno como sistema-mundo que integra de manera asimétrica las modernidades “centrales” y las “periféricas”. Este trabajo estudia las relaciones entre la escuela de Frankfurt y la historia intelectual argentina, en tres grandes fases: (1) entre la fundación del Instituto en 1923 y la emergencia del peronismo en la Argentina; (2) entre el peronismo y la dictadura militar de 1976-1983; (3) en la posdictadura, hasta nuestros días. La hipótesis que preside todo el planteo es simple: recordar los orígenes argentinos de la escuela de Frankfurt es un modo de propiciar el “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”, en este caso, en el propio sujeto de la teoría crítica.

Palabras clave: Escuela de Frankfurt, Argentina, recepción, traducción, poscolonialidad.

Translating the Aporias of Modernity: the Frankfurt School and Argentina

The “Institute for Social Research” was founded and maintained thanks to the fortune of the Argentine grain trader, Felix J. Weil. Its circle of theorists, known as the “Frankfurt School” since the 1960s, never thematized the anchoring of “critical theory” in the colonial structure of modernity. However, they did reveal the aporetic character of capitalist modernity's development, and exemplarily theorized it as the “dialectic of the Enlightenment”, where a (post)colonial theory of the modern as a world-system asymmetrically integrating “central” and “peripheral” modernities is latent. This paper studies the relationship between the Frankfurt School and Argentine intellectual history in three main phases: (1) between the founding of the Institute in 1923 and the emergence of Peronism in Argentina; (2) between Peronism and the military dictatorship of 1976-1983; (3) in the post-dictatorship years up to the present day. The hypothesis that guides this work is simple: remembering the Argentine origins of the Frankfurt School is a way of promoting the “remembrance of nature within the subject”, which in this case is the subject of critical theory itself.

Keywords: Guy Debord; Frankfurt School, Argentina, modernity, translation, postcoloniality.

ERNESTO ROMÁN

“El último dinosaurio europeo”. El concepto de fósil desde la perspectiva de una historia natural del capitalismo en Walter Benjamin

En el presente artículo intentaré leer los conceptos de fósil y prehistoria del siglo diecinueve, tal como aparece en el proyecto de los pasajes de París de Walter Benjamin a partir de su vínculo con los estudios contemporáneos sobre basura digital. Esto me llevará a indagar los antecedentes de estos conceptos en El origen del *Trauerspiel* alemán y, desde allí, articular una breve discusión con la noción de segunda naturaleza de Gyorgy Lukács. Buscaré también seguir profundizando en el Libro de los pasajes, vinculando las nociones de fósil y prehistoria con la problemática de la infancia y las imágenes desiderativas. Finalmente, quisiera concluir estas indagaciones confrontando las ideas de Benjamin con dos especulaciones geológicas del siglo diecinueve (las ideas de Antonio Stoppani sobre una supuesta era antropozoica de la tierra y una curiosa litografía de Henry de la Beche en la que un profesor ictiosaurio descubre restos humanos fosilizados) con las que guarda sugerentes resonancias.

Palabras clave: fósil, prehistoria, basura digital, Walter Benjamin.

“The Last Dinosaur from Europe”. The Concept of Fossil from the Perspective of a Natural History of Capitalism in Walter Benjamin

In this article I will try to read the concepts of fossil and nineteenth-century prehistory, as it appears in the project of the passages of Paris by Walter Benjamin from its link with contemporary studies on e-waste. This will lead me to investigate the background of these concepts in The Origin of the German *Trauerspiel* and, from there, articulate a brief discussion with the notion of second nature of Gyorgy Lukács. I will also seek to continue delving into the Arcades Project, linking the notions of fossils and prehistory with the problems of childhood and wish image. Finally, I would like to conclude these investigations by confronting Benjamin's ideas with two nineteenth-century geological speculations (Antonio Stoppani's ideas about a supposed Anthropozoic era of the earth and a curious lithograph by Henry de la Beche in which an ichthyosaur professor discovers fossilized human remains) with which it has suggestive resonances.

Keywords: fossil, prehistory, e-waste, Walter Benjamin.

MANUEL MOLINA

Adorno y el desmoronamiento de los materiales estéticos. Lengua-je, territorio, cuerpo y neovanguardias

El presente trabajo pretende hacer una reinterpretación materialista del concepto de material estético desde el diagnóstico de su «desmoronamiento» en la Teoría estética de Th. W. Adorno. Para ello se reconstruyen primero algunos de los trabajos especializados en la estética adorniana, que permiten leer la transición del «material musical» de los textos tempranos a la construcción del concepto general de «material estético» en el Adorno tardío. Luego, se desarrolla la tesis adorniana del «desmoronamiento material estético» mediante cuatro mediaciones socio-históricas, que atraviesan la estética adorniana pero conducen más allá del arte y la filosofía hacia otras materialidades de los 60 que han sido leídas también en descomposición: la mediación lingüística, que apunta al estado histórico del idioma alemán filtrado por la anglización de occidente y la emergencia en Alemania del dialecto «kanak sprach»; la mediación territorial, que apunta a los procesos de reconstrucción de Frankfurt y la división del suelo alemán durante la Guerra Fría; la mediación corporal, que apunta a recuperar las huellas en el texto adorniano del trabajo físico colaborativo con Gretel Karplus; y a modo de reflexión final abierta, la mediación de las neovanguardias, que apunta a la posición de Adorno contra el happening en el marco del conflicto estudiantil, y a la discusión con las teorías de la desmaterialización del arte, al giro hacia la recepción y las estéticas de la experiencia.

Palabras clave: Adorno, materiales estéticos, lenguaje, territorio, cuerpo.

Adorno and the disintegration of aesthetic materials. Language, territory, body and neoavantgards

The present work aims to make a materialist reinterpretation of the concept of aesthetic material from the diagnosis of its disintegration in Th. W. Adorno's Aesthetic Theory. For this purpose, we first reconstruct some of the specialized works on Adornian aesthetics, which allow us to read the transition from the «musical material» of the early texts to the construction of the general concept of «aesthetic material» in the late Adorno. Then, the Adornian thesis of «aesthetic material disintegration» is developed by means of four socio-historical mediations, which cut across Adornian aesthetics but guide us beyond art and philosophy to other materialities of the 1960s that have also been read as decaying: the linguistic mediation that points to the historical state of the German language filtered by the Anglicization of the West and the emergence in Germany of the «kanak sprach» dialect; the territorial mediation that points to the processes of reconstruction of Frankfurt and the division of German soil during the Cold War; the bodily mediation that aims to recover the traces in the Adornian text of the collaborative physical work with Gretel Karplus; and as a final open reflection, the mediation of the neo-avantgardes, pointing to Adorno's position against the happening in the context of the student conflict, and the discussion with the theories of the dematerialization of art, the turn towards reception and the aesthetics of the experience.

Keywords: Adorno, aesthetics materials, language, territory, body.

NOTA EDITORIAL

La teoría crítica de la sociedad se enfrenta en la actualidad a retos metodológicos para dar cuenta de las configuraciones del capitalismo en todas sus dimensiones a nivel mundial. A pesar de las etiquetas que identifican esta tradición teórica con el *locus* de Fráncfort, la formulación clásica de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno se articuló a partir de las asimetrías del capitalismo en Europa y Estados Unidos a mediados del pasado siglo. Por ello, su insistencia en que la verdad tiene un núcleo temporal no se refiere tan solo a una dimensión cronológica, sino que arraiga también en experiencias históricas específicas que tienen lugar en determinados lugares, que implican condiciones sociales y culturales precisas. Sin embargo, a diferencia de los actuales paradigmas teóricos que dividen el mundo entre norte y sur, o entre primer y tercer mundo, o entre centro y periferia, la teoría crítica asume que vivimos en un solo mundo y en un solo tiempo capitalista, y que las relaciones de dominación del sistema mundial asumen sus propias formas en sus contextos específicos en relación al orden mundial. La teoría crítica rechaza falacias espaciales o temporales de distanciamiento para comprender las relaciones de desigualdad y poder del orden mundial.

De ahí que, hace ya más de medio siglo, la teoría crítica encontrara una especial afinidad con la crítica de las ideologías desarrollistas en América Latina, que planteaban sus propias formulaciones teóricas desde un marxismo no tradicional que intentaban articular su propia teoría social a partir de la dialéctica entre estructura y agencia. La intensificación de la crisis del modelo neoliberal, los flujos migratorios, la devastación ambiental, invitan a volver a las teorizaciones críticas desde sus lugares de enunciación, que son lugares diferentes, pero no otros del contexto europeo y estadounidense. Si en su exilio en Estados Unidos Adorno tuvo la sensación de estar observando el desarrollo capitalista “desde el punto de observación más avanzado”, al igual que Marx lo hiciera a mediados del siglo XIX en Inglaterra, hace tiempo que resulta evidente que las amenazas que implica el avance no se aprecian solo desde las supuestas puntas de lanza de su desarrollo. La teoría crítica ha de incorporar también otras perspectivas para poder inteligir el presente y sus peligros. América Latina, la periferia de Europa, Oriente Próximo y otros lugares ofrecen marcos específicos para hacer frente a los desgarros de la modernización y sus posibles líneas de desarrollo, que apuntan cada vez más hacia tendencias regresivas. El análisis de la realidad y de sus procesos sociales y culturales desde estos lugares coetáneos, pero diferentes, abre la posibilidad de comprender las tensiones

de los procesos históricos y descubrir perspectivas capaces de abordar los retos teórico-críticos en esta fase catastrófica del capitalismo actual. Eso exige abrir la articulación específica de la teoría crítica a las perspectivas que se abren fuera de Europa sobre las implicaciones del desarrollo capitalista mundial.

No existe un “afuera” que se enfrente al capitalismo desde una alteridad intacta. En cambio, en la medida en que el dominio universal del capitalismo se impone económica, política y culturalmente de manera coactiva y destructiva, produce cesuras, se enfrenta de modo diferenciado a las singularidades que somete y encuentra resistencias “por doquier”, resquebrajando la pretensión de una dominación total. Sin embargo, frente a la ingenua afirmación de una “diferencia” que habría que hacer valer frente a la falsa universalidad de occidente, se trata de analizar cómo las formas de dominación de la universalidad social abstracta generan espacios *distintos*, pero *del mismo orden*. Solo atendiendo a sus especificidades pueden inteligirse tanto la singularidad de sus peligros –que pueden perfilar nuevas tendencias de desarrollo para el sistema mundial– como su potencial de resistencia. Se trata, por tanto, de analizar cómo lo particular se imbrica y articula con las configuraciones del sistema mundial. Esta perspectiva está lejos de considerar las posiciones “subalternas” o sometidas como libres de contradicciones, o como fuente de saberes genuinos que solo precisan ser trasladados a la teoría para establecer un bastión de resistencia e insubordinación epistémica, que en realidad se impermeabiliza frente a la posibilidad de prácticas regresivas, conservadoras o, al menos, contradictorias en esos sujetos.

No hay duda de que las aportaciones de la teoría social crítica en América Latina han tenido un fuerte impacto en la teoría cultural y literaria y han abierto vías importantes en este sentido. Aquí destaca ante todo el corpus del brasileño Roberto Schwarz. Sus contribuciones, que arraigan plenamente en la teoría estética de Adorno, demuestran la relación entre forma estética y realidad social, negando así formas de lectura que buscan reflejos de la realidad en los artefactos artísticos o que dan un tratamiento de indexicalidad al material artístico. La crítica dialéctica de Schwarz insiste en la codificación formal a descubrir en las obras artísticas. Esa lectura inmanente de expresiones artísticas nos lleva de lo particular, o sea su codificación específica, al momento capitalista de su articulación. La obra nos devuelve una comprensión global en su especificidad. La teoría crítica, por lo tanto, asume el reto de una interpretación que ilumine la totalidad en lo particular. El lugar de las ideologías liberales dominantes y su aplicación “fuera de lugar” son un segundo

orden de exigencia en lugares como América Latina, los márgenes de Europa, Oriente Próximo o el norte de África. En la crisis actual merece la pena preguntarse si esas mismas ideologías están también “fuera de lugar” en sus lugares de origen. Los niveles de desigualdad y pobreza en Europa, así como la crisis de legitimidad de sus democracias, apuntan a esa posibilidad. Es aquí que el viaje crítico desde las experiencias consideradas “marginales” o “periféricas” hacia Europa y Estados Unidos puede enriquecer el avance teórico.

Este número de constelaciones recoge trabajos que quieren ser una aportación al avance de una crítica materialista y dialéctica, tanto en las ciencias sociales como en la crítica cultural desde diferentes lugares y realidades enunciación, pero siempre desde el horizonte de la experiencia simultánea del capitalismo y su dominación.

Agradezco a la Rectoría de Carleton College, al Centro de las Humanidades y a mis asistentes editoriales de traducción Hadley Twichell, Grace Rogers y Mitch Porter por el apoyo a este proyecto.

Dr. Silvia L. López (Carleton College - Northfield, Minnesota)

Coordinadora del número

A CONSTRUÇÃO ESTÉTICA DO BRASIL E SEUS COLAPSOS: CRÍTICA, IMPASSE E MODERNISMOS NACIONAIS

*The Aesthetic Construction of Brazil and its Collapses:
Critique, Impasse and National Modernisms*

VLADIMIR SAFATLE*

vsafatle@yahoo.com

Data de recepção: 23 de outubro de 2023
Data de aceitação: 09 de novembro de 2023

RESUMO

A construção nacional do Brasil tem, como um de seus eixos fundamentais, o uso da modernização estética como força de redefinição do espaço, do tempo e do território. Tal construção estética tem três matrizes, três modernismos que se articulam em uma relação complexa de conflito: o modernismo arquitetônico como modernização nacional organizada no interior das perspectivas conciliatórias do estado populista, o modernismo que tenta conciliar aspirações estéticas e a formação monopolista da indústria cultural e o “modernismo sombrio” que encontramos no integralismo. Tais matrizes, de certa forma, ainda orientam nosso horizonte de expectativas sociais ou a atrofia dele. O pensamento crítico nacional é dependente da produtividade estética e de seus limites. Ele conseguirá encontrar novas figuras críticas quando o país enfim for capaz de assumir para si o projeto de uma estética consequente da irreconciliação.

Palavras-chave: Brasil, modernização estética, estado populista, desenvolvimentismo, modernismo, arquitetura, pacto antropofágico, tropicalismo, modernismo sombrio.

ABSTRACT

One of the fundamental axes of Brazil's national construction is the use of aesthetic modernisation as a force for the redefinition of space, time and territory. This aesthetic construction has three matrixes, three modernisms that are articulated in a complex relationship of conflict: architectural modernism as national modernisation organised within the conciliatory perspectives of the populist state, the modernism that attempts to reconcile aes-

* Universidade de Sao Paulo (USP) (Brasil)

thetic aspirations and the monopolistic formation of the culture industry, and the "dark modernism" that we find in integralism. Such matrices, in a way, still guide our horizon of social expectations or its atrophy. National critical thinking depends on aesthetic productivity and its limits. It will only succeed in finding new critical figures when the country is finally able to assume for itself the project of a consistent aesthetics of irreconciliation.

Keywords: Brazil, aesthetic modernisation, populist state, developmentalism, modernism, architecture, anthropophagic pact, tropicalism, dark modernism.

*Uma nova era política,
Na qual a arte retomaria ainda uma vez
O comando da técnica.
Lucio Costa*

*O intelectual parece servir sem servir,
fugir mas ficando, obedecer negando,
ser fiel traindo.
Um panorama deveras complicado.
Antonio Cândido*

Não seria incorreto afirmar que, de certa forma, o Brasil “moderno” é uma ideia estética. A construção nacional tem, como um de seus eixos fundamentais, o uso da modernização estética como força de redefinição do espaço, do tempo e do território. Nesse sentido, uma maneira profícua de abordar a crise contínua na qual o Brasil se encontra na última década passa pela discussão sobre o esgotamento de eixos fundamentais desse processo estético de construção. Como se o esgotamento de certo projeto de construção estética do país fosse elemento importante para definir sistemas de paralisia da imaginação social que nos atormentam atualmente, como se ele fosse importante para compreender a gênese da melancolia social que atravessa o país em momentos de explicitação de suas matrizes constituintes de violência e de irreconciliação social.

A tópica da construção estética de um povo ou da fundação do povo a partir de força de produção simbólica e de unificação social própria a certas experiências estéticas tem, em textos como *A educação estética do homem* (Schiller) e *O mais antigo programa do idealismo alemão* (Hegel, Schelling, Hölderlin), expressões fundamentais. Não por acaso são textos animados pelo horizonte de transformações globais impulsionado pela Revolução Francesa. Uma das consequências de uma revolução

popular é a crença de que novas dinâmicas de constituição do povo podem emergir, possibilitando a modificação estrutural da sensibilidade e da imaginação. Uma sociedade liberada da reprodução material de tradições e mitos fundadores pode mobilizar a experiência estética como solo de criação social de novas formas. Algo dessa crença orientará o desenvolvimento do modernismo, em especial em países de constituição nacional tardia como o Brasil. Animado por um processo que não será uma revolução social, mas uma “revolução pelo alto” a partir dos anos 1930, ou seja, revolução capitaneada por setores descontentes das oligarquias regionais, assim como por militares em aliança tópica com certas demandas populares, o Brasil utilizará o horizonte utópico do modernismo para impulsionar a formação de um estado nacional propulsor de modernização conservadora.

Gostaria de defender que tal construção estética do Brasil tem, no entanto, três matrizes e que esta é apenas uma delas. De certa forma, o Brasil conhecerá três modernismos que se articulam em uma relação complexa de conflito. Relação essa na qual cada uma dessas matrizes parece se construir a partir das contradições imanentes às outras. Tais matrizes, de certa forma, ainda orientam nosso horizonte de expectativas sociais ou a atrofia dele. Isso pode nos mostrar como acabamos, por outros caminhos, por realizar o que dissera Mario Pedrosa a respeito do Brasil como país “condenado” a ser moderno. Pois tudo se passa como se o horizonte de construção modernista nunca tivesse sido superado, como se vivêssemos em um estranho modernismo alargado.

De forma esquemática, podemos dizer que, em uma primeira matriz historicamente hegemônica, o modernismo será convocado como um verdadeiro projeto de estado tendo em vista formas de modernização nacional organizadas no interior das perspectivas conciliatórias do estado populista. “Assim, por meio da arquitetura, vanguarda e Estado confluem na necessidade de construir uma cultura, uma sociedade e uma economia nacionais” (Gorelik, 2005: 14). A arquitetura se tornará então o eixo fundamental do modernismo nacional em um processo de intensificação que irá da construção do Palácio Capanema (1943) até a inauguração de Brasília (1960): ápice e ponto de esgotamento da “arquitetura moderna brasileira”.

Há de se admirar a singularidade de um país que, através do programa modernista, irá procurar a realização de certa reconciliação de si, certo “tomar posse de si” expresso no voltar-se para a conquista de seu próprio interior. Mas gostaria de insistir que compreender essa primeira matriz exige articular, de forma precisa, a junção entre modernismo e populismo que será própria de nossa história. As dinâ-

micas do populismo latino-americano devem ser analisadas a partir de sua dupla estrutura de movimento¹. Seu processo de integração de massas ao campo do político através da construção de novas hegemonias pode impor transformação em um primeiro momento. No entanto, a maneira com que seus pactos são construídos através da produção de cadeias de equivalência entre demandas sociais contraditórias produz, necessariamente, um segundo momento de estagnação e paralisia. Há de se olhar para a forma dessa estagnação a fim de compreender o que essa associação entre modernismo e populismo paralisa, o que ela recalca e o que retorna em um segundo momento.

É tendo problemas dessa natureza em mente que devemos lembrar como, no caso brasileiro, encontraremos uma segunda matriz do modernismo, uma matriz não mais apoiada, inicialmente, em uma associação entre arte e poder de estado. Na verdade, teremos uma associação entre aspirações estéticas e a formação monopolista da indústria cultural, não por acaso em vias de consolidação com sistema monopolista exatamente no final dos anos sessenta, momento em que a primeira matriz do modernismo entra em colapso. De certa forma, o colapso do estado populista nacional-desenvolvimentista é a ocasião para a consolidação hegemônica da indústria cultural como instrumento de construção estética do Brasil, com suas aspirações de unidade, de síntese e afirmação da multiplicidade nacional. Sai a arquitetura e entra a música popular (principalmente em seu eixo tropicália/MPB). Sai a temática modernista do corte e da instauração para entrar a recuperação da antropofagia. Poderíamos dizer que tal modelo se tornará, ele também uma política de estado, a partir sobretudo do início do século XXI. Não por acaso, o primeiro Ministro da Cultura do governo Lula será o músico Gilberto Gil. E não por acaso, o primeiro Ministro da Cultura pós-ditadura militar será Celso Furtado, cuja visão estruturalista, com sua luta de convergência entre desenvolvimento e criatividade, estava muito mais próxima do modernismo arquitetônico com suas tentativas de criar cidades onde trabalho funcional e devaneio andassem de mãos juntas. Seria o caso de se lembrar como o projeto de Furtado para o Minc será rapidamente descartado com o fim do governo Sarney².

Como eu gostaria de defender, essas duas matrizes entram em colapso, não apenas por pressões externas, mas também por contradições internas. Há algo de irrealizável em seus projetos que se expressa exatamente quando tais projetos

¹ O que não ocorre a partir de leituras como E. Laclau (2014).

² Sobre o projeto de Furtado, ver Furtado, 2012.

parecem poderem enfim se realizar. As conciliações que elas prometem só podem se realizar através da perpetuação de formas específicas de silenciamento e apagamento. Mas seus colapsos se confrontarão com a procura de ascensão de uma terceira matriz, mais recôndita e esquecida: essa que vem de uma espécie de “modernismo sombrio” que encontramos no integralismo de Plínio Salgado, já anunciado em seu Movimento verde-amarelo. Isto complexifica a situação nacional pois, no momento em que o acúmulo dos processos de decepção nacional poderia abrir espaço a emergência de estéticas capazes de explicitar a irreconciliação nacional, veremos a mobilização de tal força da decepção ser direcionada a uma contrarrevolução conservadora de cunho fascista.

Historicamente, o modernismo conheceu setores que flertaram abertamente com movimentos fascistas. Setores que compreendiam a revitalização estética como meio de reconstrução do povo através da produção de vínculos aparentemente orgânicos com aquilo que se insinua como “origem”. Era de uma revitalização estética da pátria através da recuperação neo-clássica de um pretense passado negado da grande cultura ocidental que vivia o nazismo alemão. O fascismo é, a sua maneira, também a procura de uma construção estética do povo (Chapoutot, 2016). Isso não foi muito diferente no Brasil com a consolidação do integralismo nos anos trinta. Assim, por trás da tópica da destruição da cultura tão mobilizada nesses últimos anos, há na verdade as engrenagens de produção de uma outra cultura, essa que décadas de estratégias modernistas não teriam deixado florescer e que procura, em momentos de ascensão de nossa matriz fascista ao poder, fazer-se passar pela voz dos deserdados dos pactos nacionais. Uma outra cultura popular, de um outro povo, verdadeiramente “brasileiro” e “reconciliado consigo mesmo”, reconciliado com nossas matrizes de desenvolvimento capitalista e de “progresso” colonial. Povo esse livre dos antagonismos que só poderiam ser emulações de poderes exteriores ao nosso corpo social “natural”. Como se essa matriz sombria fosse a realização terrorista do imaginário de conciliação por tantas vezes tentado no país.

Essa tese de três figuras do modernismo nacional que se procuram, cada uma a sua maneira, a conciliação possível dentro de um projeto de construção estética do povo brasileiro não está aqui para defender a possibilidade de uma dinâmica de superação simples. As matrizes, quando se tornam hegemônicas, não “superam” as demais. Elas simplesmente produzem um *giro de perspectiva*, perpetuando, sob outra perspectiva as tensões anteriormente herdadas. Todas três matrizes estéticas que nos acompanham são casos do que nos poderíamos chamar de “estética da concili-

liação”. No entanto, enquanto as matrizes do pacto antropofágico e da associação entre modernismo e estado populista são figuras dos impasses dos projetos de emancipação social em solo nacional, e por isso deixam *heranças ambíguas* que devem ser analisadas em sua ambiguidade, a matriz do modernismo de cunho fascista é uma ruptura a qual não se pode projetar emancipação alguma. Ela é mera figura da estabilização no caos.

Gostaria pois de analisar tal tensão interna aos projetos de construção estética de um povo entre nós. Começemos então pelo começo.

1 A URBES COMO UTOPIA CONCRETA

Como foi dito anteriormente, a partir dos anos trinta do século XX, o poder de estado no Brasil se verá diante de um sistema de transformações capitaneado por oligarquias descontentes e forças armadas até então em participação lateral no poder. Tal aliança visaria retirar o país do atraso, quebrar a força das oligarquias hegemônicas, construir uma nova unidade nacional, afirmando uma nova configuração da identidade brasileira em um processo indissociável de seu componente estético. Esse processo terá, como um de seus eixos a integração instável de demandas sociais e setores organizados da classe trabalhadora a tal consórcio de poder, criando uma figura típica das dinâmicas populistas latino-americanas.

No interior desse processo, inaugura-se uma associação, até então inédita entre nós, entre poder de estado e vanguarda estética. Ela perpassa várias linguagens. Na música, veremos Heitor Villa-Lobos envolvido com a criação da Superintendência de Ensino Musical e Artístico (SEMA), com a difusão do canto orfeônico como matéria obrigatória da educação nacional. Através de tais práticas e instituições era o caso de criar as condições para uma formação da consciência musical brasileira que era visto como muito mais do que simplesmente a formação de uma consciência musical. Como dirá Villa-Lobos: “O canto orfeônico é uma das mais altas cristalizações e o verdadeiro apanágio da música. Porque, como seu enorme poder de coesão, criando um poderoso organismo coletivo, ele integra o indivíduo no patrimônio social da pátria” (Santos, 2010: 73).

Mas é a arquitetura que servirá de motor principal do modernismo como projeto de estado, fenômeno que se inicia com a criação do Palácio Capanema, sede do Ministério da Educação e Cultura, em 1943. Não que o modernismo brasileiro tenha aqui sua certidão de nascimento, mas a encomenda do Palácio Capanema

define a nova função do arquiteto modernista como artista associado ao projeto de construção nacional. Há de se meditar no fato dessa construção estética do país começar com um Ministério da Educação nacional, até alcançar, em menos de vinte anos, um ponto máximo de junção nessa dinâmica de recriação do estado e realização de utopia estética. Tal ponto de junção se configurará no início dos anos sessenta com a transferência da capital nacional para o interior do país e a criação de uma cidade modernista projetada para 500 mil habitantes a partir do plano urbano de Lucio Costa e da arquitetura de Oscar Niemeyer. A fim de sentirmos o impacto desse gesto, lembremos, por exemplo, do que dizia Mario Pedrosa à época, em afirmações não muito distintas do que podíamos encontrar na boca de outros:

“Brasília é, na essência, uma obra de arte que se constrói. Pois esta não é senão “um fragmento da natureza que traz em si a marca de um esforço criativo finito, de tal maneira que se apresenta sozinho, uma coisa individual, destacada da vaga infinidade do seu fundo (*background*)”. Época que quer ser de síntese, o nosso fim de século será cada vez mais construtor de cidades e de regiões. Edificar a cidade nova é a maior obra de arte que se possa fazer no século” (Pedrosa, 2014: 65).

Difícil não ouvir nessas palavras ecos das expectativas de reconciliação entre “construção de cidades e regiões” e instauração estética que atravessou certo setor da crítica social no ocidente desde o século XIX. Difícil não perceber, em palavras como essas, a afirmação consciente da crença de que cabia ao Brasil uma síntese entre desenvolvimento e criatividade, para falar como Celso Furtado. A urbes como utopia concreta. Síntese essa patrocinada por uma obra de arte total, uma urbe de nova natureza, cuja força construtiva estaria a serviço da produção de um novo povo e um novo país. O que levava Lúcio Costa a afirmar que o futuro tecnológico, econômico e social do Brasil se faria “sob o signo da arte” (Costa, 1995: 289).

A respeito da natureza dessa síntese, lembremos ainda dessas palavras presentes no Relatório do Plano Piloto de Brasília, de Lúcio Costa: “cidade planejada para o trabalho ordenado e eficiente, mas ao mesmo tempo cidade viva e aprazível, própria ao devaneio e à especulação intelectual” (idem). Ou seja, espaço no qual a contradição fundamental entre técnica e fantasia se esvai, onde ordem e devaneio não mais se anulam, pois enfim o país teria se tornado o espaço no qual a abstração encontra a vida, no qual a ordem geométrica é a última e maior astúcia da livre criação. A profusão de contradições dissolvidas descritas por seus idealizadores para falar de Brasília é constante: monumental e íntima, derramada e concisa, bucólica

e urbana, lírica e funcional. Como se fosse a celebração da conciliação de um desenvolvimento que suspendia conflitos graças a criação de novos espaços, de novas formas de se mover e de ocupar o espaço.

Na mesma época, um observador exterior do desenvolvimento nacional, o alemão Max Bense, falará de Brasília como a primeira expressão visível de um cartesianismo na forma do design ou ainda de um platonismo arquitetônico que teria a força de abolir todo pessimismo hegeliano em relação ao fim da arte. Levando em conta a natureza instauradora de Descartes para o racionalismo moderno, era como se fossemos a realização final da emancipação patrocinada pela potência racional da forma estética:

“Não digo que o espírito brasileiro possua uma inquebrantável formação cartesiana em seu desenvolvimento linguístico e histórico. Digo apenas que no extenso planalto de Goiás, onde se demarcou o Distrito Federal, há uma incontável proclamação brasileira da inteligência cartesiana, vendo-se a concretização da nova capital. Brasília, como uma momentânea e extrema intensificação do poder criador universal” (Bensa, 2009: 19).

Creio ser evidente a carga utópica e construtiva de afirmações dessa natureza que veem o planalto central como o lugar de uma extrema intensificação do poder criador universal. Ainda hoje, podemos encontrar traços dessa noção de utopia concreta associada a Brasília. A esse respeito, eu lembraria de Alain Badiou em texto recente:

“Eu muitas vezes imaginava, quando me dissolvia, à noite, através das baías de um apartamento da asa sul de Brasília, na claridade luminosa do céu, que a cartografia dos signos estelares, cujos monumentos da cidade pareciam o decalque terrestre, me anunciaria que eu lá estava para sempre. O pássaro pousado sobre o solo seco, os lagos lunares, o concreto estilo Niemeyer, tudo me dizia que, assim abertos, os fragmentos de Brasília, orientando-me na noite, tinham-me incorporado ao nascimento de um novo mundo” (Badiou, 2014: 436).

O interesse de afirmações como essa é a compreensão de que a transformação de Brasília em um museu aberto do modernismo não implica, necessariamente, na sua redução a um mundo vazio. As experiências modernistas, em sua força de abstração, preservam algo do desejo de construção de espaço e reconstituição de mundos que toda experiência efetiva de emancipação realiza. Ou seja, as razões pelas quais será a arquitetura a arte a tomar a frente do modernismo como projeto de estado brasileiro não devem ser creditadas apenas ao seu caráter de arte pública.

Há também outra razão, vinculada a uma articulação profunda, no caso brasileiro, entre construção estética de um povo e reordenação estrutural do espaço. Entre construção e corte. Daí a temática da recusa em “descobrir” ou “redescobrir” o país, mas de literalmente construí-lo. No entanto, gostaria de insistir em quão ambivalente e contraditório é esse gesto de recusa em “redescobrir” o país a fim de instaurá-lo em uma perspectiva de conciliação patrocinado pelo poder de estado³.

O primeiro lado dessa contradição já foi enunciado no próprio Relatório do Plano Piloto, escrito por Lúcio Costa. Lembremo-nos da sua mais famosa afirmação, essa que nos diz que Brasília teria nascido: “do gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz”. Há um ato de tomar posse que expressa tal construção estética, que será um elemento fundamental de sua essência. Ou seja, essa construção será uma possessão que repete, mais uma vez, outra possessão, outra cruz, agora de matriz claramente colonial. Como se fosse o caso de repetir, como forma de emancipação, o gesto colonial de um país que procura “tomar posse de si”. As palavras de Costa são claras: “trata-se de um ato deliberado de posse, de um gesto de sentido ainda desbravador, nos moldes da tradição colonial” (Costa, 2018: 283). Um ato de tomar posse à maneira dos conquistadores ou de Luis XIV, ele ainda dirá.

Essa repetição do gesto colonial encontra-se por todas as partes no modernismo brasileiro. Seria o caso, por exemplo, de lembrar mais uma vez de Villa-Lobos e sua procura em fazer da música, em especial o canto orfeônico, o eixo de educação estética de um povo brasileiro em formação. Procura essa que lhe levava a dizer, ao citar as estratégias coloniais de conversão dos povos originários através da música: “Quase se pode afirmar, assim, que os padres Anchieta e Nóbrega lançaram os fundamentos do canto orfeônico no Brasil. E com essa admirável intuição de catequistas foram, até certo ponto, os precursores do aproveitamento da música como fator de disciplina coletiva” (Costa, 2019: 79).

³ Uma dessas contradições já foi apontada por Otilia Arantes: “Bem ou mal nossa festejada tradição moderna em arquitetura sempre alimentou a fantasia de estar na vanguarda da integração das classes sociais mais desfavorecidas – para ficarmos no eufemismo – no processo de construção nacional, de uma sociedade industrial homogênea e coerentemente moderna. Com a preciosa colaboração das coalizões conservadoras locais, a mundialização do capital decapitou essa construção. Deixando de vez a arquitetura brasileira sem assunto: afinal, ela não havia baseado sua causa no princípio da construção maximamente abrangente? Assim, a utopia que o capital desenhou no horizonte, ele mesmo reduziu a pó ao mudar de forma” (Arantes, O. e P., 1997: 131)

Assim, se por um lado tal gesto instaurador reverbera a afirmação da autoctonia como condição para a emancipação, por outro, essa autoctonia é pensada sob a forma de um ato deliberado de posse colonial. Por isso, estamos diante de um gesto só possível à condição da anulação da historicidade do espaço, da contração temporal do presente, da consolidação do mito do espaço vazio a ser desbravado e desenvolvido. Haverá assim uma matriz colonial indelével nessa construção estética do Brasil, com sua violência imanente, com suas dinâmicas próprias de morte simbólica. Pois, para tanto, faz-se necessário que o espaço antes da instauração apareça como campo desfibrado, marcado por movimentos sem sequência, por falta de continuidade e organicidade interna, muito próximo da anomia e da morte. Dá-se assim sequência àquilo que poderíamos chamar do fantasma fundamental do Brasil, a saber, o fantasma da terra muito próxima do nada, do campo de desfibramento generalizado. Algo que não deixa de, a sua maneira, reverberar essa frase do colonizador português: “terra sem lei, sem fé, sem rei”⁴. A integração prometida pelo estado populista exige a partilha geral de um conceito de desenvolvimento e progresso que marca tudo o que não lhe é adequado com as marcas do “atraso”, do que não tem valor algum.

2 UMA TERRA MUITO PRÓXIMA DO NADA

Mas eu gostaria de mostrar o que pode um fantasma. Ou seja, gostaria de mostrar como esse fantasma da terra muito próxima do nada não estará apenas pressuposto pelo poder de estado. Ele será também eixo maior do pensamento crítico nacional, ou ao menos de parte significativa dele. Ou seja, a teoria crítica nacional comunga ao menos um pressuposto com os defensores da modernização conservadora. Isto deveria nos levar a refletir a respeito dos desafios contemporâneos e as tarefas para a reconfiguração do pensamento crítico entre nós.

⁴ A este respeito, lembremos que o desenvolvimento latino-americano, com seu impulso estatal: “não pode apontar a recomposição de um grande capital estruturalmente ausente, como a que os sonhos de organização vanguardista estavam realizando nos países europeus. Aqui se tratava de ainda construir no ‘vazio’ as condições sociais, econômicas, culturais e territoriais para tornar possível sua emergência – e a própria representação do ‘vazio’, tão ativa no imaginário estatal-construtivista latino-americano, seja como obstáculo, seja como veículo de modernização, mostra, claramente, seu componente vanguardista” (Gorelik, 2005: 28). A colocação é precisa pois mostra o território latino-americano é ‘vazio’ principalmente para a perspectiva do desenvolvimento capitalista e do processo de recomposição do capital. Na verdade, ele é ‘vazio’ só a partir dessa perspectiva.

A esse respeito, lembremos como, quando perguntado sobre a especificidade do modernismo brasileiro, o crítico de arte Mario Pedrosa estabelecerá uma comparação significativa com o modernismo mexicano:

“Para melhor captar o caráter particular de nossa revolução da arquitetura no plano social e artístico, seria útil fazer um ligeiro paralelo entre a revolução brasileira e a revolução mexicana. Esta última teve lugar antes que a nossa; possuía, em certos aspectos, um caráter racial. Foi, nesse sentido, um protesto das raças autóctones oprimidas. A revolução mexicana teve sobretudo um caráter de restauração, de revanche do peão índio contra o ocupante branco, contra o conquistador espanhol, destruidor de antigas culturas, de antigas civilizações representadas em nossos dias pela velha raiz popular do país. Entre nós, nada disso; nada de velhas culturas, mas uma população dispersa de índios nômades. Mesmo o negro é trazido de fora; apesar da escravidão a que foi submetido, trabalhou no mesmo sentido que o português, isto é, para conquistar a terra selvagem, para domesticar a natureza virgem. O caráter reivindicativo ou antes vindicativo das raças oprimidas oferece aos artistas mexicanos seus temas no plano social e político. Eis por que, na arte, é a pintura que conhece sua mais bela realização, mas a pintura social representada pelo mural afresco. O muro foi conquistado pela pintura, não a pintura para o muro, isto é, para a arquitetura. Esta não conheceu, como no Brasil, uma renovação total, permaneceu o que era antes da revolução. Entre nós, ao contrário, é a arquitetura que precedeu o mural. Os jovens arquitetos foram os verdadeiros revolucionários; e a revolução que eles empreenderam foi a sua, em nome de ideais sociais e estéticos muito afirmados, bem mais profundos que os dos políticos, e de sua revolução, além do mais muito superficial. No Brasil a primazia no plano artístico coube à arquitetura, o importante era criar algo novo, ali onde o solo era ainda virgem” (Pedroso, 2014: 84-85).

Seria o caso de demorar um pouco nessa afirmação, pois ela vem não de um ideólogo do estado brasileiro, de um entusiasta do populismo, mas certamente de um dos maiores críticos de arte que o país conheceu, comunista comprometido com a transformação nacional e suas lutas sociais. Se Mario Pedrosa nos servirá de eixo é para mostrar como certos fantasmas originários do país são partilhados até por aqueles que procuram transformá-lo. Ou seja, os pressupostos nos quais opera a ação do poder de estado são partilhados também pelas figuras do pensamento crítico assombrado pelos impasses da formação.

Segundo Pedrosa, o modernismo mexicano teve que lidar com uma cultura autóctone forte (aztecas, maias), uma atitude vindicativa da velha raiz popular do país. Daí o gesto de tomar os muros, de imprimir neles as narrativas das classes subalternas e oprimidas pelo colonialismo. Como se as paredes e muros levantados contra a “indiaiada” caísse através de sua transformação em espaço revolucionário de reconquista da cultura silenciada. A pintura aparece aqui como a marca do enraizamento da autoctonia que nunca se esquece.

Já o modernismo brasileiro não conheceria nenhuma cultura autóctone forte com a qual seria necessário negociar. “Entre nós, nada de velhas culturas, mas uma população dispersa de índios nômades”. Mesmo os povos africanos escravizados apareceriam como vetores de um desejo de serem senhores da “terra selvagem”, dominadores da “natureza virgem”. Por isto, o modernismo brasileiro poderia ser animado pelo desejo de construção absoluta do espaço através de sua instauração geométrica, de abertura de grandes vãos de concreto armado. O espaço aqui seria vazio, por isto plástico, pronto a ser redimensionado pela força da arte pública. O que explica porque seria a arquitetura, e não a pintura, o vetor impulsionador do modernismo entre nós.

Mario Pedrosa não teria percebido, no entanto, como a força de instauração do modernismo arquitetônico brasileiro seria solidária da violência contra o que já existia, isto a ponto de anular sua existência, como se a arquitetura e o urbanismo modernista precisassem criar o mito de que eles estariam a se desdobrar em uma tabula rasa, em um espaço vazio sem fricção alguma, em um “solo ainda virgem”⁵. Solo de gente sem autoctonia, pois nômade. Dificilmente, teremos exemplo mais claro de como a força de abstração do urbanismo modernista brasileiro seria proporcional a sua capacidade de tornar invisível o que existia antes, de negar, em uma negação sem retorno, as formas então enraizadas nas práticas sociais de povos que não queremos mais ver. O que repete uma lógica colonial constituinte da realidade brasileira, essa mesma lógica do espaço como “puro mato”. Infelizmente, não há como negar que ela opera nessa concepção de que o Brasil seria um país condenado ao moderno:

“Se se pudesse definir com uma só frase a civilização de um país como o Brasil, talvez se pudesse dizer que é um país “condenado” ao moderno, desde seu nasci-

⁵ Como bem compreendeu Guilherme Wisnik: “no caso da leitura que Pedrosa faz do Brasil a condição de partida da modernidade do país reside, de forma ambivalente, no território virgem e na presença rarefeita da história” (Wisnik, 2018: 56).

mento. Diversamente de seus vizinhos do outro lado dos Andes, o Peru e países adjacentes, e também do México, na América do Norte, o Brasil não existia quando chegaram ao seu litoral virgem os primeiros navegadores portugueses e espanhóis à procura do caminho da Índia. E é por isso que – circunstância extremamente rara na história das nações – conhecemos o dia preciso de nosso nascimento como país, guardando em nossos arquivos a certidão de nosso batismo” (Pedrosa, 2014: 74).

Poderíamos lembrar, no entanto, que aquilo que nasceu em 21 de abril de 1500 não foi um país, mas foi um experimento econômico e necropolítico de extermínio (o maior experimento necropolítico da história) que rapidamente se consolidará sob a figura do latifúndio escravagista primário-exportador. Como dirá Celso Furtado, antes de ser um país, o Brasil foi um experimento econômico e os pressupostos desse experimento permanecerão marcados para sempre na história nacional, mesmo depois do ocaso do latifúndio primário-exportador (Furtado, 2002). Nesse sentido, o apoio que a tão esperada construção estética do Brasil toma emprestado da fantasia do espaço vazio, da espacialidade liberada das amarras da ocupação e da história será indissociável de certa cumplicidade com as múltiplas voltas das mortes simbólicas que, essa sim, foi a certidão de nascimento do país.

Assim, o país condenado ao moderno verá o abandono do moderno não apenas porque a arquitetura mundial demonstrou-se impotente diante do processo de autovalorização do Capital com sua conseqüente transformação do espaço urbano em horizonte privilegiado de valorização, investimento e gentrificação, embora não se trate de negar a importância de tais fatores e como isso destruirá por completo a tentativa de impedir a estratificação social no interior da cidade. Na verdade, o projeto da arquitetura moderna se tornará insustentável devido aos conflitos que ele não reconhece no interior da sociedade brasileira, às contradições internas que esse projeto porta em seu seio.

2 PARTINDO DO NÃO-SER NÃO SE TEM DIALÉTICA ALGUMA

Esse horizonte de opacidade não será apenas apanágio da arquitetura moderna e de seus defensores. Mudemos de horizonte artístico e lembremos de duas passagens de um dos textos mais significativos da cultura nacional da época, a saber, *Cinema: trajetória do subdesenvolvimento*, de Paulo Emílio Salles Gomes. Depois de discorrer sobre o cinema hindu e egípcio, países em sujeição colonial nos quais o

cinema trazido pelas potências imperiais terá que lidar com culturas autóctones fortes e em certos casos, como no Egito, radicalmente anti-icônicas, o subdesenvolvimento próprio ao cinema brasileiro leva Paulo Emílio a afirmações como:

“Nunca fomos propriamente ocupados. Quando o ocupante chegou, o ocupado existente não lhe pareceu adequado e foi necessário criar outro. A importação maciça de reprodutores, seguida de cruzamento variado, assegurou o êxito na criação do ocupado, apesar da incompetência do ocupante agravar as adversidades naturais. A peculiaridade do processo, o fato do ocupante ter criado o ocupado aproximadamente à sua imagem e semelhança, fez deste último, até certo ponto, o seu semelhante” (Salle Gomes, 1973).

Ou seja, tudo se passaria como se ocorresse uma espécie de colonialismo perfeito, no qual ocupante e ocupado entram em um regime de especularidade sem falhas, impulsionado pelo fato de nunca termos sido propriamente ocupados. Daí um dos sentidos de afirmações como: “Não somos europeus nem americanos do Norte, mas, destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro.”. Note-se, essa dialética singular tem como ponto de partida o não-ser e passa em algo que não é exatamente seu contrário, ela não passa no ser, mas no ser outro. O ser outro aparece, na verdade, como uma outra figura do não-ser, o que explica porque, dentro dessa perspectiva, a única posição consequente seria reconhecer que essa penosa construção de nós mesmos só poderia se realizar a partir do momento em que ela reconhecesse não ser possível de ser realizada, pois não há construção possível que se funde na passagem do não-ser ao ser outro. Problema esse que podemos levar também para afirmações de Lina Bo Bardi, como:

“O Brasil se industrializou, a nova realidade precisa ser aceita para ser estudada. A volta aos corpos sociais extintos é impossível, a criação de centros artesanais, o retorno a um artesanato como antídoto a uma industrialização estranha aos princípios culturais do país é errada. Porque o artesanato como corpo social nunca existiu no Brasil, o que existiu foi uma imigração rala de artesãos ibéricos ou italianos e, no século XIX, manufaturas. O que existe é um pré-artesanato doméstico esparso, artesanato nunca” (Bardi, 1994: 12).

Esse ponto de partida no não-ser não pode deixar de produzir consequências também para a crítica dialética nacional que se apoia, a sua maneira, nesse mesmo

horizonte de reflexão. Em um ensaio hoje clássico a respeito da formação nacional, Paulo Arantes dirá:

“A mesma disciplina mental que louvou o caráter civilizador do jugo colonial, e que já desembarcara no Novo Mundo expurgada da cultura popular medieval, se reprimiu o correspondente local por temor à regressão, permitiu à inteligência cultivada resistir aos apelos de uma sociedade embrutecida e às voltas com a perene ameaça de anomia” (Arantes, O. y P., 1997: 55).

O que se nota é a recorrência de um primeiro momento que deve ser compreendido como não-ser, como anomia, como inexistência e que nos coloca em um processo de formação a lidar com uma negatividade originária que é, no fundo, negatividade abstrata. O país “amorfo e dissolvido”, tal como descrito por Tobias Barreto, a “imundice de contrastes”, como falará Mario de Andrade, conhecerá uma construção cuja disciplina formadora só poderá ser indissociável de uma verdadeira estética do desaparecimento, por isso tal construção será sempre uma formação em colapso. De toda forma, não deixa de ser sugestivo como essa dialética não parte do ser para ir ao nada e assim abrir as portas a um conceito renovado de devir, como vemos em Hegel. Ela parte do não-ser para ir ao ser outro e terminar em uma expectativa, sempre desmentida, de que o ser outro seria algo diferente da ocasião de uma alienação ou, para falar como Celso Furtado, de um “mito” de desenvolvimento. O que não poderia ser diferente já que toda e qualquer formação está impossibilitada em um horizonte social cujo desenvolvimento é apenas outro nome para o aprofundamento do processo de acumulação patrocinado por uma revolução pelo alto e indissociável de uma inserção global dependente. Não há formação possível sob os auspícios do estado populista nacional-desenvolvimentista e muito menos sob o que virá depois, lembrará com precisão as reflexões posteriores sobre a formação.

Mas há de se notar como esse mesmo pensamento insiste que, se a formação é impossível, nem por isso o que viria antes seria diferente da brutalidade do que desconhece nomos, e este é seguramente um ponto que mereceria auto-crítica. Pois poderíamos insistir que o pensamento crítico, para ser efetivamente consequente entre nós, deveria se mover para o campo de uma destituição generalizada. Uma destituição que passa por se perguntar inicialmente: para quem o ponto de partida da dialética nacional é necessariamente o não-ser? A partir de que perspectiva o que vem antes de nossa “data de nascimento” equivale ao não-ser e a anomia? É verdade que esta questão já foi feita. No caso, ela foi feita por outra matriz de cons-

trução estética nacional. Mas nem por isso essa enunciação deixará de ter também seus impasses.

Nesse ponto, é mais clara a razão em insistir que essa construção estética vinculada ao primado da arquitetura moderna brasileira não será apenas a continuação das dinâmicas coloniais por outros meios. Como foi dito anteriormente, esse movimento é contraditório, deve ser analisado em sua contradição imanente e até agora só um lado da contradição foi apresentado. Há ainda outro. Pois, por mais paradoxal que agora possa parecer, ressoa também nessa experiência de construção estética a procura pela liberação de novas forças produtivas, a procura de aliança com elementos massacrados da história brasileira. Há de se lembrar aqui da maneira com que Lúcio Costa identificava na construção civil do período colonial, feito de forma anônima, com sua aparência “desataviada e pobre”, a célula elementar da gestualidade limpa do modernismo arquitetônico brasileiro. Como se fosse o caso de produzir, ao mesmo tempo, um futuro e uma tradição⁶. Todo pacto populista é a história de uma partilha entre conflitos negociáveis e conflitos inegociáveis. Conflitos que serão integrados às dinâmicas do poder e conflitos que não serão integrados. Há um povo no estado populista, mas se quisermos entender o destino dessa construção, há de se atentar para os conflitos não integrados, para o que esse “povo” expulsa. Não deixa de ser interessante que, no caso da conciliação aqui proposta, o “povo” apareça como certa potência de subtração. Ele é esse que sustenta o gesto desataviado e pobre que vai quase que naturalmente se resolver na gestualidade modernista. Ele é uma força de subtração que se adequa à estética modernista, mas não pode se colocar uma força de instauração que traga em seu seio a potencialidade imanente das formas. O povo fala a partir dos pontos nos quais a ordem modernista o encontra. Mas ele não fala forçando tal ordem a transformações e revisões.

Seria então o caso de, agora, nos atentarmos para os conflitos não integrados que denunciarão a limitação do horizonte de racionalização social produzido por essa construção estética do povo.

⁶ Ver Gorelik, 2005: 160. O que levara Lucio Costa a afirmar: “ao contrário do que ocorreu na maioria dos países, no Brasil foram justamente aqueles poucos que lutaram pela abertura para o mundo moderno os que mergulharam no país a procura de suas raízes, de sua tradição, tanto em São Paulo nos anos 1920, como no Rio, em Minas, sul e nordeste nos anos 1930, propugnando pela defesa e preservação do nosso passado válido (SPHAN)” (Costa, 2018: 116).

4 MARGENS E PACTO ANTROPOFÁGICO

Como disse, esse discurso do país condenado ao moderno acabará por operar em uma linha de confronto com outra sensibilidade modernista. Essa outra sensibilidade não será organizada exatamente através das imagens do corte e da ruptura, mas do contágio e da predação. Ou seja, ela se organizará a partir do uso extensivo da noção de um “pacto” antropofágico. E seria o caso de insistir como a antropofagia traz necessariamente em seu bojo certa noção de pacto, de suspensão de conflito e negatividade através do recurso a dimensões recalcadas da experiência nacional. Um pacto que visaria suspender o recalque sobre o qual a construção nacional teria se assentado. Pois o neoconcretismo tentará recuperar o que permanecerá como vazio impensado pela matriz modernista de construção estética integrada à modernização do estado nacional. Diante do processo de transformação do modernismo em projeto de estado, o neoconcretismo aparece como o movimento da expressão das redes de relações vistas, até então, como vazias, improdutivas, avessas a sua integração na força instauradora do plano e do espaço livre.

No entanto, lembremos inicialmente como essa linha de confrontação entre dois modernismos brasileiros parte do reconhecimento de um campo comum de partilha. Que levemos em conta, por exemplo, dessa afirmação de Helio Oiticica:

“No Brasil, os movimentos inovadores apresentam, em geral, essa característica única, de modo específico, ou seja, uma vontade construtiva marcante. Até mesmo no Movimento de 1922 poder-se-ia verificar isto, sendo, a nosso ver, o motivo que levou Oswald de Andrade a célebre conclusão do que seria nossa cultura antropofágica, ou seja, redução imediata de todas as influências externas a modelos nacionais. Isso não aconteceria se não houvesse, latente na nossa maneira de apreender tais influências, algo de especial, característico nosso, que seria essa vontade construtiva geral. Dela nasceram nossa arquitetura, e mais recentemente os Movimentos Concreto e Neoconcreto, que de certo modo objetivaram de maneira definitiva tal comportamento criador” (Oiticica, 1986: 85).

A afirmação de Oiticica é interessante por estabelecer um vínculo claro entre dois momentos do modernismo nacional através de uma “vontade construtiva geral”, esse algo especial, característico nosso. No entanto, tal projeto construtivo neoconcreto irá procurar agora operar pelas marginalidades, pelos pontos marginais que ficaram excluídos do próprio processo de integração do povo à nova forma do país. Há um projeto social por trás do neoconcretismo, o que mostra a ina-

dequação radical de toda tentativa de lê-lo como figura de conceitos artísticos criado para a catalogação de obras a partir da lógica de curadores, como body art, land art, estética relacional, entre tantos outros. Essas classificações apagam o elemento fundamental do neoconcretismo, a saber, sua dinâmica social de construção estética de um povo.

Essa outra matriz de construção estética do país conhecerá as temáticas da “descoberta” (como a descoberta e revelação que Oiticica teria feito e tido ao subir o morro e entrar na fusão produzida por uma bateria de escola de samba), da síntese que supera as dicotomias até então enraizadas. Síntese essa que dará força para a recuperação de um conceito estético até então absolutamente secundário no debate nacional, a saber, “antropofagia”. O conceito cunhado por Oswald de Andrade parecia limitar-se a descrever certas tendências na pintura que tinham em Tarsila do Amaral sua figura maior. Depois, ele some de cena devido a predominância de outras correntes de cunho nacionalista, até tornar-se, dentro de um movimento complexo, o conceito hegemônico da arte brasileira a partir do final dos anos sessenta. Esse impressionante processo de recuperação ganha impulso decisivo com o neoconcretismo.

Mas é claro que a recuperação da antropofagia tinha, ao menos, dois lados. Por um lado, tratava-se de, ao mesmo tempo, afirmar o caráter processual do país, sua capacidade de encontrar dinâmicas processuais entre elementos que pareciam até então irredutíveis e enfim “encontrar o povo”, esse povo que parecia e parece sempre ausente, sempre sem voz. Um povo que é a figura da máxima integração. Notemos, por exemplo, o tom claramente integrador de colocações como essas de Oiticica a respeito de seus Parangolés:

“A derrubada de preconceitos sociais, das barreiras de grupos, classes, etc., seria inevitável e essencial na realização dessa experiência vital. Descobri aí a conexão entre o coletivo e a experiência individual – o passo mais importante para tal – ou seja, o desconhecimento de níveis abstratos, de ‘camadas sociais’, para a expressão de uma totalidade. O condicionamento burguês a que eu estava submetido desde que nasci desfez-se como que por encanto (...) Creio que a dinâmicas das estruturas sociais revelaram-se para mim na sua crudeza, na sua expressão mais imediata, advinda desse processo de descrédito nas chamadas ‘camadas’ sociais, não que considere eu a sua existência, mas sim que para mim se tornaram como que esquemáticas, artificiais, como se, de repente, visse de uma altura superior o seu mapa, o seu esquema ‘fora’ delas – a marginalização, já que

existe no artista naturalmente, tornou-se fundamental para mim” (Oiticica, 1986: 73).

A descrição é bastante sugestiva. Tal experiência vital seria a emergência de um ponto no qual ‘camadas sociais’ apareceriam como abstrações. Ponto este capaz de desfazer condicionamentos burgueses quase que por encanto e que faz ressoar uma marginalização que existe no artista naturalmente. Colocações dessa natureza apontam, inicialmente, que um dos eixos centrais desse novo pacto passa pelo reconhecimento da produtividade das margens, assim como da marginalidade como sintoma de uma verdade social recalcada, que precisa ser exposta como condição inicial para o fim da violência social.

Por exemplo, é conhecida a bandeira-poema de Oiticica “Seja marginal, seja herói”, ela homenageia Manuel Moreira, conhecido pela polícia como Cara de Cavalo. Em uma emboscada, Moreira matou o detetive Milton Le Cocq, criador da Escuderia Le Cocq, o embrião do Esquadrão da morte e das milícias que atualmente assolam as grandes cidades brasileiras. Depois de uma caçada policial, Moreira foi morto com 100 tiros. A consciência social de Oiticica está expressa em textos como “O herói anti-herói e o anti-herói anônimo”:

“Cara de Cavalo foi de certo modo vítima desse processo – não quero, aqui, isentá-lo de erros, não quero dizer que tudo seja contingência – não, em absoluto! Pelo contrário, sei que de certo modo foi ele próprio o construtor de seu fim, o principal responsável pelos seus atos. O que quero mostrar, que originou a razão de ser de uma homenagem, é a maneira pela qual essa sociedade castrou toda possibilidade da sua sobrevivência, como se fora ela uma lepra, um mal incurável – imprensa, polícia, políticos, a mentalidade mórbida e canalha de uma sociedade baseada nos mais degradantes princípios, como é a nossa, colaboraram para torná-lo o símbolo daquele que deve morrer, e digo mais, morrer violentamente, com todo requinte canibalesco” (Oiticica, 1968).

Ou seja, Oiticica compreende que o elemento fundamental da preservação do estado brasileiro se encontra na linha de partilha entre “aquele que deve morrer”, “morrer violentamente com todo requinte canibalesco” e quem deve ser protegido, mesmo que do outro lado esteja ninguém menos que um miliciano, ou seja, apenas outro tipo de agente de crimes. O desconforto com a intervenção de Oiticica não vem do pretenso “elogio da bandidagem”, como se diz normalmente. Na verdade, ele vem da consciência de que o fundamento do estado brasileiro se encontra em sua forma de partilha da violência, em sua definição secular dos setores da

população que devem ser submetidos a espoliação, à violência e ao terror policial. Ele se encontra na partilha entre quem será sujeito de um “estado predador” e quem será sujeito de um “estado protetor”. É nesse contexto que devemos compreender afirmações maiores como:

“Toda grande aspiração humana de uma ‘vida feliz’ só virá à realização através de grande revolta e destruição: os sociólogos, políticos inteligentes, teóricos que o digam! O programa do Parangolé é dar ‘mão forte’ a tais manifestações. Sei que isso é uma afirmação perigosa, de dois gumes, mas que vale a pena. Só um mau-caráter poderia ser contra um Antônio Conselheiro, um Lampião, um Cara de Cavalo, e a favor dos que os destruíram. Não quero cobrar aqui ou ‘fazer justiça’, pois que tais reações contra o crime ou contra revoluções tendem a ser cada vez mais violentas, os opressores são fortes e mortíferos, nada deixarão passar sem checar sobre a viabilidade ou não da coisa. Daí é fácil deduzir o que não estará por acontecer no mundo e nas comunidades – ou tudo muda (e haverá de mudar!) ou continuamos em guerra” (Oiticica, 1986: 82).

As colocações são claras. Se apenas um mau-caráter poderia ser contra figuras que se levantaram contra o estado, como Conselheiro, Lampião e Cara de Cavalo, é porque a arte denuncia a imoralidade da incapacidade de escutar as vozes dos expulsos do processo de modernização social. Pois essas vozes expõem as marcas do apagamento que se torna violência social. A ausência de um efetivo pacto social se expressa através da violência urbana e da marginalidade. Dar “mão forte” a tais manifestações é compreender um colapso histórico. Afinal, no momento em que escreve essas frases, Oiticica estava diante de um golpe militar que não apenas ficaria no poder por vinte anos mas nunca passará efetivamente. Golpe que se alimentará exatamente dessa guerra que impede toda construção efetiva do país, a não ser sob a forma da perpetuação do sistema de violência.

Mas notemos como a integração das margens será também reconhecimento de outra *aisthesis*, de outra estética, de outra estrutura de afecção. Ela já se apresenta, por exemplo, na construção do espaço. Ao invés do grande vão que marca de forma tão clara a arquitetura modernista brasileira em seu impulso de abertura, veremos as instituições de arte serem tomadas pelos labirintos do espaço quadriculado das favelas brasileiras e de seus morros. Assim, as formas do espaço que agora entram nos museus e galerias serão expressões de espaços que se desdobram nas grandes cidades brasileiras (ou nas palafitas da região amazônica), mas espaços que deveriam “desaparecer”, que deveria ser apagados como algo ainda não construído

pelos princípios gerais de desenvolvimento, algo que deveria não existir, que parece inacabado, baldio. Dessa forma, o artista construtor se torna algo como um antropólogo que procura integrar, em um discurso construtivo de matriz claramente modernista, aquilo que esse discurso até então não soubera como lidar.

Por outro lado, ao invés da escala do horizonte e de sua geometria estelar, do olhar de geometria cartesiana, teremos a escala do corpo, de suas afecções, dos circuitos de afetos que dele partem e nele chegam. Não se trata apenas de um corpo fenomenológico que está a organizar o espaço como sua perspectiva privilegiada de composição. Trata-se de um corpo que está a todo momento perdendo-se em meio a materiais que desorientam sua sinestesia, entrando em abismos, decompondo seu esquema corporal. Há algo de um corpo soterrado, tanto psíquica como socialmente, que procura agora retornar como uma outra potência construtiva.

Neste sentido, um exemplo privilegiado é *Máscara abismo*, de Ligia Clark: um trabalho composto de uma máscara de teia de arame forçada para baixo devido a pedras e na qual se venda os olhos. A noção de abismo é importante aqui. A máscara não visa de forma alguma nos reconectar com alguma dimensão corporal pretensamente perdida, mas visa produzir, construir uma corporeidade de desorientação e de abismo, como quem tem um rosto em queda ou como quem é puxado para uma queda.

5 BREVE NOTA SOBRE O TROPICALISMO E SEU COLAPSO

Mas condicionamentos que se desfazem como que por encanto não serão exatamente a tônica da realidade nacional. Haverá, ao menos um elemento legado pelo horizonte populista que continuará vivo nessa segunda matriz da tentativa de construção estética do país, a saber, a tópica da conciliação nacional ao alcance da mão. Como se fossemos agora encontrar uma segunda versão da estética da conciliação nacional, mas sob a forma de um grande pacto antropofágico. Pacto esse que prescinde do estado nacional-desenvolvimentista, que se articula a uma crítica de sua violenta inextirpável, como víamos Guimarães Rosa a denunciar tal violência na literatura.

Notemos inicialmente o caráter utópico desse pacto. Ele pode ser encontrado em um músico que fez de uma obra de Oiticica, *Tropicália*, o nome de uma nova construção estética do povo brasileiro, a saber, Caetano Veloso. E há de se lembrar que Veloso não será apenas um músico, mas um artista que desempenhará a fun-

ção de intelectual nacional, de interprete do país e suas potencialidades criadoras. É dele a afirmação:

“O golpe no populismo de esquerda libertava a mente para enquadrar o Brasil de uma perspectiva ampla, permitindo miradas críticas de natureza antropológica, mítica, mística, formalista e moral com que nem se sonhava” (Veloso, 1992: 105).

A colocação era clara. Com o colapso da integração populista, abriam-se novos estratos para uma “perspectiva ampla”. Essa estética ampla da conciliação parte do pressuposto de que a possibilidade de eliminação dos antagonismos objetivos que compõem o país já está dada, que a linguagem que nos permitirá encontrar o povo ou deixá-lo falar já está presente, que a diferença já está entre nós, daí a possibilidade aberta de massificação da experiência estética. Dessa forma, a construção do povo se dará como uma espécie de encontro cuja maior expressão ocorrerá quando uma das obras mais emblemáticas de Oiticica, a saber, Tropicália, deixar de nomear uma obra cujo destino será os museus e galerias internacionais para nomear uma nova forma de produção musical de massa. Forma essa que será o eixo principal da construção estética nacional e que conseguirá atravessar tanto a ditadura militar quanto a nova república, terminando com a emblemática nomeação de um dos músicos mais significativos da Tropicália a ministro da cultura de um governo que, a sua maneira, foi a recuperação do estado populista em um momento em que o nacional-desenvolvimentismo já não estava mais na ordem do dia.

E aqui monta-se um foco de tensão que irá perpassar boa parte da crítica brasileira. Pois aqueles que perceberão o colapso da conciliação do primeiro modernismo nacional não se cansarão de denunciar a mistificação que estaria a operar no segundo. Basta lembrar, por exemplo, das críticas de Roberto Schwarz exatamente sobre esse ponto:

“Já um materialista dirá que, longe de ser novidade, a consideração “antropológica, mítica, mística, formalista e moral” do país, bem como a pergunta pelo “nosso destino”, marcava uma volta ao passado, às definições estáticas pelo caráter nacional, pela raça, pela herança religiosa, pelas origens portuguesas, que justamente a visão histórico-social vinha redimensionar e traduzir em termos da complexidade contemporânea” (Schwarz, 1998: 89)⁷.

⁷ Ou ainda: “Oswald de Andrade dará uma resposta positiva aos dilemas da dualidade. O que o complexo colonial interiorizará como atraso e desgraça, o desrecale pau-brasil converterá em mo-

Ou seja, a crítica gira em torno da ideia de que o retorno do recalçado produzido pelo pacto antropofágico seria dependente da construção retroativa de um caráter nacional, de um horizonte de retorno fruto de mistificação. A crítica pode se desenvolver dessa forma porque não escapa à Schwarz uma intuição adorniana de que “aquilo que poderia ser diferente, ainda não começou”. Ou seja, nenhuma reflexão estética pode se colocar sem integrar em sua própria constituição a impossibilidade de se colocar como horizonte efetivo de conciliação. Colabora para tal diagnóstico a compreensão do mediador universal responsável pelas operações de síntese social. Nesse sentido, lembremos de uma afirmação, emblemática de Caetano Veloso:

“Do fundo escuro do coração solar do hemisfério sul, de dentro da mistura de raças que não assegura nem degradação nem utopia genética, das entranhas imundas (e, no entanto, saneadoras) da internacionalizante indústria do entretenimento, da ilha Brasil pairando eternamente a meio milímetro do chão real da América, do centro do nevoeiro da língua portuguesa, saem estas palavras que, embora se saibam de fato despreziosas, são de testemunho e interrogação sobre o sentido das relações entre os grupos humanos, os indivíduos e as formas artísticas, e também das transações comerciais e das forças políticas, em suma, sobre o gosto da vida neste final de século” (Veloso, 1992: 36).

Essa mistura que não assegura nem degradação nem utopia genética é colocada no mesmo patamar de ambivalência das entranhas imundas e saneadoras do entretenimento, ou seja, ela seria capaz de absorver tanto as formas mais comerciais e pasteurizadas quanto os momentos críticos em relação à própria estereotipia. O problema é que diante de tal ambivalência, a crítica perde em larga medida seu sentido, pois as contradições se resolvem sem negatividade ou se estabilizam sem tragédia. A produção musical que flertou criticamente com a indústria cultural procurou construir margens de circulação e de produção, o que não foi o caso da tropicália, que rapidamente se adaptou aos horizontes mais monopolistas de produção. Note-se que se trata principalmente de discutir a sujeição aos padrões gramaticais de visibilidade, de sensibilidade, de circulação, de composição discursiva que tal sujeição à industrialização da cultura pressupõe. Esse é a meu ver o ponto central.

tivo de euforia, já que a vanguarda emparelhava nosso primitivismo com a cultura dos países centrais” (Arantes, 2021: 48).

Nesse sentido, lembremos ainda como é exatamente sob os auspícios da ditadura militar que a indústria cultural brasileira se consolida. Essa convergência é extremamente significativa. Não foi sob uma democracia formal que a tropicália se desenvolveu, mas sob uma ditadura. Esse paradoxo explica algo de muito importante a respeito da ditadura brasileira, a saber, sua aparência de normalidade. O fato de termos uma ditadura onde podia-se comprar livros de Marx nas bancas e ouvir tropicália no rádio diz muito a respeito de como ela conseguiu ser a ditadura mais extensa do Cone Sul e como ela será a única a não ser objeto de uma justiça de transição. Pois se tratava de permitir a consolidação de uma sensação de normalidade com explosões de violência arbitrárias, porém pontuais. O resultado é uma conjunção entre liberdade e medo que exige profundo malabarismo para se preservar.

6 UM MODERNISMO SOMBRIO

Esse modelo do pacto antropofágico encontrará, no entanto, sua realização tardia como política de estado. Ele será a característica da era Lula e de seu “lulismo cultural”. Por lulismo cultural entendamos a crença da possibilidade de uma política de máxima convergência no interior da qual classes subalternas e economicamente desfavorecidas realizam processos de integração social através da compatibilidade completa entre suas produções culturais e a lógica própria aos setores mais fetichizados e monetizados da indústria cultural global. Ou seja, ela se assenta na crença de que não há conflito estrutural entre as formas culturais que animam a experiência concreta das classes subalternas e os princípios gerais de rentabilização, visibilidade e capitalização da indústria cultural. Poderíamos dizer que tal crença é medonha, suas consequências serão ainda sentidas em sua real extensão. Tal crença tem data de nascimento no Brasil e podemos encontrar seu eixo central na experiência do tropicalismo, como vimos anteriormente. No entanto, quando a ressurreição final do estado populista também entrar em colapso, a partir de 2013, será esse horizonte de construção estética do país que também sofrerá profundo abalo.

Poderíamos compreender esse abalo através da narrativa das forças reativas que se levantaram contra a possibilidade de enfim realizar a integração alargada e a reconciliação estética com o povo. No entanto, talvez fosse mais honesto perguntar-se sobre as contradições iminentes a tal modelo ou perguntar-se sobre o que o pac-

to antropofágico esconde, quais eram seus limites efetivos, que irreconciliação brutal ele silencia. Isso pode nos ajudar a compreender onde de fato estamos agora.

Notemos inicialmente que o pacto antropofágico, agora gerido como política de estado, leva necessariamente a consolidação da obsolescência da crítica cultural. O tensionamento nos modos de produção e circulação da cultura produzido pela crítica cultural tende a dar lugar a uma política de celebração e de integração bem sucedida de diversidades. A instauração formal própria do primeiro modernismo, com seu redimensionamento das potencialidades da forma estética, sai da ordem do dia. Em seu lugar, consolida-se a celebração desimpedida e desrecalcada dos novos produtores de mercadoria cultural, no seu indefectível bordão “a favela venceu”.

A aceitação de tal diagnóstico coloca questões importantes em um momento como o nosso no qual são as forças que não se viram expressas no interior do pacto antropofágico que podem produzir outras formas de construção nacional. Há uma negatividade popular, avessa às formas estabelecidas de fala e a seus lugares, há uma capacidade de dizer não, pura e simplesmente não, de operar com o que se recusa a ter figura, que, em certos momentos históricos, é a primeira condição para a criação efetiva. Mas, como vimos, o Brasil tem muito medo de seus abismos de virtualidades, de seu ponto de decomposição das formas, isso em uma hora que seria necessário só mais um esforço nessa direção.

Nesse contexto, não é de se estranhar que emergja aquilo que poderíamos chamar de “modernismo sombrio” sempre presente no interior de nossa história. Pois forças de ruptura podem ser mobilizadas não para uma instauração formal, nem para uma nova configuração da circulação dos deserdados, mas para uma conciliação (mais uma), agora com a ordem abalada. Em um dinâmica que deve ser chamada de “contrarrevolucionária”, vemos a tópica da construção estética do povo retornar, mas para mobilizar uma operação paradoxal de “ruptura com a ruptura”. Daí afirmações como essas que perseguem nossa história:

“O grupo "verdeamarelo", cuja regra é a liberdade plena de cada um ser brasileiro como quiser e puder; cuja condição é cada um interpretar o seu país e o seu povo através de si mesmo, da própria determinação instintiva; - o grupo "verdeamarelo", à tirania das sistematizações ideológicas responde com a sua alforria e a amplitude sem obstáculo de sua ação brasileira. Nosso nacionalismo é de afirmação, de colaboração coletiva, de igualdade dos povos e das raças, de liberdade do pensamento, de crença na predestinação do Brasil na humanidade, de em

nosso valor de construção nacional. Aceitamos todas as instituições conservadoras, pois é dentro delas mesmo que faremos a inevitável renovação do Brasil, como o fez, através de quatro séculos a alma de nossa gente, através de todas as expressões históricas”.

Essas são afirmações que nos levam a gênese do movimento integralista brasileiro. De fato, o integralismo, ou seja, o fascismo nacional, foi inicialmente uma outra construção estética do povo – contraposta à do projeto modernista que predominou. O que não poderia ser diferente, se lembrarmos que o fundador do integralismo, Plínio Salgado (1895-1975), além da atividade política, foi escritor e participou da Semana de Arte Moderna de 1922, dos embates internos do modernismo brasileiro, tendo redigido seus próprios manifestos artísticos, como esse Movimento Verde-Amarelo, surgido em 1926. A estética integralista celebrou outra forma de conciliação nacional ainda mais violenta – e muito menos ambígua – entre a acumulação capitalista primitiva, de cunho extrativista, a religião, a tradição e o extermínio indígena.

Como estamos diante de um modernismo cortado de sua raiz de ruptura formal, mas que preserva seu desejo de autonomia do presente, o integralismo adequa a tradição às exigências de desenvolvimento predatório capitalista, que não verte lágrimas por aquilo que destrói. Ele é a expressão de um povo que estaria conciliado com a violência do progresso colonial e extrativista, do empreendedorismo capitalista, com a ordem atual da sensibilidade, que não questiona o que socialmente aparece como “natural”, que não questiona as hierarquias “naturalmente” dadas (como aquelas que constituem a família burguesa e o poder teológico-político). Muito desses elementos serão atualizados nessa “estética da produção agrária exportadora” que sela a associação entre a indústria cultural brasileira e o bolsonarismo, agora sob a força diretiva da música sertaneja. Basta lembrar, por exemplo, a dicotomia construída por Plínio Salgado entre os tupis, que, segundo ele, se permitiriam “dizimar pacificamente” para viver no sangue de cada brasileiro, e os tapuias, cujo ímpeto guerreiro e hostil à assimilação os levou ao completo apagamento:

“Os tupis desceram para serem absorvidos. Para se diluírem no sangue da gente nova. Para viver subjetivamente e transformar numa prodigiosa força a bondade do brasileiro o seu grande sentimento de humanidade. Seu totem não é camívoros: Anta. E este um animal que abre caminhos, e aí parece estar indicada a predestinação da gente tupi. Toda a história desta raça corresponde (desde o reino Martim Afonso, ao nacionalista "verdumarelo" José Bonifácio) a um lento

desaparecer de formas objetivas e a um crescente aparecimento de forças subjetivas nacionais. O tupi significa a ausência de preconceitos. O tapuia é o próprio preconceito em fuga para o sertão. O jesuíta pensou que havia conquistado o tupi, e o tupi é que havia conquistado para si a religião do jesuíta. O português julgou que o tupi deixaria de existir; e o português transformou-se, e ergueu-se com fisionomia de nação nova contra a metrópole: porque o tupi venceu dentro da alma e do sangue português. O Tapuia isolou-se na selva, para viver; e foi morto pelos arcabuzes e pelas flechas inimigas. O tupi socializou-se sem temor da morte; e ficou eternizado no sangue da nossa raça. O tapuia é morto, o tupi é vivo.”

Esse era uma antropofagia cortada de sua matriz subversiva. Não é inegável que ela se assentava no desejo incontestado de conciliação nacional que perpassa toda essa longa história de construções estéticas do país. Como tentei mostrar, mesmo as matrizes do pensamento crítico nacional assumem para si os pressupostos de tais projetos de construção. De certa forma, o pensamento crítico nacional é dependente da produtividade estética e de seus limites. Ele conseguirá encontrar novas figuras críticas quando o país enfim for capaz de assumir para si o projeto de uma estética consequente da irreconciliação.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo (2021): *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz* [recurso eletrônico]. São Paulo: [s.n].
<https://sentimentodadialetica.org/dialetica/catalog/view/87/118/268>
- ARANTES, Otília e Paulo (1997): *Sentido da formação*, São Paulo: Paz e Terra.
- BADIOU, Alain (2014): *Logiques de mondes*, Paris: Seuil.
- BARDI, Lina (1994): “Um balanço dezesseis anos depois”, *Tempos de grossura: o design no impasse*. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi.
- BENSE, Max (2009): *Inteligência brasileira*, São Paulo: Cosac e Naify.
- CHAPOUTOT, Johann (2016): *La révolution culturelle nazie*, Paris: Gallimard.
- COSTA, Lúcio (1995): *Registro de uma vivência*, Empresa das Artes.
- COSTA, Lucio (2018): *Registro de uma vivência*, São Paulo: Editora 34/Sesc.
- FURTADO, Celso (2002): *Formação econômica do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.
- FURTADO, Celso (2012): *Ensaio sobre cultura e o Ministério da Cultura*, Rio de Janeiro: Contraponto.

- GORELIK, André (2005): *Das vanguardas a Brasília: cultura urbana e arquitetura na América Latina*, Belo Horizonte: Editora da UFMG
- LACLAU, Ernesto (2014): *La razón populista*, Ciudad del México: Fondo de Cultura Econômica.
- OITICICA, Hélio (1968): “O herói anti-herói e o anti-herói anônimo”, <https://vocabpol.cristinaribas.org/anti-heroi-anonimo/>
- OITICICA, Hélio (1986): *Aspiro ao grande labirinto*, Rio de Janeiro: Rocco.
- PEDROSA, Mario (2014): *Arquitetura: ensaios críticos*, São Paulo: Cosac e Naify.
- SALLES GOMES, Paulo Emílio (1973): *Cinema: trajetória do subdesenvolvimento*, São Paulo: Paz e Terra.
- SANTOS, Marco Antonio (2010): *Heitor Villa-Lobos: textos selecionados*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- SCHWARZ, Roberto (1998): *Martinha e Lucrecia*, São Paulo: Companhia das Letras.
- WISNIK, Guilherme (2018): *O Brasil condenado ao moderno: do desenvolvimentismo de Estado aos grupos contraculturais*. São Paulo: FAU-USP, 2018 (Tese de Livre-Docência).
- VELOSO, Caetano (1992): *Verdade tropical*, São Paulo: Companhia das Letras.

ESPECULACIONES SOBRE UNA VANGUARDIA DEL TERCER MUNDO

Speculations on a Third World Avantgarde

KEYA GANGULY*

gangu003@umn.edu

Fecha de recepción: 2 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2023

RESUMEN

Si bien hay quienes sostienen que las vanguardias europeas del siglo XX tomaron sus pautas de fuentes ajenas a Europa (Brecht y el haiku, Picasso y África, o Eisenstein y México, por ejemplo), la posibilidad de una vanguardia del “Tercer Mundo” como tal no encuentra apoyo en los escritos de Theodor Adorno sobre teoría estética ni, para el caso, en las discusiones de Roberto Schwarz sobre estética. Pero, ¿existe una perspectiva dialéctica desde la que se pueda defender la relevancia de la vanguardia como configuración estética y política relevante para el Tercer Mundo? En el espacio totalmente distinto de una lectura de Hegel, Adorno (1962) nos da de hecho los lineamientos para tal argumentación con la figura de skoteinos, u oscuridad, lo ininteligible, lo oscuro –que es tarea de la crítica eliminar. La importante asunción de Schwarz de los temas de Adorno gira sugerentemente en torno a los “altos y bajos” de la experimentación estética autoconsciente en lugares como Brasil, aunque la tarea de este ensayo consistirá en ampliar las premisas de Schwarz para pensar en el papel que desempeña la experimentación en el retorno de la vanguardia a su misión constitutiva de devolver la vida al arte, una misión que sugiero que sólo es discernible finalmente cuando el ideal de vanguardia deja atrás sus vinculaciones modernistas.

Palabras clave: Brecht, Upal Dutt, vanguardias periféricas, experimentación, realismo.

ABSTRACT

If there are those who argue that the European avant-gardes of the twentieth century took their leads from sources outside Europe (Brecht and haiku,

* University of Minnesota (USA)

Agradezco a Silvia L. López por invitarme a contribuir a este número de *Constelaciones* y por supervisar la traducción al castellano de mi contribución. Quiero agradecer también a Timothy Brennan por su ayuda y las enmiendas a la traducción.

Picasso and Africa, or Eisenstein and Mexico, for example), the possibility of a 'Third-World' avantgarde as such does not find support in Theodor Adorno's writings on aesthetic theory or, for that matter, in Roberto Schwarz's discussions of aesthetics. But is there a dialectical perspective from which one might argue for the relevance of the avant-garde as an aesthetic and political configuration relevant to the Third World? In the entirely different space of a reading of Hegel, Adorno (1962) in fact gives us the lineaments for such an argument with the figure of skoteinos, or darkness, the unintelligible, obscurity—which it is the task of criticism to eliminate. Schwarz's important take-up of Adorno's themes suggestively circle around the "highs and lows" of self-conscious aesthetic experimentation in places like Brazil, though the task of this essay will be to expand Schwarz's premises in order to think about the role that experimentation plays in returning the avantgarde to its constitutive mission of bringing art back to life, a mission that I suggest is finally discernible only when the ideal of the avantgarde leaves its modernist entailments behind.

Keywords: Brecht, Upal Dutt, peripheral avant-gardes, experimentation, realism.

Puede suceder así, pero también de otra manera.

Walter Benjamin (1998: 8)

1 INTRODUCCIÓN: FORMA Y OBJETIVIDAD

En la introducción del editor a *Two Girls and Other Essays*, Francis Mulhern describe esta colección como una muestra de la originalidad y flexibilidad de la obra de Roberto Schwarz y de su reconstrucción de las ideas clásicas de Georg Lukács sobre el realismo (Schwarz, 2012). Una característica clave de la reconstrucción, según Mulhern, es el énfasis que Schwarz pone en la forma, acompañado de un alejamiento de la preocupación por la verosimilitud en las interpretaciones de la literatura realista. Es importante señalar que la forma no se refiere aquí, o no meramente, a la composición, estructura o portadora de contenido, sino a una configuración histórica. Mulhern mantiene que la perspectiva de Schwarz resalta de forma única cómo la historia se codifica en las características formales de las obras de ficción, en contraposición a cómo se expresa en su contenido o contexto. De este modo, el problema de la forma se considera interno a la producción de significado y, en consecuencia, cuanto mayor sea la capacidad de un texto para expresar una realidad histórica y social específica, mayor será su tendencia hacia modos de enuncia-

ción que traduzcan esa especificidad histórica de maneras formalmente distinguibles.

Comienzo refiriéndome a esta colección de ensayos porque los argumentos de Schwarz sobre la literatura brasileña también son útiles para reflexionar sobre los textos culturales del Tercer Mundo en un sentido más amplio y, en particular, por su afinidad con las conceptualizaciones del papel del teatro de vanguardia en la India, concretamente en el mundo bengalí y las obras del dramaturgo, actor, historiador y activista Utpal Dutt (1929-1993).¹ Con el fin de sentar las bases para la elaboración de dicha afinidad, en primer lugar quiero tener en cuenta la importancia de pensar conjuntamente la forma y la historia en el sentido en que Mulhern se refiere al enfoque de Schwarz, distinguiéndolo de la “dicotomía recibida” de la lectura minuciosa frente a las interpretaciones globales de la cultura y la sociedad que evitan prestar atención a los detalles. En su opinión, la crítica dialéctica de Schwarz se diferencia en lo siguiente:

“La idea teórica fundamental de la tradición alemana, para Schwarz como crítico literario, es la idea de la *objetividad de la forma*. Las formas, cuyas sustancias son las de la vida práctica, surgen como parte del proceso histórico social, y entonces pueden ser trabajadas en la reducción estructural propia de la obra literaria, objeto propio de una crítica integralmente dialéctica, en la que forma y proceso social son indisolubles. (Mulhern, 2012: ix-x, énfasis añadido)

La expresión “objetividad de la forma” encierra muchas cosas, y me gustaría extenderme en sus implicaciones conceptuales antes de pasar, en la segunda mitad de este ensayo, a explorar cómo esta concepción nos permite tener en cuenta los experimentos de Dutt con la forma teatral en particular. En primer lugar, la idea de forma objetiva se basa en la premisa de que, como las formas culturales surgen del proceso social, llevan un sello *objetivo* de su tiempo y su historia. Ésta, hay que decirlo, no es una posición desconocida en el arsenal de la crítica marxista y está ciertamente en el corazón de la teoría del realismo de Lukács. En términos más generales, esta posición es parte integral de la premisa fundamental del materialismo histórico de que, parafraseando a Marx (de su “Prefacio a una contribución a la

¹ Existe un amplio corpus de estudios sobre Dutt, aunque muchas de sus obras aún se están traduciendo al inglés. Algunos de sus notables discursos sobre política, arte y el papel del intelectual, pronunciados en un inglés muy nítido, están en circulación (incluso en foros en línea como YouTube). Entre otras obras, Nandi Bhatia (2004) trata el teatro de Dutt, aunque en traducción. Ananda Lal es un erudito comentarista de la política y la práctica de Dutt, que ha leído y traducido obras como “Barricade” (a la que se hace referencia en este ensayo); véase su Utpal Dutt: Barricade (2022). Véase también, Himani Bannerji (1998), y las propias observaciones de Dutt en Utpal Dutt (2009).

crítica de la economía política”), el ser social determina la conciencia, es decir, que los productos de la conciencia, ya sean conceptuales, artísticos o prácticos, están determinados por las condiciones sociales y materiales y las exigencias de su tiempo (Marx, 1976 [1859]).

Schwarz modula la premisa anterior mostrando que la marca objetiva del proceso social no se refleja meramente en el registro estético, ni se encuentra en una transferencia de las preocupaciones de un *métier* a otro. Por el contrario, su argumento –para el que la teoría estética de Theodor Adorno proporciona el modelo– implica un agudo sentido de las propias divagaciones de la historia por medio de las cuales las formas cifran las realidades sociales en la “reducción estructural” del texto literario. En otras palabras, si el proceso histórico-social está lleno de desviaciones y digresiones así lo están también las prácticas expresivas que surgen de él y es esto lo que constituye su objetividad.

Esta línea de pensamiento es, como ya he señalado, coherente con la perspectiva dialéctica de la teoría crítica sobre la relación inmanente de la totalidad social y los objetos estéticos. Además, la iniciativa de Schwarz permite pensar las discrepancias entre historia y situación de un modo que evita una reducción formulista de las complejas relaciones entre totalidad y cultura, así como lo que Mulhern denomina el “academicismo” que se encuentra en Lukács: el mandato de que el realismo es el único modo de expresión (o género) apropiado y correspondiente. Al apartarse de los “cánones de la escritura realista” de Lukács (2012: xiii) mediante un replanteamiento del énfasis, la versión de Schwarz de la crítica dialéctica revela que se encuentra tan a gusto analizando novelas realistas como interpretando la poesía modernista o rastreando la función del folclore en la producción brasileña contemporánea.

Mi interés en el método de Schwarz, si aceptamos una distinción provisional entre teoría y método, reside en explorar hasta qué punto el énfasis en la forma objetiva puede extenderse a modos de expresión más allá del ámbito original y europeo de la teoría crítica (como ya ejemplifica su trabajo sobre la literatura brasileña). Porque me parece que la propuesta de la forma objetiva es igualmente relevante para llegar a un acuerdo con la experimentación vanguardista en lo que antes se llamaba el Tercer Mundo –implicado como está en los mismos procesos históricos y sociales que subyacen a la existencia capitalista en todas partes. De hecho, en la medida en que la experimentación estética consciente de sí misma es una respuesta a las vicisitudes de un lugar y un tiempo concretos, los impulsos de la vanguardia en el

Tercer Mundo son también una respuesta a las vicisitudes de un lugar y un tiempo concretos. Las vanguardias –especialmente en circunstancias históricas en las que su aparición es inesperada– da fe de su propia objetividad. Y mi argumento es que estos experimentos son también encarnaciones formales de esta objetividad, más que recapitulaciones de la objetividad del modernismo o de una autoconcepción autotélica y retirada de lo social.²

En las ampliaciones de Schwarz sobre el tema puede trazarse un camino hacia esta postura, aunque luego retomaré sus vacilaciones sobre la relevancia de la vanguardia fuera de Europa. Pero antes, consideremos su ensayo “Objective Form: Reflections on the Dialectic of Roguery” (La forma objetiva: reflexiones sobre la dialéctica del malandraje), en el que refuerza el punto sobre la dinámica de la forma y la existencia social diciendo: “Las formas sociales son objetivas, es decir, creadas por el proceso de reproducción social, independientemente del individuo” (2012: 23). La valencia lukácsiana de este punto es discernible en su insistencia en que “las construcciones estéticas dependen, precisamente, de la objetividad e historicidad de las formas sociales (esto, en contraste con la visión althusseriana [estructuralista], para la que la forma es una construcción científica sin realidad propia)” (2012: 23). Aquí, no sólo hay que señalar que rechaza las lecturas “sintomáticas” de Althusser de los textos, sino que también refunde el axioma marxista convencional sobre la determinación (la opinión de que las prácticas literarias y culturales reflejan sus determinantes económicos). En su lugar, al complicar el supuesto de causa y efecto que subyace a este axioma, Schwarz sugiere que el material *tanto* de la forma como de la historia está conformado por externalidades propias de una configuración social.

Además, como él dice, dado que “la dinámica estética está [sic] ligada a la dinámica social”, se deduce que “los contenidos de las novelas no son contenidos reales, y verlos estéticamente es verlos en el contexto de la forma, que a su vez resume (elaborando o reproduciendo) una forma social, entendida en términos del movimiento de la sociedad en su conjunto.” (2012: 24) A diferencia de Mulhern, en cuyas manos los puntos de vista de Lukács parecen estar más cerca de las teorías mecanicistas de la determinación de lo que realmente es el caso, Schwarz da por sentado que la tradición que Lukács inauguró ya había ido más allá de las correlaciones fáciles entre la producción económica y cultural (cf. Lukács, 1964). Por esta razón, su propia tarea de reconstrucción se orienta hacia la investigación de las

² La crítica de Raymond Williams al modernismo aún conserva su trinchera (cf. 2007).

formas específicas en que las delimitaciones nacional-culturales de la forma literaria revelan su situación y su autonomía dentro –y no fuera– del sistema mundial del capital.

A pesar de la abreviada presentación que Mulhern hace de las herencias teóricas de Schwarz (Adorno, por ejemplo, apenas merece una mención), para los lectores poco familiarizados con la órbita latinoamericana, y específicamente las artes y las letras brasileñas, es útil saber que el escenario del proyecto interpretativo de Schwarz se fundamenta en los escritos de su maestro, Antonio Candido, sobre el realismo en la ficción brasileña del siglo XIX. El relevo entre Candido y Schwarz permite, a su vez, ampliar nuestra visión sobre el alcance de la teoría crítica y discutir una articulación geopolítica diferente de lo estético y lo social. Explicaré las implicaciones de tal articulación en el resto de este ensayo³.

2 ATRACCIÓN TEATRAL Y ANTAGONISMO PERIFÉRICO

Precisamente porque todas las formas expresivas son creaciones del proceso social y toman su forma de la lógica y la forma de la vida real, es crucial reconocer que, en el contexto del subdesarrollo, el atraso económico y –lo más pertinente– las altas tasas de analfabetismo, el teatro y el cine tienen más probabilidades que la ficción literaria de servir como el terreno de la experimentación estética impulsada por estas condiciones sociales particulares. Dicho de otro modo, el proyecto de la crítica periférica se ve obstaculizado en lugar de avanzar al pensar exclusivamente en términos de ficción literaria, dada su distancia de las vidas de la gente corriente y a menudo analfabeta del Tercer Mundo. Por lo tanto, las formas que merecen al menos el mismo escrutinio analítico que la novela o el relato corto (con sus suposiciones y la confianza en la existencia de un público lector alfabetizado) son visuales y teatrales en lugar de estar escritas en la página y dependiente de un público lector acostumbrado a la experimentación creativa.

De hecho, se puede sugerir razonablemente que, en la mayoría de las culturas periféricas, el ámbito de la visualidad expresa de forma más concreta sus vínculos con el proceso social, con la vitalidad así como el sincretismo de las imágenes perceptibles en todas las esferas de la vida cotidiana. Es decir, el ámbito visual es donde se da rienda suelta a la creatividad. Si nos centramos en el sur de Asia, por

³ Silvia López tiene un ensayo muy instructivo sobre la teoría crítica en América Latina (cf. López, 2011).

ejemplo, es fácil reconocer que el teatro y el cine tienen a su disposición los recursos de antiguas tradiciones históricas de creación de imágenes y representaciones; además, ambas formas revelan la influencia, por torva que sea, de la publicidad contemporánea, la fotografía y otras inesperadas “firmas de lo visible”, como ha dicho Fredric Jameson de forma evocadora (2007). Pero, aunque estos recursos e influencias suelen subsumirse en amalgamas culturales de masas que evaden y pacifican en lugar de producir cambios progresivos, otro hilo excéntrico se hace visible entre ellos, al capacitar impulsos artísticos cuya procedencia puede ser europea, pero cuya inteligibilidad está firmemente definida sobre el terreno y dentro de formas experimentales de teatro político, así como de cine “de autor”. En este excéntrico avatar se oponen a la mercantilización a gran escala de la sociedad en nombre de lo popular.

El teatro y el cine radicales en la India son, en la medida en que se resisten al imperativo del entretenimiento de masas, impugnaciones del tipo al que aludo arriba, anclando su mensaje político a través de la participación del público. Son, en esta forma, “atracciones” dinámicas del mismo modo que lo son las prácticas populares de la feria, el circo o la pantomima, junto con sus homólogos mediados por las masas, como el cine y la publicidad. Pero también revelan una diferencia: su función contingente de perturbar la ubicuidad del espectáculo con un tipo de atracción más orientada a la concienciación y la agitación que al entretenimiento o la distracción.

Debemos recordar que la idea de una atracción como forma de energía estética que puede incitar a los espectadores a una participación activa había cobrado importancia en el pensamiento soviético de entreguerras de los dos Sergeis-Tret'iakov y, sobre todo, de Eisenstein, con su propuesta del “montaje de atracciones” (Eisenstein, 1988 [1923]); Tret'iakov, 2006). La procedencia de esta idea de hecho nos lleva a Bertolt Brecht y a su teoría y práctica vanguardista. Brecht, que conoció a Eisenstein y, lo que es más importante, se vio influido por él, desempeñó un papel fundamental en la introducción de la teoría de la atracción de este último –como forma que obliga a la atención y el compromiso del espectador, ejerciendo así una fuerza sobre el pensamiento– entre los artistas comprometidos con la transformación de una sociedad anteriormente colonizada como la India. El impacto de las ideas de Brecht en Oriente y Occidente, no sólo en la India, sino también también en otros lugares (como ha demostrado Antony Tatlow en el caso de China), fue inmensa (Tatlow, 2001). Hizo posible la defensa y la formulación de experimentos

teatrales y cinematográficos que solicitaban la energía y la sensualidad de las formas expresivas (atracciones en el sentido de Eisenstein), pero que estaban destinados a articular perspectivas antagónicas sobre la existencia social.

Por supuesto, también debemos recordar que el ideal del antagonismo representó la misión principal de las vanguardias históricas en Europa (elaborada, por ejemplo, en el relato clásico de Renato Poggioli), por mucho que no se cumpliera el objetivo último de la transformación social (Poggioli, 1981). También por esta razón, el ideal merece consideración cuando se trata del papel de las vanguardias en lugares del Tercer Mundo, porque, desde un punto de retrospectivo, la cuestión no es tanto su éxito o fracaso como su viabilidad. Pero al tomar la medida de tal ideal, también hay que tener en cuenta que *cualquier* debate sobre el impacto de las ideas y movimientos de vanguardia del siglo XX está incompleto si no se tiene en cuenta el desiderátum histórico de que el tráfico entre el centro y la periferia siempre ha sido una vía de doble sentido, afectando de este modo la naturaleza del intercambio. Es decir, muchos de los artistas europeos más influyentes intentaron socavar el dominio de las tradiciones canónicas y convencionales inspirándose en prácticas expresivas provenientes de fuera de Europa, articulando su visión de la protesta estética en y a través de la recalcitrancia y excentricidad de las fuentes no occidentales. Tal vez no haga falta decir que tal visión de los orígenes no encuentra mucho apoyo en los escritos de Adorno sobre teoría estética y hace que el contacto sea cualificado, en el mejor de los casos, con las posturas del propio Schwarz sobre la relevancia de la vanguardia más allá de su órbita europea original.

Sin embargo, no hay más que pensar en las referencias al ya mencionado Eisenstein y su fascinación por México, o a Picasso y su inspiración en la escultura africana. En cuanto a la influencia del haiku en la dramaturgia de Brecht, podemos aceptar que las vanguardias históricas tomaron muchas de sus pistas de lugares fuera de Europa. Pero también podemos aceptar que la cuestión central del debate sigue siendo hasta qué punto estas pistas eran más nominales que sustantivas, dados todos los casos en los que lo no occidental se ha limitado a conferir una carga exótica al arte y las culturas metropolitanas, vanguardistas o no. Pero la cuestión de la sustancia anima sin duda nuestra comprensión de lo que está en juego en la estética *tout court*, que cuando se trata de crítica materialista se orienta inevitablemente hacia la relación entre representación y transformación social. Una forma más provocativa de plantear la cuestión, por tanto, es preguntarse hasta qué punto la vanguardia quizá *sólo adquiere sentido* en circunstancias contrarias a sus impulsos esté-

ticos originales, aunque esas circunstancias pueden estar más en sintonía con las intenciones políticas que habían impulsado su surgimiento histórico. Por eso, en la medida en que no es posible –o todavía no lo es– que la política y el arte se unan sin contradicciones, es posible que el empuje antagonista de la vanguardia resulte más eficaz en lugares en los que nunca llegó a afianzarse institucionalmente y, por tanto, no pudo ser neutralizado.

3 TEATRO Y FORMA POLÍTICA

Con este fin, me centraré a continuación en una iteración alternativa del problema de la forma, cuestionando el escepticismo de Schwarz sobre la validez de la vanguardia como configuración estética y política relevante fuera de Europa. Lo hago contraponiendo su argumento en “Brecht’s Relevance: Highs and Lows” (el último ensayo incluido en *Two Girls*) con las opiniones de Dutt, expresadas en varios lugares, sobre la relevancia de Brecht en la India. Cabe señalar que Dutt fue una figura pionera en la escena artística india, como tábano político, disidente y voz de la oposición al pábulo en la esfera cultural y en la política divisiva de la India posterior a la independencia, ambas sesgadas hacia el impulso autoritario de cultivar la inercia en una población enormemente empobrecida. Hasta su prematura muerte a los sesenta y cuatro años, Dutt fue un portavoz muy visible de un “frente cultural” que había asumido la responsabilidad de instar a las masas urbanas y rurales a salir de la dinámica social congelada que, desde la época colonial, ha obstaculizado cualquier perspectiva de progreso social en la India, actualmente el país más poblado del mundo. Sus intervenciones en la esfera pública, aunque más reconocidas en su estado natal de Bengala Occidental, también eran conocidas en toda la India, y su reputación como elocuente autoridad en la función política del arte se cimentó gracias a sus esfuerzos como teórico y profesional en el escenario y la pantalla.

A pesar de su presencia en los círculos nacionales, fue en la Calcuta (actual Kolkata) de los años 50 y 60 donde Dutt concibió una forma de teatro político cuyos rescoldos aún arden en el seno de los restos de una cultura pública de izquierdas sembrada en los años inmediatamente anteriores a la independencia de la India en 1947, pero que alcanzó su plenitud en las décadas de los sesenta. Además de fundar la Sociedad Brecht de la India en 1964, uno de los primeros experimentos de Dutt fue la adaptación de las ideas de Brecht sobre el “teatro épico” a sus pro-

pías obras, sobre todo al rehacer la forma popular del *jatra* en Bengala, una forma de teatro folclórico que se remonta aproximadamente al siglo XV. En este contexto, es importante mencionar que Dutt también editó una revista de teatro bengalí llamada *Epic Theatre*, en evidente homenaje a Brecht.

En el corpus bastante amplio de sus obras teatrales (que sólo lentamente se están traduciendo al inglés), los impulsos revolucionarios del teatro brechtiano –como la no identificación de actor y personaje (en los *Lehrstücke*), o la coautoría de dramaturgo y público (*Ko-fabulieren*)– se unen a un repertorio fácilmente disponible de recursos específicos de la forma de representación *jatra*, con su carácter improvisado y su postura alegórica en la que lo que se dice se refiere a otra cosa que no se dice, desbaratando así los supuestos convencionales sobre la representación y sus referentes. Pero también hay que subrayar que el objetivo de Dutt al combinar las estrategias brechtianas y las tradiciones escénicas locales no tenía mucho que ver con la adulación consciente o la imitación del virtuosismo técnico de Brecht, y menos aún con el cultivo de una identidad propia o de un público urbano capaz de apreciar el suyo. Por el contrario, la empresa de Dutt se dedicó por entero a desarrollar un acento concretamente agitativo en la voz de la gente –inspirado en Brecht, pero carente de otras formas de respaldo o apoyo institucional. Como dijo en una entrevista con el crítico de Sri Lanka A. J. Gunawardana, su objetivo era “llevar el teatro a la gente” (Gunawardana, 1971: 236). En el mismo lugar, fue más lejos al decir a su entrevistador: “Creo que hay una conspiración occidental –consciente o no– para ocultar la verdadera contribución de Brecht al teatro revolucionario” (1971: 235). A pesar de su admiración por Brecht, Dutt observa que “el estilo brechtiano interferiría con las respuestas de nuestro pueblo porque está acostumbrado a otro tipo de teatro, y todas las formas deben surgir de la comprensión del pueblo” (1971: 236) No se trata de una afirmación sobre la irrelevancia de Brecht en una coyuntura histórica diferente; más bien es un reconocimiento reflexivo de los vínculos que unen la estética y la sociedad, impidiendo que la experimentación se aleje demasiado de sus condiciones de posibilidad.

Dada su perspectiva política, no sorprende saber que el Little Theatre Group de Dutt, fundado en 1950 (sólo tres años después de la independencia de la India del dominio británico) y más tarde su People’s Theatre Group, fueron concebidos como lo que el crítico Samik Bandopadhyay denomina “instrumentos radicales en una lucha obligada por el cambio social” (2009: 3). La postura creativa de Dutt era, además, explícitamente internacionalista y da fe de su actitud poco apologética a la

hora de tomar prestados aspectos de su inspiración de movimientos artísticos radicales de otros lugares. Su afición por las prácticas estéticas o escénicas que no se ven afectadas por nada que se considere una influencia “extranjera” (léase eurocéntrica), presuponía que las críticas al imperialismo cultural o al dominio europeo son huecas si se limitan a respaldar un nativismo irreflexivo, en cualquier caso imposible de sostener dadas las realidades del capital global. Por el contrario, lo que hace que la lucha por una voz adecuada merezca la pena, sobre todo si se opone a la astuta manipulación de la diferencia, es el reconocimiento y la articulación de solidaridades con luchas contra el imperialismo y la explotación forjadas en otros lugares, así como con otros intentos de construir una cultura colectiva entretejida con un ethos impregnado de espíritu revolucionario. Hablando con Gunawardana sobre su obra *Ajeya Vietnam* (Vietnam inconquistable, 1966), Dutt declaró audazmente: “Nuestro ‘programa’ es llevar la gallarda lucha revolucionaria de otro pueblo a nuestro propio pueblo para que también se sienta inspirado a luchar” (1971: 225).

Es interesante señalar la presión que ejerce Dutt sobre la necesidad de traducir las experiencias históricas de los demás de un modo orientado a la movilización política más que artística. Se podría decir que prefiere *el plumpes Denken* (el “pensamiento crudo” de Brecht) a la expresión enrarecida (Brecht, 1961 [1934]: 169). Y si en algunos casos los experimentos radicales para provocar el cambio social parecen demasiado alejados de la textura cotidiana de las realidades que les dan forma (como en ciertas obras del modernismo literario), no se puede achacar tal queja a Dutt cuando se trata de su afirmación de acercar las luchas revolucionarias de otros al público local. En sus escritos sobre el teatro y en sus obras, intentó establecer la universalidad de la lucha en sus diversas formas ante un enemigo común. En consecuencia, gran parte de su éxito residió precisamente en forjar un elemento nacional-cultural (complicado sin duda por el hecho de que su lengua materna, el bengalí, es una lengua regional y no nacional) junto con la representación de la ubicuidad de la explotación. La postura intervencionista del “teatro épico” formulada por Brecht amplifica este elemento aleatorio regional y nacional, articulando la generalidad de la explotación y la localidad de su expresión. Así pues, las obras de Dutt pueden resumirse como experimentos de coordinación de lo familiar y lo extraño en el plano temático, mientras que su expresión formal se nutre de lo que Brecht había puesto a su disposición, como el efecto de alienación, el desplazamiento alegórico, así como la tipificación y el apóstrofe, todos ellos orientados a

suscitar la comprensión de las depredaciones históricas en el país y en el extranjero.

Un ejemplo que ilustra este punto es la obra *Barricada* (1972, éste es también, interesantemente, el título en bengalí), por ejemplo, está ambientada en la Alemania de los años 30. Esta obra de teatro trata supuestamente de la censura y la represión bajo el nazismo, mientras que su verdadero objetivo es la erosión de la democracia y los valores democráticos en la India, en Bengala Occidental, pero también en otras partes de la India. Dutt hace uso de un bengalí cotidiano y demótico en su diálogo en lugar de recurrir al romanticismo florido favorecido por la literatura y el teatro bengalí tanto convencional como clásico. A través de sus desplazamientos narrativos, la obra escenifica alegóricamente la represión de las libertades civiles por parte del partido del Congreso (en curso en el momento en que se escribió la obra) los asesinatos de radicales políticos asociados al movimiento naxalita y la agitación cívica que condujo a la declaración de emergencia nacional por parte de la entonces primera ministra, Indira Gandhi, con el fin de conservar el poder suspendiendo el régimen parlamentario. Dutt formula su visión de esta experiencia histórica tan específica y circunscrita a través de sus similitudes con el nazismo, articulando cuestiones de historicidad y lenguaje (parte del diálogo está en alemán sin traducir) que son paralelas al argumento de Brecht sobre los límites de la mimesis. A lo que me refiero es que él adapta el énfasis brechtiano en la “refuncionalización” del impulso mimético en una nueva amalgama que, en su propia negativa a traducir todo lo que hay en el original, muestra cómo las ansiedades sobre la traducibilidad e, igualmente, la transportabilidad, tienen más que ver con la sacralización de los orígenes que con la exploración del potencial de una forma para cobrar mayor significado en sus redistribuciones extrañas e incompletas.

4 CONCLUSIONES: DE OTRA MANERA

Barricade, *Ajeya Vietnam*, *Manusher Adhikar* y otras obras de Dutt representan sus experimentos con los principios brechtianos y las estrategias de representación. Una vez más, sin embargo, vale la pena repetir que su objetivo no era simplemente importar a Brecht a su lengua materna o a situaciones locales; hacerlo sería derivado y un tanto unidimensional. Más bien, es decir que su compromiso consistía en exponer las contradicciones sociales y políticas de su propio lugar y de su época, un proyecto en el que la inspiración de Brecht puede recogerse en el esfuerzo por rein-

ventar el teatro como una forma autóctona expresando en un registro estético sus propios deseos revolucionarios aún por realizar que hicieron que el encuentro entre estas dos luminarias del teatro se convirtiera en una experiencia única y posible en primer lugar.

En cierto sentido, la influencia de Brecht proporciona una inflexión retroactiva (*Nachträglich*) a la práctica de Dutt en su reconocimiento autoconsciente de las limitaciones del arte político sin organización política. Al mismo tiempo, Brecht (junto con Ibsen, Shaw, Shakespeare y, sobre todo, Gorki) permitió a Dutt acercar el mundo al público bengalí y adaptar las dimensiones agitativas de sus fuentes con el propósito tangencial de lanzar un grito de guerra contra la aceptación de la inevitabilidad de las cosas, lo que, por supuesto, se remonta a la *razón de ser* de la propia vanguardia europea. Sus experimentos refuerzan el punto sobre el que llamo la atención en mi epígrafe de Walter Benjamin: “puede suceder así, pero también puede suceder de otra manera”. En otras palabras, no hay necesidad de ver el destino de la vanguardia en términos excluyentes, sobre todo si aceptamos que la lucha por la transformación política de la sociedad no terminó una vez resueltos (por insatisfactorios que fueran) los cataclismos sociales del siglo pasado.

Hay mucho más que decir sobre esta proposición y las opiniones de Benjamin respecto a la utilidad actual del teatro épico de Brecht, pero en aras del tiempo, concluiré volviendo a echar un vistazo crítico a los reparos de Schwarz sobre esta cuestión y su apuesta por contextualizar el predicamento de la vanguardia a la luz de la historia. Sin duda, Schwarz está en buena compañía cuando señala que los impulsos vanguardistas del teatro brechtiano se formularon en unas condiciones sociales que tenían el potencial “para una apropiación popular de los medios de producción cultural” (2012: 237). Además, según él, la base de la obra de Brecht, el “teatro narrativo”, que se veía a sí mismo en oposición al “teatro dramático” (en el que se privilegia el drama de una situación por encima de su narración exteriorizada), era el antiilusionismo, un principio y un compromiso que podían apoyarse en la presencia de alternativas sociales y políticas a la ilusión del capitalismo. El carácter históricamente dado, por así decirlo, de los antagonismos de clase hizo que Brecht pudiera desenmascarar las artimañas de la razón capitalista, el naturalismo capitalista (la idea de que las cosas son como son) y, a su vez, las artimañas de la representación. Schwarz capta sin duda estos imperativos con gran claridad:

“Digamos que al desnaturalizar la sumisión y al historizar lo que había sido la eternidad, el gesto teatral brechtiano invocaba un espacio de libertad en el que

el mundo figuraba como transformable en abstracto. Una vez los oprimidos distinguieron lo extraño en lo familiar, lo irracional en lo cotidiano y lo anómalo en la norma, lo aceptable y la reorganización global de la sociedad estaba próxima. Este es el contexto en el que hay que entender la pompa apagada del efecto de extrañamiento y su aspiración revolucionaria” (2012: 239, énfasis original).

Pero señala que Brasil no sólo no es Alemania, sino que la eficacia política del teatro brechtiano de los años veinte y treinta no era trasladable a los años sesenta en São Paulo. Esta diferencia temporal se vio acentuada por la experiencia histórica brasileña del golpe militar de 1964 y la posterior restauración del gobierno democrático en la década de 1980, que condujeron finalmente a una especie de agotamiento de la energía de oposición del teatro (y otras formas experimentales), dejando el irracionalismo del capitalismo en su lugar “en una atmósfera de ocio cultivado y abrigo de piel” (2012: 241). Las artes entran en una relación cómplice con la burguesía, un predicamento que Schwarz resume citando la absurda declaración de Bill Clinton: “Las reglas de la economía global son como la ley de la gravedad” (2012: 258).

Por estas razones, el punto culminante del experimento vanguardista de Brecht fue, Schwarz sugiere (aunque indirectamente), visible sólo en su propia época y medio. En cualquier otro lugar, como en Brasil, tiene un aire inadaptado. Sin embargo, a diferencia de la novela –que como forma cumple su potencial a través de su extravío de Francia o Inglaterra a Rusia y, más tarde, en Brasil, a vanguardia está desarbolada por la falta de una opción revolucionaria que acompañe sus propios impulsos revolucionarios. Si la cúspide del teatro de Brecht residía en su descaro al abordar las ideas más prestigiosas de la civilización burguesa reescribiendo las tradiciones idealistas y clásicas en forma proletaria (*Die heilige Johanna der Schlachthöfe*, por ejemplo, o *Galileo*), el punto más bajo lo representa el momento contemporáneo en Brasil, tanto como en otras partes del Tercer Mundo. Esto es porque todas las formas de inversión, denuncia o sátira pueden cooptarse en una aceptación de lo inevitable. Este es, finalmente, el melancólico juicio de Schwarz⁴.

Aunque sería ingenuo negar la elocuencia o la fuerza de las conclusiones de Schwarz sobre la relevancia de Brecht, en mi opinión no basta con dejar ahí la

⁴ Al momento de escribir este ensayo, no tenía conocimiento de que Schwarz había publicado su propio experimento teatral brechtiano. Agradezco a Silvia L López por informarme sobre esta incursión de Schwarz en el campo artístico.

cuestión. Las preguntas retóricas, como es sabido, contienen sus propias respuestas, por lo que el planteamiento de una de ellas por parte de Schwarz –a saber, “¿Hasta qué punto es relevante Brecht hoy en día?”– supone, al menos, una estimación de los límites de dicha relevancia. De hecho, si Schwarz sólo pretendiera hacer de “abogado del diablo” (según sus palabras) al “explicar los motivos para pensar que Brecht no tiene hoy relevancia alguna”, esta afirmación se ve reforzada, más que deshecha, por su elocuente descripción de por qué, a pesar de lo que él llama “la utilidad del espíritu brechtiano para la izquierda del Tercer Mundo”, los resultados de la experimentación reflejan, de manera poco saludable, “ciertas incongruencias” (2012: 241-242).

Más concretamente, la aguda atención de Schwarz a la historicidad parece eclipsada por su descripción contextualmente rica de los textos brechtianos, como si la complejidad de las situaciones que convocan anulara el aspecto de “reducción estructural” (al que Mulhern aludía al principio como piedra angular de su método). Porque, al exponer la incomparable “elegancia formal” de Brecht, él hace un gesto más hacia la inconmensurabilidad de la práctica en lugar de la objetividad de la forma. El “proceso social”, que tenía un papel tan determinante en el arsenal teórico de Schwarz (como se ha expuesto en la primera parte de este ensayo), aparece subordinado al contexto en vez de a las contingencias de la práctica de Brecht, con su sofisticación dramática interfiriendo, e incluso impidiendo, la adaptación de sus lecciones sobre teatro político. En parte me parece que Schwarz corrige aquí las críticas de Adorno a Brecht (principalmente en el ensayo titulado “Compromiso”) donde lo desprecia duramente por defender la causa de la clase obrera:

“El lenguaje de Brecht afecta al discurso de los oprimidos. Pero la doctrina que defiende requiere el lenguaje del intelectual. Su falta de pretensiones y su sencillez son una ficción. La ficción se revela tanto por las marcas de la exageración como por el recurso estilizado a formas de expresión anticuadas o provincianas. No pocas veces resulta excesivamente familiar; los oídos que han conservado su sensibilidad no pueden evitar oír que alguien intenta convencerles de algo. Es arrogante y casi despectivo hacia las víctimas hablar como ellos, como si uno fuera uno de ellos. Se puede jugar a cualquier cosa, pero no a ser miembro del proletariado. Lo que más pesa en contra del compromiso en el arte es que incluso las buenas intenciones suenan a falso cuando se hacen notar; lo hacen tanto más cuando se disfrazan por ello” (Adorno, 1992: 86s.).

La rectificación ofrecida es muy acertada y Schwarz está, por supuesto, autorizado a emitirla como ilustre heredero de Adorno. Pero la intención de rectificar la valoración de Adorno, si de hecho, esto es lo que vislumbramos en las meditaciones de Schwarz sobre la relevancia de Brecht, queda amortiguado por su valoración compensatoria del carácter *sui generis de Brecht*. En consecuencia, su atención a los “altibajos” de la estética política de Brecht se detiene en “la elegancia formal de su escritura, oscurecida por la relevancia de las cuestiones políticas: la disonante mezcla de brutalismo y perspicacia intelectual, por ejemplo; o de un materialismo pesado y una delicadeza de...”. procedimiento”, etc. Esta alabanza de sus logros como “nuevas bases para [considerar] la relevancia de Brecht” tiende de hecho a sacar a Brecht de sus propios compromisos políticos, hacia una figura que Adorno podría haber aprobado. Me atrevería a sugerir que una perspectiva fundamentalmente política se eleva o se reduce (según el punto de vista de cada uno) a un mandarínismo estético, compañero secreto del modernismo.

El contraste que he intentado esbozar con referencia a la práctica teatral de Dutt subraya que no es el estilo de Brecht ni las soluciones elegantes para escenificar la batalla campal entre el capital y el trabajador lo que triunfa –o fracasa– en otros lugares. Más bien, el desfase temporal y las formas no sincronizadas en que el capital se mueve globalmente brindan la oportunidad de presentar la Calcuta de los años setenta como si fuera el Berlín de los años treinta, y como si el dilema de Galileo a principios de la Edad Moderna pudiera representarse una vez más como el enigma de los intelectuales enfrentados al poder. Así, al repetirse, la historia sirve de garantía objetiva para la experimentación fuera del circuito cerrado del capital y su autorepresentación.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1992): “Commitment,” *Notes to Literature*, vol. 2, edited by Rolf Tiedemann, trans. Shierry Weber Nicholsen. New York: Columbia University Press.
- BANDOPADHYAY, Samik (2009): “Introduction,” *Utpal Dutt on Cinema*. Calcutta: Seagull Book.
- BANNERJI, Himani (1998): *The Mirror of Class: Essays on Bengali Theatre*. Calcutta: Papyrus.
- BENJAMIN, Walter (1998): “What is Epic Theatre?,” *Understanding Brecht*, trans. Anna Bostock. London: Verso.

- BHATIA, Nandi (2004): *Acts of Authority/Acts of Resistance: Theatre and Politics in Colonial and Postcolonial India*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BRECHT, Bertolt (1961 [1934]): *Threepenny Novel*. London: Penguin.
- DUTT, Utpal (2009): *Towards a Revolutionary Theatre*. London: Pan Macmillan.
- EISENSTEIN, Sergei (1988 [1923]): "The Montage of Attractions," *Selected Works, Writings, Vol. 1*. Edited and translated by Richard Taylor. London: BFI Publishing.
- GUNAWARDANA, J. and Utpal Dutt (1971): "Theatre as a Weapon: An Interview with Utpal Dutt." *The Drama Review: TDR*. 15:2 (Spring).
- JAMESON, Fredric (2007): *Signatures of the Visible*. New York: Routledge.
- LAL, Ananda (2022): *Utpal Dutt: Barricade*. Kolkata: Seagull Books.
- LÓPEZ, Silvia (2011): "Dialectical Criticism in the Provinces of 'The World Republic of Letters: The Primacy of the Object in the Work of Roberto Schwarz.'" *Contra Corriente: A Journal on Social History and Literature in Latin America*, 9:1 (Fall).
- LUKÁCS, Gyorgy (1964): *Realism in our Time: Literature and the Class Struggle*. New York: Harper and Row.
- MARX, Karl (1976 [1859]): *Preface and Introduction to A Contribution to the Critique of Political Economy*. Peking: Foreign Languages Press.
- POGGIOLI, Renato (1981): *The Theory of the Avant-Garde*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SCHWARZ, Roberto (2012): *Two Girls and Other Essays*, Edited and Introduced by Francis Mulhern. London and New York: Verso.
- TATLOW, Antony (2001): *Shakespeare, Brecht, and the Intercultural Sign*. Durham: Duke University Press.
- TRET'IAKOV, Sergei (2006): "The Theater of Attractions," trans. Kristin Romberg, *October*, 118 (Fall).
- WILLIAMS, Raymond (2007): *Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London: Verso Books.

LO ABSTRACTO, LO CONCRETO Y EL TRABAJO DE LA NOVELA

The Abstract, the Concrete, and the Labor of the Novel

EMILIO SAURI*

Emilio.Sauri@umb.edu

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2023

RESUMEN

¿Qué puede significar concebir una obra de arte no como un simple espejo de la sociedad, sino como un medio para visualizar las funciones abstractas que hacen que la sociedad se vea del modo en que se vea? ¿Y qué puede decirnos esto sobre el potencial social, político y artístico de la novela hoy en día? Plantear estas preguntas, por supuesto, es suponer que la sociedad existe y que las obras de arte siguen siendo posibles en una situación en la que ninguna de estas afirmaciones es evidente, como sugieren las recientes tendencias de los estudios literarios asociadas a la “postcrítica”. Sin embargo, es esta situación la que tanto el novelista Yuri Herrera como el fotógrafo Alejandro Cartagena pretenden abordar en el contexto de México, donde la identificación prácticamente sin fisuras del desarrollo con el libre mercado por parte del neoliberalismo ha precipitado la sensación de un presente del que el futuro prácticamente se ha desvanecido. En lugar de limitarse a reflejar este estado de cosas, Herrera ofrece una idea de cómo la novela contemporánea se aleja de esta perspectiva, retomando una versión del problema que la fotografía de Cartagena intenta resolver de forma similar, a saber, cómo hacer visible lo abstracto en lo concreto.

Palabras clave: Forma de la novela, mediación, lo abstracto en lo concreto, Yuri Herrera, Alejandro Cartagena.

* University of Massachusetts Boston (USA)

Artículo publicado originalmente como Emilio Sauri, “The Abstract, the Concrete, and the Labor of the Novel,” in *Novel: A Forum on Fiction* vol. 51, no. 2, pp. 250-271. Copyright 2018, Novel, Inc. Todos los derechos reservados. Esta traducción en español se publica con permiso del titular de los derechos de autor y de la editorial: www.dukeupress.edu.

ABSTRACT

What might it mean to conceive of a work of art not simply as a mirror held up to society but as a means to visualize the abstract functions that make society look the way it does? And what can this tell us about the novel's social, political, and artistic potential today? To raise these questions, of course, is to presume that society exists and that works of art are still possible in a situation in which neither of these claims is self-evident, as suggested by recent tendencies within literary studies associated with "postcritique." Nevertheless, it is this situation that the novelist Yuri Herrera and the photographer Alejandro Cartagena both aim to address within the context of Mexico, where neoliberalism's virtually seamless identification of development with the free market has precipitated the sense of a present from which the future has all but vanished. Rather than merely reflect this state of affairs, Herrera offers a sense of how the contemporary novel departs from this perspective, by taking up a version of the problem that Cartagena's photography similarly attempts to resolve—namely, how to make visible the abstract in the concrete.

Keywords: form of the novel, mediation, the abstract in the concrete, Yuri Herrera, Alejandro Cartagena.

Compuesta, casi exclusivamente, por fotografías tomadas desde un puente que da a la carretera federal 85 de México, la muy celebrada serie de fotografías de Alejandro Cartagena, *Carpoolers* (2011), captura a trabajadores de la construcción y paisajistas que viajan diariamente desde los suburbios obreros de Monterrey a San Pedro Garza García en la parte trasera de camionetas (véanse las figuras 1-4)¹. Cada imagen se compone de los mismos elementos: camión, superficie de la carretera y el contenido que se encuentra en la plataforma del camión, incluidos los trabajadores que se dirigen a San Pedro y que permanecen ajenos (en su mayor parte) a la cámara. En palabras de un crítico de arte, cada camión "deja de ser un vehículo para convertirse en un marco, la plataforma rectangular del camión se convierte en una especie de lienzo delimitado en el que se disponen las narraciones y composiciones [de Cartagena]" (Knoblauch, 2014). Cuando las docenas de fotografías que componen la serie se ven en conjunto, la uniformidad de la composición se hace aún más evidente, dejando claro que no se trata de resaltar las diferencias entre las imágenes individuales. Aunque el espectador puede fijarse en las diferencias entre

¹ Partes de este ensayo se presentaron en el Taller de Artes y Ciencias del Centro David Rockefeller de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Harvard, en el Departamento de Estudios Hispánicos y Portugueses de la Universidad de Pensilvania y en el simposio La novela y lo concreto, organizado por *Novel* en la Universidad de Brown. Doy las gracias a quienes organizaron y participaron en estos actos y, en particular, a los editores de *Novel* por sus comentarios y sugerencias. Un agradecimiento especial también a Alejandro Cartagena por el uso de sus imágenes.

la disposición de los elementos, entre los modelos y las marcas de los camiones, entre sus cargas y entre las personas que transportan, las diferencias entre esas personas se suavizan no sólo por la repetición de estos elementos, sino también por la distancia a la que se encuentra la cámara de la escena, por los materiales con los que los trabajadores comparten las plataformas, por la ropa y los sombreros que llevan y, la mayoría de las veces, por sus posturas. El fondo inmutable de pavimento gris con marcas viales blancas y amarillas, además, tiene el efecto de descontextualizar las imágenes, abstrayendo a las figuras del entorno en el que se encuentran. La serie de Cartagena plantea la cuestión de si, de hecho, se trata simplemente de imágenes de trabajadores que van y vienen de los suburbios de bajos ingresos de Monterrey o si se está incitando al espectador a ver algo totalmente distinto.

Cartagena suscita la pregunta cuando describe su fotografía como una “búsqueda de la comprensión del espacio en el que vivimos” y de “por qué las cosas se ven y funcionan como funcionan” (“Belleza”). Por supuesto, el *por qué* es crucial, ya que al hacer de *Carpoolers* algo más que un documento, insta al espectador a mirar más allá de la superficie de la imagen fotográfica. Pero el *por qué* es también un problema en la medida en que exige que la serie de Cartagena obligue a la convicción de que estas no sólo son imágenes de individuos que trabajan en condiciones desfavorables, sino más bien de fotografías de las fuerzas sociales invisibles que exigen tales condiciones en primer lugar. En el transcurso de las tres últimas décadas, los planes de desarrollo y las estrategias de crecimiento asociadas al neoliberalismo han creado esas condiciones en toda América Latina mediante reformas del mercado, privatizaciones y la abrogación de los convenios colectivos, lo que ha dado lugar a una menor protección de los trabajadores en países como México. Así, al preguntarse “por qué las cosas se ven y funcionan como funcionan”, Cartagena plantea el problema de cómo la fotografía visualiza las fuerzas abstractas que dan forma a la sociedad de maneras tan decisivamente concretas. Y al intentar resolver ese problema, Cartagena insiste en que registrar la experiencia de los individuos por sí solos no ofrece una imagen más completa de su situación.²

² Esto no quiere decir que la diferencia entre lo abstracto y lo concreto pueda reducirse a la distinción entre lo visible y lo invisible; el hecho de que tales principios no puedan verse no los hace menos concretos. Esta es precisamente la idea que ofrece el concepto hegeliano-marxista de “abstracción real”, que, como dice David Cunningham en un contexto relacionado, se refiere a “aquellas formas de abstracción que, precisamente en el conjunto específico de circunstancias de la modernidad capitalista, llegan a tener una existencia social objetiva real (y por tanto paradójicamente concreta), más específicamente en la abstracción real de la forma de valor” (2009: 313-14). Sin embargo, esto también significa que no podemos asumir que la mera documentación de lo concreto proporcionará una comprensión más completa de esas circunstancias. Para Cunningham, entonces, “la realidad ‘objetiva’ a la que se enfrenta la novela en la modernidad capitalista debe ser... una realidad en la que la totalidad social sólo puede entenderse en términos abstractos” (2009: 314).

O, como Roberto Schwarz, evocando a Bertolt Brecht, nos recuerda: “Una vez que la realidad ha migrado a funciones económicas abstractas, ya no puede leerse en rostros humanos” (Schwarz, 2013: 35). Es importante destacar que Schwarz ofrece esta idea no en relación con la fotografía, sino con la novela, y aunque está pensando específicamente en el realismo brasileño del siglo XIX, la cuestión de cómo las obras individuales retratan funciones abstractas no es menos relevante para la novela en la América Latina de hoy. Como veremos, es igualmente crucial para la ficción mexicana contemporánea, y en particular para la trilogía de novelas de Yuri Herrera, *Trabajos del reino* (2004), *Señales que precederán al fin del mundo* (2009) y *La transmigración de los cuerpos* (2013). Al mismo tiempo, *mexicano* es un término problemático en este caso, ya que a pesar de estar preocupado por temas que han llegado a definir la experiencia de millones de personas en México hoy en día, incluyendo la violencia, la migración y la explotación, el estilo de Herrera implica abstraer tales temas de los contextos del mundo real a los que alude su trilogía pero que rara vez menciona. El resultado es una contrapartida narrativa a las imágenes de Carpoolers. Si Cartagena concibe la abstracción como un medio para visualizar “por qué las cosas se ven y funcionan como funcionan” en la fotografía, Herrera apunta a algo similar en la novela cuando observa que “las virtudes y posibilidades de la literatura no están en su capacidad para reflejar la realidad, sino en su capacidad para arrojar luz sobre ciertas cuestiones que no aparecen en otras formas de escritura o que no aparecen dentro de la esfera pública cotidiana.” (Herrera, 2014). La novela, sugiere Herrera, ofrece los medios para visualizar funciones abstractas, otorgándoles el estatus de lo concreto.

Para empezar a entender cómo, vale la pena recordar la afirmación de Karl Marx de que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso,” y de ahí debe aparecer “en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición [Anschauung] y de la representación” (2007: 21). Para Marx, entonces, “el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto” (2007: 101). Desde esta perspectiva, el reto de cualquier novela –o de cualquier obra de arte– es alterar nuestra concepción de lo concreto por sí mismo, es decir, entender la sociedad como la representación de determinaciones abstractas que la percepción ordinaria no alcanza a ver. Pero esto también significa que la atención a la experiencia por sí sola no aportará una comprensión más clara de lo concreto, y como Cartagena y Herrera dejan claro, esto es igualmente cierto para la experiencia del observador o

la del lector. Tanto para el fotógrafo como para el novelista, la abstracción en la obra de arte funciona no sólo para visualizar una estructura, sino también para marcar la irrelevancia de la experiencia del sujeto para esa estructura. Plantear la cuestión de esta manera, por supuesto, es suponer que la sociedad existe y que las obras de arte siguen siendo posibles en una situación en la que ninguna de estas afirmaciones es evidente. Y, sin embargo, es precisamente esta situación la que pretenden abordar tanto la trilogía de Herrera como la fotografía de Cartagena.

1 FRONTERA

La segunda novela de Herrera, *Señales que precederán al fin del mundo*, da una idea de lo que implica aprehender lo concreto en el único caso en que hace referencia directa a México. Poco después de cruzar la frontera hacia el Gran Chilango, la protagonista de Herrera se encuentra en una ciudad sin nombre descrita como “un arreglo nervioso de partículas de cemento y pintura amarilla” (2009: 64). “En medio del llano de concreto y varilla”, sin embargo, Makina siente “luego luego... otra presencia, espolvoreada como remaches como pernos caídos de una ventana: en las esquinas, en los andamios, en la banquetta; efímeras fugaces de reconocimiento que de inmediato se ocultaban para convertirse en huida” (2009: 65). Rápidamente se da cuenta de que “era el paisanaje armado de chambas: albañiles, vendedores de flores, estibadores, choferes,” y tras deambular por varios restaurantes, se da cuenta además de que “también ahí estaban, más armados que en ninguna otra parte, de cocineros o de ayudantes o de friegaplatos” (2009: 65-66). “Toda la cocina es cocina mexicana”, bromea para sí misma, dejando claro a los lectores lo que hasta ahora sólo se había insinuado: que el escenario de la historia de Makina es la frontera entre Estados Unidos y México y que los personajes con los que se cruza por la calle son mexicanos como ella (2009: 66).

Aun así, al ser la historia de una joven que viaja del Pueblo a la Ciudadcita y a través de la frontera al Gran Chilango en busca de su hermano distanciado, *Señales* nunca vuelve a referirse a México por su nombre. Teniendo en cuenta que Herrera toma prestada la estructura de la narración de Makina de las visiones mexicas precolombinas de la ultratumba –en particular del Mictlán, el reino de los muertos, cuyos nueve niveles distintos corresponden a los nueve capítulos de la novela–, su decisión de evitar cualquier mención de México es significativa. Y esta decisión se complica aún más por el lenguaje de la novela. El uso de la lengua vernácula, “salpicada”, como afirma Lisa Dillman, “de lenguaje –coloquialismos, jerga, expresiones, referencias culturales– que sólo podría tener lugar en México (o en la frontera entre México y Estados Unidos)” (2015: 111). Así, si la aparición de la palabra

mexicano conecta los escenarios y personajes de la novela con las formas de socialidad que nombran “México”, “Estados Unidos” o incluso “la frontera”, también tiene el efecto de hacer aún más llamativa la ausencia de tales marcadores en el resto de la novela. Al igual que los albañiles, vendedores de flores, estibadores, choferes, cocineros, ayudantes y lavaplatos que emergen del “llano de concreto y varilla” para convertirse en los “compatriotas” de Makina, México aparece brevemente como escenario para volver a desaparecer en paisajes como la Tierra, el Lugar donde se encuentran los cerros, el Lugar donde el viento corta como navaja, el Lugar donde tremolan las banderas y el Lugar donde se comen el corazón de la gente.³ Al igual que los Carpoolers de Cartagena, puede decirse que el Señales de Herrera dramatiza un proceso que busca abstraer figuras y escenarios de la particularidad concreta de los entornos del mundo real.

Por lo tanto, podría decirse que el *Señales* de Herrera, y su trilogía en su conjunto, reclaman un tipo de atención crítica al entorno que David Alworth provechosamente ha denominado “lectura del lugar”. En contra de opiniones muy arraigadas, Alworth sostiene que los escenarios no son sólo el “trasfondo estático de la acción narrativa”, sino más bien un medio para comprender cómo la ficción literaria “teoriza la socialidad”. Como él deja claro, este modo de lectura también conlleva un alejamiento de los enfoques más “convencionales” de los estudios literarios (Alworth, 2015: 2). Citando el creciente escepticismo hacia el “proyecto de localizar las raíces profundas y los significados de la forma literaria en las fuerzas sociales que la subyacen” –que críticos como James English, Franco Moretti, Rita Felski, Stephen Best y Sharon Marcus han identificado con la empresa de la crítica–, Alworth imagina la lectura del lugar como una contribución a un creciente catálogo de alternativas a la “lectura sintomática” y a la “hermenéutica de la sospecha” (Alworth, 2015: 2). Esta atención al entorno revela, por consiguiente, cómo la “figuración de los lugares, vibrantes conjuntos de personas y cosas, podría dar lugar a una nueva investigación sobre la naturaleza de la socialidad”. Pero lo hace con la mirada puesta en satisfacer la demanda de una nueva forma de hacer interpretación literaria derivada de la convicción, siguiendo a Bruno Latour, de que “no existe tal cosa como la sociedad o lo social”, es decir, “no existe tal cosa como un dominio especial de la realidad (distinto de, digamos, lo material o lo natural) gobernado por leyes, estructuras y funciones abstractas” (Alworth, 2015: 3-4). Desafiando los enfoques que durante mucho tiempo han entendido la forma literaria como una mediación de esas leyes, estructuras y funciones abstractas, la lectura del

³ Estos son algunos de los títulos que Herrera da a varios de los nueve capítulos de la novela.

lugar insiste en que atender a esas figuraciones dará lugar a una nueva sociología de la literatura.

Herrera parece más o menos en sintonía con este punto de vista cuando afirma en una entrevista: “La literatura no sirve tanto para denunciar como para reflexionar y mirar desde otro lugar la realidad”, dando a entender lo que parece ser un escepticismo similar hacia la crítica (Herrera: 2014). Y sin embargo, como ya hemos visto, también sostiene que la literatura proporciona una comprensión única de asuntos que no aparecen en otras formas de escritura y discurso. En contraste con las tendencias recientes de los estudios literarios en general y de los estudios latinoamericanos en particular, Herrera sostiene que el potencial de esta novela – sea social, político o artístico– surge de su capacidad de hacer visible lo que la percepción común no puede. Pero esto significa que, en lugar de comenzar con la pregunta “¿qué pasaría si no existiera la sociedad?”, su atención al escenario no sólo presupone la existencia de una sociedad regida por leyes, estructuras y funciones abstractas, sino que también señala hasta qué punto la novela es impensable sin ella.

Para empezar a entender por qué, podríamos señalar que *Señales que precederán al fin del mundo* es una obra de ficción sobre la migración que no trata sobre la migración hacia o desde ningún lugar en particular. En respuesta a la observación de un entrevistador de que “la palabra inmigración no aparece ni una sola vez” en la novela, Herrera explica: “Tampoco hay referencias concretas a los lugares en los que se desarrolla la historia” porque “no quería que la novela se leyera únicamente como una novela sobre la migración mexicana” (Herrera, 2010: 42). Aun cuando *Señales* recurre a las visiones mexicas del inframundo, Herrera insiste en que “[j]usto como el descenso al Mictlán fue un viaje lleno de pruebas que cada quien tuvo que enfrentar con sus propios medios, los migrantes se ven obligados a superar las innumerables contingencias que los separan de su destino final, sea éste París, Houston, Londres, Madrid o Nueva York” (Herrera, 2010: 42). El paralelo mexicano determina la narrativa de Makina, pero no de un modo que haga que su migración parezca mexicana en un sentido putativamente cultural. Por el contrario, la cuestión del escenario emerge con fuerza en *Señales* como el problema de representar un fenómeno que es inexorablemente específico del lugar, pero lo hace por medios que socavan tal especificidad. En la ficción de Herrera, la posibilidad de superar ese lugar específico surge como una posibilidad de ver más allá de la inmediatez concreta de lo fronterizo, una condición que se refiere menos a una situación geográfica que a “cualquier situación en la que haya diferentes individuos y diferentes comunidades intercambiando valores, intercambiando bienes, siempre en conflicto pero también en diferentes niveles de diálogo” (Herrera, 2015). Según Herrera, los

protagonistas de *Señales*, *Trabajos del Reino* y *La transmigración de los cuerpos* comparten esta condición, aunque la frontera real no ocupe un lugar destacado. En consecuencia, cada obra recurre al mismo conjunto de técnicas, abstrayendo formalmente escenarios, personajes y tramas de lugares reales como la frontera entre Estados Unidos y México, con la intención de representar lo fronterizo.

Por esta razón, *Señales* es tanto una novela fronteriza como una teoría de cómo funciona la frontera como estructura.⁴ Esto se hace aún más evidente en una escena en la que un policía detiene a Makina y a varias personas más. Al haber arrebatado un libro de uno de los detenidos, presumiblemente indocumentado, el policía dice: “Poesía. Vaya con la mano de obra calificada, no traen dinero, no traen documentos, pero traen poemas.” (Herrera, 2009: 98). El policía ordena al hombre que empiece a escribir, pero Makina poco después arrebató el lápiz y el libro al “trabajador” y empieza a escribir su propio poema, que el policía lee en voz alta:

“Nosotros somos culpables de esta destrucción, los que no hablamos su lengua y ni sabemos estar en silencio. Los que no llegamos en barco, los que ensuciamos de polvo sus portales, los que rompemos sus alambradas. Los que vinimos a quitarles el trabajo, los que aspiramos a limpiar su mierda, los que anhelamos trabajar a deshoras. Los que llenamos de olor a comida sus calles tan limpias, los que les trajimos violencia que no conocían, los que transportamos sus remedios los que merecemos ser amarrados del cuello y de los pies; nosotros, a los que no nos importa morir por ustedes, ¿cómo podía ser de otro modo? Los que quién sabe qué aguardamos. Nosotros los oscuros, los chaparros, los grasientos, los mustios, los obesos, los anémicos. Nosotros, los bárbaros.” (Herrera, 2009: 114)

A primera vista, el poema de Makina podría leerse como un intento de solicitar una especie de empatía tanto del “oficial patriota” como del lector (2009: 113). Esta interpretación se ve más o menos confirmada por la reacción del policía, que “había comenzado la lectura engolado la voz, pero fue perdiendo histrionismo conforme se acercaba a la última línea, que leyó casi en un susurro” (2009: 114). Desde la perspectiva del lector, sin embargo, el pronombre *nosotros* es un obstáculo para cualquier identificación empática: ¿con quién se le pide al lector que empatice? Lo que el poema de Makina presiona al lector para que vea es una estructura formal, la relación mutuamente determinante entre “nosotros” y “ustedes”, entre, es decir, dos posiciones lógicas dentro de esa estructura que no pertenecen a ningún grupo en particular.

⁴ Para una excelente descripción de la “novela como teoría”, véase Anna Kornbluh, para quien “[l]a novela es un tipo de pensamiento que se ocupa de un problema, y ambos exceden los parámetros de la experiencia” (2017: 403).

Además, es precisamente esta abstracción formal la que marca la distancia de Herrera respecto a las recientes teorizaciones sobre la frontera. Consideremos, por ejemplo, lo que Sandro Mezzadra y Brett Neilson llaman “la multiplicación del trabajo”, un concepto a partir del cual el desarrollo capitalista puede ser “analizado en términos de [sus] consecuencias para la composición subjetiva del trabajo vivo” (2013: 22). Basándose en la noción de Marx de trabajo vivo, el método de Mezzadra y Neilson parecería proporcionar una glosa del poema de Makina cuando explican: “Afirmar que la frontera desempeña un papel decisivo en la producción de fuerza de trabajo como mercancía es también sostener que las formas en que los movimientos migratorios son controlados, filtrados y bloqueados por los regímenes fronterizos tienen efectos más generales sobre la constitución política y jurídica de los mercados de trabajo y, por tanto, sobre las experiencias del trabajo vivo en general” (Mezzadra y Neilson, 2013: 20-21). Aun así, sería un error entender a los personajes de Herrera como figuraciones de ese “trabajo vivo”, y esto queda aún más claro cuando observan que “es necesario subrayar las cualidades del contenedor de la fuerza de trabajo, es decir, el cuerpo en su materialidad sexualizada y racializada” (2013: 110). Mientras que Mezzadra y Neilson se fijan en la “especificidad de las posiciones y experiencias subjetivas de estas figuras” (2013: 96), Señales se fija en una estructura que da lugar a tales posiciones y experiencias en general.

Es decir, Herrera pretende hacer visible esa estructura planteándose el problema de cómo representar la frontera como una condición que excede no sólo el lugar, sino también la cultura y la identidad. Recordando al *Carpoolers* de Cartagena, Señales dramatiza poderosamente cómo se manifiesta la solución a este problema en sus páginas finales, donde Makina se guía a “El sitio de obsidiana donde no hay ventanas ni orificios para el humo”, un lugar que era “irreal pero vívido” (Herrera, 2009: 122). Aquí, la protagonista de Herrera se da cuenta de que su viaje ha llegado a su fin cuando, en una escena un tanto fantástica, le entregan un expediente y ve: “Ahí estaba ella, con otro nombre y otra ciudad de nacimiento. Su foto, nuevos números, nuevo oficio, nuevo hogar. Me han desollado, susurró” (2009: 123). Sin embargo, Makina, se nos dice, casi inmediatamente dejó de sentir la pesadez de la incertidumbre y la culpa; evocó a su gente como a los contornos de un paisaje amable que se difumina, el Pueblo, la Ciudadcita, el Gran Chilango, aquellos colores, y entendió que lo que le sucedía no era un cataclismo; lo comprendió con todo el cuerpo y con toda su memoria, lo comprendió de verdad y finalmente se dijo Estoy lista cuando todas las cosas del mundo quedaron en silencio (2009: 123).

No muy diferente a los “contornos” y los “colores” del escenario, que desaparecen del ojo de la mente, el sentido del yo del personaje comienza a desvanecerse. Tras haber sido “despellejada”, Makina cae víctima de la misma abstracción que el

autor emplea a lo largo de toda la novela, aunque aquí en una forma más radicalizada que marca el final tanto de la novela como del mundo mismo. Anticipando este final “por un segundo –o por muchos; no podía saberlo porque no tenía reloj, nadie tenía reloj” (Herrera, 2009: 106), la protagonista de Herrera señala que todo lo que queda es un “cuerpo” sin identidad y un escenario sin “paisaje”, no sólo más allá de la historia, sino fuera del tiempo.

2 EL CREPÚSCULO DEL FUTURO

La historia literaria latinoamericana, sin duda, está repleta de argumentos, personajes y escenarios situados, de forma similar, “fuera del tiempo”. Podríamos pensar en la habitación de Melquiades en *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, o en cualquiera de las innumerables reflexiones de Jorge Luis Borges sobre la naturaleza de la eternidad, aunque se nos ocurren fácilmente otros ejemplos. Sin embargo, esa intemporalidad adquiere un significado totalmente nuevo no sólo en la trilogía fronteriza de Herrera, sino en la novela latinoamericana contemporánea en general. *2666* de Roberto Bolaño (2004) –una novela conocida, entre otras cosas, por su tono e imaginería apocalípticos– cristaliza este sentido de intemporalidad en la descripción que hace el mexicano Chuchó Flores de la ciudad ficticia de la novela, Santa Teresa. Flores le dice al periodista afroamericano Oscar Fate:

“Esta es una ciudad redonda, completa. ... Tenemos de todo. Fábricas, maquiladoras, un índice de desempleo más bajo, uno de los más bajos de México, un cártel de cocaína, un flujo constante de trabajadores que vienen de otros pueblos, emigrantes centroamericanos, un proyecto urbanístico incapaz de soportar la tasa de crecimiento demográfico, tenemos dinero y también hay mucha pobreza, tenemos imaginación y burocracia, violencia y ganas de trabajar en paz. Sólo nos falta una cosa. ... Tiempo. ... Falta el jodido tiempo” (Bolaño, 2004: 362).

Chuchó sugiere que Santa Teresa está fuera del tiempo en el sentido de estar en un lugar donde el tiempo ha dejado de progresar y donde el propio ritmo cotidiano de la vida se ha detenido para convertirse en parte de lo que la novela llama en otra parte el “presente perpetuo” (Bolaño, 2004: 115). Pero Chuchó también señala otro sentido en el que Santa Teresa está fuera del tiempo: a pesar de todas sus fábricas y maquiladoras y su proyecto urbanístico, ninguna de ellas conducirá al desarrollo de Santa Teresa, de México o del “mundo en desarrollo”. El destino lo sugiere cuando piensa: “¿Tiempo para qué? ¿Tiempo para que esta mierda, a mitad de camino entre un cementerio olvidado y un basurero, se convierta en una es-

pecie de Detroit?” (2004: 362). El lamento de Chucho, entonces, habla de la pérdida de una concepción del tiempo asociada durante mucho tiempo a los proyectos de modernización centrales para el desarrollo del estado-nación latinoamericano a lo largo de los siglos XIX y XX. Lo que en otro momento de la historia habría sido visto como un signo de la larga marcha de la ciudad en desarrollo hacia la modernidad, se revela como nada más que una fuente de frustración para una clase de empresarios, gestores y tecnócratas sin ningún lugar a donde ir. Todo lo que queda tras este colapso de la modernización es un desarrollismo sin desarrollo⁵.

Una novela como 2666, en este sentido, sostiene que *lo contemporáneo* no es tanto una cuestión de los posibles horizontes globales de la novela como el producto de una alteración de lo global en sí mismo. Como deja claro el Chucho Flores de Bolaño, la novela se pregunta cómo podríamos pensar la intemporalidad del presente no como un hecho cultural o existencial sino como un producto de ese modelo de desarrollo que nombra el neoliberalismo. Dentro países como México, Argentina y Brasil, la indicación del éxito del neoliberalismo ha sido la identificación prácticamente continua del “desarrollo” con el libre mercado, es decir, con la privatización, la consolidación fiscal o la austeridad, y la eliminación de las restricciones a la circulación de capitales a través de las fronteras. Lo que algunos llaman globalización es, como dice Phillip McMichael, el “cruce de un umbral desde la era del desarrollo nacional a una nueva era en la que la competencia internacional y la eficiencia global gobiernan y privatizan cada vez más la política nacional y las estrategias de crecimiento” (McMichael: 236). Como es bien sabido, estas políticas y estrategias también han contribuido a la transferencia masiva de riqueza hacia arriba que ha dado lugar a una distribución desigual del “progreso” dentro de esos mismos países, por no hablar de la menor protección de los trabajadores y del medioambiente. Sin embargo, sin alternativa a la vista, el mercado prevalece como horizonte último de todo desarrollo humano, ya sea social, político o económico.

Octavio Paz ya había insinuado algo parecido en su conferencia del Nobel de 1990, donde observa célebremente que, con el declive de la idea de modernidad y de la característica definitoria del individuo moderno, el historicismo, “comienza a ocurrir [el mismo declive] con nuestra idea de Progreso y, en consecuencia, con nuestra visión del tiempo, de la historia y de nosotros mismos”. “Asistimos”, proclama Paz, “al crepúsculo del futuro”. Pesimista a primera vista, el poeta mexicano cree, sin embargo, que “el ocaso del futuro anuncia el advenimiento del hoy” y que ello es motivo suficiente para tener esperanza, porque, en sus palabras, “[p]ensar el

⁵ He adaptado este párrafo de Sauri, 2017, que ofrece un tratamiento completo del significado de la concepción del tiempo de 2666.

hoy significa... recobrar... la mirada crítica”. Posteriormente, la conferencia dirige esa visión al entonces naciente “triunfo de la economía de mercado”, porque “como todos los mecanismos, no tiene conciencia y tampoco misericordia” (Paz, 1990: 11). A pesar de los recelos ante la tendencia del mercado a reducir “las ideas, los sentimientos, el arte, el amor, la amistad y las personas mismas en objetos de consumo” (1990: 11), Paz concibe en última instancia esta visión crítica como “la manera de insertar [el mercado] en la sociedad para que sea la expresión del pacto social y un instrumento de justicia y equidad”. Para Paz, pues, esa visión crítica no es tanto una crítica de la economía de mercado como una forma de hacer de ella un mecanismo mejor para actualizar el potencial de la sociedad. Esto también significa que “pensar el hoy” (Paz, 1990: 11) es extender una visión de la socialidad que ha sido crucial para el éxito del neoliberalismo en toda América Latina desde la década de 1970.

Casi un cuarto de siglo después del Nobel de Paz, el filósofo brasileño Paulo Arantes ofrece un sentido crítico de lo que este triunfo del mercado ha significado para la noción de progreso. Reflexionando sobre las jornadas de junio, las explosivas huelgas, marchas y disturbios que tuvieron lugar en más de cien ciudades de todo Brasil en junio de 2013, Arantes señala: “La vida en Brasil sin duda ha mejorado, y mucho, en estas dos décadas de ajuste al capitalismo global. Y, sin embargo, ya nadie aguanta” (Arantes, 2013). Aquí nos recuerda que la indignación que animó las protestas surgió en condiciones de crecimiento económico y bajo desempleo, lo que las convierte en una especie de mezcla de intereses políticos y de clase. Sin embargo, las protestas también subrayaron el hecho de que el desarrollo en Brasil ha conllevado importantes límites al ascenso social de millones de trabajadores jóvenes que viven en ciudades como São Paulo. Bajo el régimen actual, sostiene Arantes, el futuro prometido por el desarrollo resulta ser una trampa, y “esa trampa”, en sus palabras, es el “Brasil del futuro que finalmente ha llegado”. Un rápido repaso de la historia económica reciente de América Latina confirma que el ajuste al capitalismo global ha traído consecuencias similares en toda la región. Para Arantes, pues, la llegada de este futuro está marcada más ampliamente por una nueva temporalidad, que, recordando el “ocaso del futuro” de Paz, identifica en otro lugar como *o novo tempo do mundo*, o el nuevo tiempo del mundo, en el que “la modernísima noción de progreso –y la temporalidad de la historia que lo hizo pensable– han sido neutralizadas. Lo que sigue, continúa, es una nueva “experiencia de la historia en una era de expectativas decrecientes”, una forma de historicidad resumida en la imagen del “horizonte plano, ‘sin principio, ni fin, ni secuencia” (Arantes, 2015: 62).

Pero si el énfasis en la abstracción que he estado rastreando en la obra de escritores y artistas contemporáneos como Herrera y Cartagena da lugar a narrativas e imágenes igualmente sin lugar ni tiempo, tal énfasis no es, por todo ello, un producto exclusivo de este estado de cosas. Como ya hemos visto, Cartagena describe su proceso creativo como un medio para comprender “por qué las cosas se ven y funcionan como funcionan”. Y este proceso es bastante fácil de ver en su serie anterior *Suburbia Mexicana* (2006-9), que localiza la forma de historicidad que describe Arantes en desarrollos urbanísticos de tamaño considerable en los afueras de Monterrey. Volviendo a los suburbios de los que proceden los trabajadores de *Carpoolers*, *Suburbia Mexicana* documenta la expansión suburbana impulsada por la rápida expansión y profundización del mercado hipotecario que los organismos nacionales de vivienda de México (Infonavit y SHF) habían iniciado en 2001 (véanse las figuras 5-8)⁶. Construidas en medio de paisajes desolados y difíciles de ubicar, desarrollos urbanísticos fotografiados en la primera parte de la serie *Ciudades fragmentadas* de Cartagena ofrecen una idea de la velocidad e intensidad con que se produjo esta expansión y profundización. Además, la cualidad repetitiva de las imágenes que componen *Carpoolers* emerge en *Suburbia Mexicana* como una cualidad de las viviendas construidas durante el boom de construcción, una uniformidad que se ha agudizado por su contraste con los entornos naturales en los que estos desarrollos han surgido.

Como dice Cartagena, esta “primera parte del proyecto arroja luz sobre las estrategias económicas neoliberales implementadas por el gobierno mexicano desde 2001 que han empujado el crecimiento urbano fuera de la regulación de la planificación urbana metropolitana” (Cartagena, 2006-2009). En este sentido, *Suburbia Mexicana* se compone de imágenes no sólo de desarrollos urbanísticos en las afueras de Monterrey, sino de paisajes transformados tanto por el capital financiero como por las formas de desregulación y mercantilización que, sobre todo, han llegado a definir los esquemas de desarrollo en todo el mundo. La ausencia total de

⁶ En 2007, el *Financial Times* informó: “Según Fitch, la agencia de calificación, la inversión acumulada en hipotecas desde 2001 hasta el año pasado fue de unos 850.000 millones de pesos (78.000 millones de dólares), lo que equivale a más de 4,3 millones de hipotecas financiadas por las distintas instituciones de crédito. ... Hoy en día, el Infonavit es el mayor prestamista hipotecario de México, con casi el 60 por ciento del total de préstamos, y va camino de conceder 500.000 hipotecas individuales este año. Desde 2001, la agencia ha concedido más hipotecas que en los 30 años anteriores”. Por su parte, la Sociedad Hipotecaria Federal (SHF) es “un banco de segundo piso que proporciona créditos y garantías a las instituciones financieras que ofrecen hipotecas, en particular a las clases más pobres de México” (Thompson, 2007). Como explica el FT, el “principal logro de la SHF ha sido proporcionar crédito a las llamadas sofoles, bancos de propósito especial que empezaron a financiar a empresas constructoras de viviendas tras el Efecto Tequila”. El artículo concluye citando al entonces director general del Infonavit, Víctor Manuel Borrás: “El mercado, que antes dependía del Estado a través de la SHF, ahora trabaja en sus propios términos” (Thompson, 2007).

propietarios o residentes en esta parte del proyecto más amplio de Cartagena habla de este punto, en la medida en que su presencia podría arriesgar que las fotos trataran sobre ellos, de sus vidas en estos suburbios y de su experiencia en general. Su ausencia también contribuye a la impresión de que estos son paisajes abandonados al tiempo. *Suburbia Mexicana* de Cartagena, sin embargo, no busca documentar la expansión suburbana de la década de 2000, sino, más precisamente, hacer visibles los principios de la deuda, la financiación y la desregulación, que, como abstracciones, no pueden ser simplemente documentados. De este modo, *Suburbia Mexicana* intenta, tomando prestada una frase de Fredric Jameson, “convertir un encuentro con la historia en un pensamiento sobre la historia” (2009: 594).⁷

Volviendo a la novela, entonces, si el Chucho Flores de Bolaño da voz a esta nueva experiencia de la historia –una que la novela evoca casi obsesivamente como “un desierto de aburrimiento”–2666 también plantea una pregunta importante sobre el arte en general; a saber, ¿qué sucede con el arte cuando el futuro prometido por el desarrollismo, finalmente ha llegado a América Latina, pero bajo la apariencia del triunfo del mercado en toda la región? Mariano Siskind indica por qué la novela es un medio particularmente apto para considerar cuál es el destino del arte en la “era de la disminución de las expectativas” cuando nos recuerda el papel que desempeñó a finales del siglo XIX: “Debido al tipo de experiencias que la novela ofrecía a los lectores de las periferias coloniales y semicoloniales, los intelectuales latinoamericanos se dieron cuenta inmediatamente del importante papel que el consumo, la producción y la traducción de novelas podían desempeñar en el proceso de modernización sociocultural” (Siskind, 2010: 339). Así pues, si el desarrollo de la novela latinoamericana a lo largo de los siglos XIX y XX se orientó en gran medida a imaginar o alcanzar (o incluso criticar) la modernización, entonces el agotamiento de ese proceso en la actualidad debería tener consecuencias de gran alcance para el género en su conjunto.

Una de las consecuencias parece ser que el mercado abrace más completamente la literatura en general y la novela en particular, confirmando los temores de Paz de que el “triunfo de la economía de mercado” reduzca las obras de arte a meros “productos de consumo”, a una mercancía cualquiera. Así lo sugiere no sólo la ampliación del mercado secundario de las artes, sino también el papel que las artes plásticas y visuales, la literatura e incluso los propios artistas y escritores desempeñan cada vez más en los procesos de valorización.⁸ Herrera demuestra una aguda conciencia de este estado de cosas cuando explica: “No existe tal cosa como alguien que esté totalmente al margen de los poderes, es decir, en la medida en que depen-

⁷ Debo esta formulación a Michaels, 2015.

⁸ Véase Brouillette y Emmelhainz, 2001.

de de la circulación de sus textos, ya depende del mercado” (Herrera, 2014). Sin embargo, también insiste: “El asunto con los artistas es que en todas las épocas tienen que ir afirmando su autonomía, encontrando sus espacios para la creación autónoma ante los distintos tipos de poderes que pueden coartarlos o limitarlos”. Las novelas que componen la trilogía de Herrera se proponen demostrar no sólo que tales espacios siguen existiendo, sino que la posibilidad de imaginar una alternativa al mercado depende también de su existencia.

Así, la primera novela de Herrera, *Trabajos del reino*, verbaliza una atención igualmente aguda a esta situación al relatar la historia de Lobo, un cantante de narcocorridos llevado a vivir dentro de la Corte del Rey, un cártel de la droga del norte de México. Empleando las mismas técnicas de abstracción que ya hemos visto en *Señales*, *Trabajos del reino* permite al lector inferir el escenario, pero sin mencionar nunca palabras como México, Estados Unidos, narcotráfico o drogas, términos que, según Herrera, “ya está demasiado codificada, manoseada y que no [le] permitía contar la historia con sus propias palabras” (Herrera, 2014). Lobo se convierte en el Artista poco después de entrar en la Corte, y este cambio de nombre es significativo precisamente porque marca la lucha del protagonista por afirmar su autonomía tanto del mercado como del mismo poder que hace posible su arte: el Rey. Recordando aspectos del mecenazgo de principios de la Edad Moderna, el Rey proporciona inicialmente al Artista los medios para crear música al margen del mercado, aquí representado por la exigencia de los DJs de “escribir canciones menos rudas, más bonitas” (Herrera, 2004: 31). Dando instrucciones al Gerente de la Corte para que encuentre otra forma de “[mover su] música en la calle”, el Rey sonríe, y el Artista piensa que “su sonrisa era como un abrazo protector para que el Artista decía: ¿Por qué vas a endulzarles el oído a esos carbones? Basta con a que nosotros nos cuadre que nos somos. Que se asusten, que se asombren los decentes, sobájelos. Si no ¿pa qué es artista?” (Herrera, 2004: 33).

En el contexto del México actual, tal distancia de las presiones del mercado la proporcionan los organismos culturales financiados por el Estado, en particular Conaculta, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, que subvenciona al FONCA, el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (el mismo organismo que subvencionó la publicación del *Carpoolers de Cartagena* como libro).⁹ Pero estas formas de patrocinio estatal ejercen sus propios tipos de presión sobre escritores y artistas, y así, en *Trabajos del reino*, aunque la Corte del Rey permite al Artista cierta distancia, se le hace entender que escribir canciones sólo para su mecenas no es menos que una amenaza para su autonomía creativa. Asegurando al Artista, “lo

⁹ Para una descripción exhaustiva de cómo estas y otras agencias estatales permiten una especie de autonomización del campo literario, véase Sánchez Prado, 2007.

suyo es arte, compa, usted no tiene por qué atorarse con pura palabra sobre el Señor”, el Periodista le advierte, “si un día tienes que escoger entre la pasión y la obligación, Artista, entonces sí que está jodido” (Herrera, 2004: 42). Sin duda, la diferencia entre pasión y obligación es, para el Periodista, la diferencia entre una obra de arte concebida como un fin en sí misma y otra concebida como un medio para alcanzar un fin, como la novela confirma más adelante cuando el Rey declara: “Llegó la hora de hacerse útil, Artista”, una orden para que el protagonista no sólo utilice sus habilidades como músico para espiar a un cártel rival, sino también para que elija entre su pasión y su obligación (Herrera, 2004: 49).

La orden del Rey de que una obra de arte sea “útil” es, pues, otro ejemplo de exigencia que socava la concepción de la obra de arte como un fin en sí misma. Y, sin embargo, el Artista acaba descubriendo los medios necesarios para afirmar la autonomía de la obra –no sólo frente al mercado, sino también frente a su mecenaz– en una especie de espacio intangible. Preguntándose: “¿Quién era el Rey?”, el Artista decide finalmente que es “[un] hombre sin poder sobre la tersa fábrica en de la cabeza del artista” (Herrera, 2004: 62). Es precisamente esta “tersa fábrica”, entonces, la que no puede ser tocada por el Rey o, más específicamente, por la exigencia de “hacerse útil”. Esta comprensión, a su vez, permite al Artista “sentir esa potencia de un orden distinto al de la Corte, la maña con la que desprendía las palabras de las cosas y creaba una textura y volumen soberanos. Una realidad aparte” (Herrera, 2004: 62) que pertenece a la obra misma.

Esto también sugiere que Herrera cuenta una historia bastante diferente sobre el arte en general y el futuro de la novela en particular de lo que se ha convertido en el creciente consenso entre los críticos. Josefina Ludmer (2011), por ejemplo, considera la ficción contemporánea como “literaturas posautónomas”, formas de escritura que “no se pueden leer con criterios o categorías literarias como autor, obra, estilo, escritura, texto y significado”. Basándose en Ludmer, Carlos Alonso argumenta de forma similar: “Sea lo que sea lo que consideremos el futuro de la novela, debe entenderse en el contexto de [una] desautonomización del campo literario y cultural” (Alonso, 2001: 3). Lo más significativo de las novelas recientes de países latinoamericanos como Argentina, Colombia y México, continúa Alonso, es “su indiferencia a ser consumidas como un discurso cultural distinto y privilegiado –en otras palabras, como literatura–, así como su fácil disponibilidad para la circulación impulsada por el mercado” (Alonso, 2001: 4). Donde Herrera ve posibilidades para la novela, los críticos ven la confirmación de los peores temores de Paz. Y esto es quizás más evidente en el “giro hacia el afecto” en los estudios latinoamericanos, en los que el triunfo del mercado está marcado por el ascenso de lo que Dierdra Reber caracteriza como una lógica que percibe a la sociedad como un

“soma que siente y que ha prescindido por completo de la necesidad de una cabeza pensante” (Reber, 2016: 24).

Siguiendo esta lógica, el relato de Jon Beasley-Murray sobre la “pos-hegemonía” ofrece la idea más clara de cuál podría ser el destino no sólo de la política, sino también del arte en tales circunstancias. Destacando el papel del hábito, el afecto y la multitud frente al consentimiento, la opinión y la creencia, Beasley-Murray argumenta: “Lo que importa es cómo se nos presentan las cosas, no lo que nos representan” (2010: 205). Mientras que la representación nos pide que miremos más allá de la inmediatez sensual de cualquier obra para determinar lo que significa, el énfasis en el afecto nos pide que consideremos cómo nos afecta como lectores o espectadores y cómo afecta nuestros cuerpos, planteando preguntas sobre sus efectos. Y si lo que importa es cómo se nos presentan las cosas, los efectos que provocan, entonces se deduce que si esas cosas son de naturaleza literaria o no es una cuestión indiferente. Desde la perspectiva de la crítica afectiva, ésta es precisamente la cuestión, pero como dejan claro críticos como Ludmer (2011) y Alonso (2001), buena parte de los estudios literarios han llegado a una conclusión similar, aunque por medios diferentes.

De hecho, Ludmer (2011) fundamenta su concepto de literaturas postautónomas en dos postulados: “El primero es que todo lo cultural (y literario) es económico y que todo lo económico es cultural (y literario). Y el segundo postulado sería que la realidad (si se considera desde la perspectiva de los medios, que la constituyen continuamente) es ficción y que la ficción es realidad.” Así, si Beasley-Murray (2010) cree que “[l]o que importa es cómo se nos presentan las cosas, no lo que nos representan”, esto es, desde la perspectiva de Ludmer, porque en una situación en la que lo literario y lo económico son indistinguibles, no hay realidad que representar. Para Ludmer (2011), se trata de una “realidad que no quiere ser representada porque ya es pura representación”, por lo que, en lugar de representar esta realidad, las literaturas postautónomas “fabrican presente”. Pero como también indica Alonso (2011), entender la literatura en los términos de Ludmer es tratarla exclusivamente como un medio para fines económicos, ver cada decisión como apuntando a la misma “disponibilidad para la circulación impulsada por el mercado”. Dado que el objetivo de cualquier mercancía es satisfacer las demandas impuestas por el mercado, es decir, satisfacer los deseos del consumidor y realizar su valor, la postautonomía de la literatura borra la distinción no sólo entre obras literarias y no literarias, sino también entre obras de arte y mercancías.¹⁰

¹⁰ Véase Di Stefano y Sauri (2014) para una elaboración de esta lectura de Ludmer y Beasley-Murray.

3 EL ESTILO COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

Lo que he estado describiendo como los esfuerzos de Herrera y Cartagena por hacer visible lo abstracto en lo concreto puede decirse que va en contra tanto de la noción de postautonomía de Ludmer como del énfasis pos-hegemónico de Beasley-Murray en “cómo se nos presentan las cosas”. Plantear la cuestión de este modo es empezar a entender lo que Cartagena pretende también en *Carpoolers*. Porque no hace falta demasiado para entender que la asombrosa diferencia entre las figuras que aparecen en estas imágenes y los residentes de San Pedro Garza García para los que trabajan es producto del mismo modelo de desarrollo subyacente a la expansión y profundización del mercado hipotecario de México. Sede de poderosos conglomerados como Cemex, FEMSA, Gamesa y Grupo Bimbo, San Pedro no sólo se encuentra entre los municipios más ricos de México en términos de renta per cápita, sino que también es una de las comunidades más ricas de América Latina, y en este sentido representa una imagen invertida de los desarrollos urbanísticos retratados en *Suburbia Mexicana*.

Cartagena nos alerta de su interés por este tipo de desigualdad en una breve reseña de *Carpoolers* en el New York Times, donde señala: “Hay un gran contraste entre ricos y pobres aquí en México” (McCann, 2011); y al hablar de Monterrey en otro lugar, observa: “Creo que precisamente porque es la más rica, por eso es la más jodida en este momento”, y añade: “Hay tanto dinero, hay tanta gente que quiere tener más dinero, hay tanta ambición. Lo malo es que no hay suficientes trabajos para tener ese dinero, así que hay mucha gente pobre al mismo tiempo” (Cartagena, 2012). Sin embargo, sería un error considerar que la serie de imágenes de Cartagena trata de la desigualdad. Cualquier desigualdad entre individuos como tal está totalmente ausente de las imágenes de *Carpoolers*. Por razones que ya he mencionado, la uniformidad de su composición no puede sino hacer imperceptibles las diferencias individuales. Esto también significa que las imágenes de Cartagena no son figuraciones de lo que Mezzadra y Neilson (2013) llaman “trabajo vivo”, es decir, que *Carpoolers* permanece en gran medida indiferente a las “calidades del contenedor de la fuerza de trabajo”. Frente al énfasis pos-hegemónico en los cuerpos *en su inmediatez*, la fotografía de Cartagena pretende representar lo abstracto.

Así, podríamos plantearnos qué es lo que se pide al espectador que vea en estas imágenes, aunque, como las propias fotografías sugieren, ésta no es del todo la pregunta correcta. Los rostros ocultos y las posturas de los trabajadores, junto con la propia posición de la cámara, no sólo hacen que las diferencias entre ellos sean difíciles de ver, sino que también tienen el efecto de producir figuras que parecen

totalmente indiferentes a la presencia del espectador. Siguiendo al historiador del arte Michael Fried (1980), podríamos decir que se trata de imágenes altamente absorbentes, es decir, fotografías que crean la ficción de que el espectador no existe, de que no está realmente allí.¹¹ Así pues, *Carpoolers* no pide nada al espectador, ni mucho menos solicita ningún tipo de respuesta (como empatía, indignación o algo así). Pero si el objetivo de las imágenes no es solicitar una respuesta del espectador, entonces ¿cómo aborda *Carpoolers* la preocupación de Cartagena de “por qué las cosas se ven del modo en que se ven”?

La historiadora del arte Jessica McDonald (2014) ofrece una respuesta a esta pregunta cuando señala: “Al resistirse al sentimentalismo, la serie de Cartagena funciona como una tipología, haciendo hincapié en la ubicuidad de estos *carpoolers* en lugar de contar la historia de cada uno de ellos”. Y continúa: “Despojados de su individualidad a través del enfoque clínico de Cartagena, así como su fusión con tantos otros instrumentos de trabajo, los hombres confinados en estas cajas poco profundas se vuelven casi intercambiables.” Pero podríamos dejar aún más clara la fuerza de la afirmación de McDonald al subrayar que las absorbentes imágenes de Cartagena no sólo se resisten al sentimentalismo. Permanecen totalmente indiferentes a cualquier respuesta que pueda tener el espectador.¹²

El propósito, en otras palabras, no es preguntarse qué siente el espectador por estos individuos, y mucho menos qué le dicen esos sentimientos al espectador y a nosotros. La tipología y la repetición son, por tanto, un medio para lograr imágenes más absorbentes, marcando la indiferencia de la obra de arte hacia la experiencia del espectador y, en este sentido, presentando un obstáculo a cualquier posible identificación entre el espectador y los trabajadores. Pero esto también significa, tomando prestada la descripción que hace Herrera de la literatura, que *Carpoolers* no puede “[servir] . . . tanto para denunciar como para pensar y mirar la realidad desde otro lugar”. Sin duda, la situación de estos trabajadores se ha vuelto cada vez más precaria en el transcurso de las dos últimas décadas bajo el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Y sin embargo, si *Carpoolers* “no sirve tanto para denunciar” como para ver por qué esto es así, la serie de Cartagena

¹¹ Para Fried, la absorción surge como solución a un problema que las artes pictóricas empezaron a abordar a mediados del siglo XVIII: a saber, el problema de cómo producir “la ficción suprema de que el espectador no existía, de que no estaba realmente allí, de pie ante el lienzo” (1980: 103). La historia del arte de Fried se ha dedicado en gran medida a mostrar cómo este problema ha sido fundamental, en primer lugar, para la evolución de la pintura modernista; en segundo lugar, para la oposición entre el alto modernismo y el minimalismo a mediados y finales de la década de 1960; y en tercer lugar, para la fotografía contemporánea desde la década de 1970 (véase Fried, 2014).

¹² Y esto queda aún más claro cuando contrastamos la fotografía de Cartagena con las fotografías de Sebastião Salgado en *Workers* (1993) o incluso con una pintura como *No Splash* (after David Hockney's *A Bigger Splash*, 1967) de Ramiro Gómez.

sugiere que ver por qué incontables trabajadores acaban en en la parte trasera de las camionetas no implica tanto sentir algo por ellos como ver los principios abstractos que exigen esa situación, un gesto que puede decirse que adquiere cada vez más importancia en una atmósfera definida por el rechazo pos-crítico de los principios abstractos como tales.

Por lo tanto, podríamos decir que estas son imágenes no sólo de los trabajadores mexicanos, sino también del trabajo abstracto y que todo el sentido del procedimiento de Cartagena es ver más allá del trabajo en su inmediatez. Como Marx deja claro, y como indican las fotografías de Cartagena, el trabajo abstracto no es sólo la “sustancia” del valor; también está incrustado en actividades reales y concretas llevadas a cabo por individuos concretos. La presencia de los trabajadores en las fotografías atestigua este hecho. Al mismo tiempo, sin embargo, las presiones competitivas del mercado exigen que productores como Cemex, FEMSA, Gamesa y Grupo Bimbo no se centren en las cualidades específicas o concretas de ningún tipo de trabajo, sino más bien, y casi exclusivamente, en su eficiencia productiva.¹³ Desde esta perspectiva, los cuerpos de los trabajadores en *Carpoolers* funcionan de forma muy parecida a como lo hace la aparición de la palabra *mexicano* en *señales*, cuando Makina se encuentra con los albañiles, vendedores de flores, estibadores, choferes, cocineros, ayudantes y lavaplatos en el “llano de concreto y varilla”. Son recordatorios de las condiciones concretas (e indécimas) en las que *Carpoolers*, como *Señales*, pretende hacer que aparezcan problemas abstractos.

De este modo, puede decirse que el proceso creativo de Cartagena –comprender “por qué las cosas se ven del modo en que se ven”– encaja con el procedimiento de Marx en *El Capital*. Como explica Marx en el prefacio a la primera edición, “aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes [Träger] de determinados intereses y relaciones de clase” (Marx, 2007: 92). La cuestión para Cartagena, como fue para Marx, es cómo representar tales categorías económicas. Plantear la cuestión de esta manera, sin embargo, no es sólo ver la irrelevancia de la afirmación de Beasley-Murray – “[l]o que importa es cómo se nos presentan las cosas, no lo que nos representan”– para Cartagena. También sugiere que cambiar el propio modelo de desarrollo que hace que el mundo tenga el aspecto que tiene –y, en este sentido, reivindica la desigualdad entre estos trabajadores y sus empleadores, entre San Pedro Garza García y los suburbios de Suburbia Mexicana– implica algo más que simplemente convertir a las per-

¹³ O como dice Vivek Chibber en un contexto relacionado: “El capitalismo obliga a los empresarios a tratar el trabajo de forma abstracta, porque el mercado lo exige” (2013: 140). Chibber añade que “el trabajo abstracto no es un tipo distintivo de trabajo, ya que su contenido ... no puede ser especificado. Es un conjunto de propiedades formales cuyo contenido cambia a medida que cambian las condiciones de trabajo” (2013: 142).

sonas que aparecen en estas fotografías y sus condiciones particularmente concretas en objetos de *pathos*. Para la obra de arte, requiere ser capaz de visualizar lo abstracto.

En la medida en que la tipología y la repetición se convierten en medios para lograr imágenes más absorbentes, marcando la indiferencia de la obra de arte hacia la experiencia del espectador, también marcan la posibilidad de imaginar *Car-poolers* como algo más que sólo una mercancía. Al igual que la obra de arte teatral atrae a los espectadores (o lectores), la mercancía debe atraer a los consumidores si quiere alcanzar el mejor precio del mercado. Tanto la obra de arte como la mercancía son, desde este punto de vista, medios para fines diferentes, pero medios al fin y al cabo. Para marcar su distancia respecto a la mercancía, la obra de arte debe hacer legible su rechazo a tal atractivo. Y es este problema el que aborda un escritor contemporáneo como Herrera.

Desde esta perspectiva, el destino de Makina en las últimas páginas de *Señales que precederán al fin del mundo* se parece menos a una tragedia y más a la victoria de las tendencias abstraccionistas de la novela sobre la particularidad de sus personajes y su entorno. Si es cierto que Makina parece percibir su destino en estos términos cuando ve “que lo que ocurría no era un cataclismo” (Herrera, 2009), no es menos cierto que tales tendencias nos dejan un mundo en el que la historia y el tiempo parecen haber desaparecido por completo. Como ya hemos visto, éste es también nuestro mundo, en el que el triunfo de la economía de mercado ha precipitado lo que Paz (1990) llama el “ocaso del futuro”, o como dice Arantes (2015), una neutralización de la “modernísima noción de progreso -y de la temporalidad de la historia que lo hizo pensable-”, que el término *contemporáneo* nombra. El estilo de Herrera, en este sentido, adquiere una cualidad mimética, al tratar los objetos de forma abstracta de un modo muy similar al que exige el mercado.

Y, sin embargo, como forma de escribir característica de una época, lugar o persona concretos -es decir, como forma específica de utilizar el lenguaje-, el estilo va en contra de las tendencias abstraccionistas de la trilogía en su conjunto. Las primeras páginas de *Señales* dan una idea de este estilo cuando un sumidero casi se traga a Makina: “Pinche ciudad ladina, se dijo, Siempre a punto de reinstalarse en el sótano” (Herrera, 2009: 11). Su estilo sitúa su ficción dentro de un entorno sociohistórico particular, del mismo modo que lo hace la aparición del mexicano en la escena en la que Makina se encuentra con los trabajadores del Gran Chilango. El lenguaje de Herrera parece confirmar la afirmación de Ian Watt en *The Rise of the Novel* de que “el objetivo exclusivo del escritor es hacer que las palabras nos traigan a casa su objeto en toda su particularidad concreta, cueste lo que cueste la repetición, el paréntesis o la verbosidad” (Watt, 1965: 29). Sin embargo, aunque

puede decirse que su estilo logra este objetivo, Herrera insiste en que esa particularidad concreta no sólo pertenece a México o a la frontera, sino también al lenguaje de la novela: “Espero que se pueda ver la presencia de la realidad [mexicana] en mis novelas, y del lenguaje que se habla en la calle, pero en ambos casos no pretendo reflejar la realidad tal cual es. ... Soy flaubertiano en ese sentido, considero que hay que buscar la palabra correcta. Me gusta decir que el estilo no es superficie, el estilo es una forma de conocimiento” (Herrera, 2010: 43). Esto también empieza a explicar el extenso uso de neologismos por parte de Herrera a lo largo de la trilogía, como el sustantivo convertido en verbo “versar” (jarchar) en *Señales* (que quiere decir “irse”).¹⁴ Porque lo que señalan tales neologismos no es simplemente un rechazo a documentar la realidad sino, más precisamente, un esfuerzo por subrayar el estatus de la novela como un tipo particular de cosa, lo que el Artista en Trabajos de reino llama una “realidad aparte”.

Sin embargo, plantear la cuestión de este modo ya es presuponer algo en la novela que hace que se vea y funciona como funciona, es decir, presuponer un conjunto de motivaciones o principios abstractos que no están determinados por la demanda de los consumidores ni son una cuestión de “cómo se nos presentan las cosas”. Como forma particular de usar el lenguaje, el estilo hace visibles tales motivaciones y principios y es, por tanto, una “forma de conocimiento” no porque refleje la realidad, sino porque ilumina lo que Herrera describiría como un espacio de “creación autónoma” desde el que se puede “pensar y mirar la realidad”. A pesar de concluir con la intemporalidad del mercado en el que el futuro se aproxima al punto de fuga, *Señales* no es por ello un mero espejo que se alza ante este estado de cosas. Más bien, la novela de Herrera indica hasta qué punto su ficción se aparta de esta perspectiva al retomar una versión del problema que la fotografía de Cartagena intenta resolver de forma similar, a saber, cómo visualizar lo abstracto en lo concreto. Movilizando los mismos medios literarios que un crítico como Ludmer (2011) cree que las literaturas postautónomas han agotado, la trilogía de Herrera también reniega del compromiso poscrítico con la inmediatez. El viaje de Makina a través de las nueve capas del Mictlán, el reino de los muertos, insiste no en fabricar el presente sino en representarlo, describiendo lo fronterizo como un conjunto de relaciones sociales regidas por las mismas leyes, estructuras y funciones abstractas que subyacen a la realidad concreta de la violencia y la explotación en la frontera y en todo el mundo en la actualidad. Y al enfrentarse frontalmente a tales abstracciones, la atención de Herrera a la forma insinúa la posibilidad de otro mundo,

¹⁴ Como señala Dillman, “la palabra deriva de jarchas (del árabe kharja, que significa salida), que eran breves versos o coplas mozárabes que se añadían al final de poemas más largos de árabe o hebreo escritos en Al-Andalus, la región que hoy llamamos España” (2015: 112).

haciendo de la novela latinoamericana contemporánea un signo que precede al fin de éste.

Traducción del inglés de Silvia López y Mitch Porter

REFERENCIAS

- ALONSO, Carlos (2011): "The Novel without Literature". *Novel*, vol. 44.1: 3-5.
- ALWORTH, David (2015): *Site Reading: Fiction, Art, Social Form*. Princeton: Princeton University Press.
- ARANTES, Paulo (2013): "O futuro que passou." Entrevista por Ivan Marsiglia. Estadão.
- ARANTES, Paulo (2015): *O novo tempo do mundo: E outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo.
- BEASLEY-MURRAY, Jon (2010): *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- BOLAÑO, Roberto (2004): *2666*. Barcelona: Anagrama.
- BROUILLETTE, Sarah (2004): *Literature and the Creative Economy*. Stanford: Stanford University Press.
- CARTAGENA, Alejandro (2006-9): *Suburbia Mexicana: Fragmented Cities*. alejandrocartagena.com/h/home/fragmented-cities/
- CARTAGENA, Alejandro (2012): "Alejandro Cartagena Interview." Por Jonathan Blaustein, APhotoEditor. aphotoeditor.com/2012/09/26/alejandro-cartagena-interview/
- CARTAGENA, Alejandro (2014): *Carpoolers*. <https://alejandrocartagena.com/h/home/carpoolers/>.
- CARTAGENA, Alejandro (2016): "Beauty. Simplicity. Complexity." Entrevista por Kai Behrmann. artofcreativephotography.com/contemporary-photography/alejandro-cartagena/.
- CHIBBER, Vivek (2013): *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Nueva York: Verso.
- CUNNINGHAM, David (2009): "'Very Abstract and Terribly Concrete': Capitalism and the Theory of the Novel." *Novel*, Vol. 42.2: 311-17.
- DILLMAN, Lisa (2015): "Translator's Note", en Yuri Herrera: *Signs Preceding the End of the World*. Nueva York: And Other Stories.
- DI STEFANO, Eugenio, y Emilio SAURI (2014): "Making It Visible: Latin Americanist Criticism, Literature, and the Question of Exploitation Today." nonsite 13 <http://nonsite.org/article/making-it-visible>
- EMMELHAINZ, Irmgard (2016): *La tiranía del sentido común: La reconversión neoliberal en México*. Mexico DF: Paradiso.
- FRIED, Michael (1980): *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*. Chicago: University of Chicago Press.

- FRIED, Michael (2008): *Why Photography Matters as Art as Never Before*. New Haven: Yale University Press.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1998): *One Hundred Years of Solitude*. Nueva York: Harper Perennial.
- HERRERA, Yuri (2004): *Trabajos del reino*. Barcelona: Periférica.
- HERRERA, Yuri (2009): *Señales que precederán al fin del mundo*. Barcelona: Periférica.
- HERRERA, Yuri (2010): “Yuri Herrera, viajes hasta el final del mundo conocido.” Entrevista por Veiguela, Lino González. *Clarín* 15.85: 42-44.
- HERRERA, Yuri (2011): “Yuri Herrera: ‘La literatura pone problemas abstractos en una escala humana.’” Entrevista por Marcela Mazzei. *Revista Ñ, Clarín* 25 Oct. 2011
- HERRERA, Yuri (2014) “Yuri Herrera: ‘Las palabras a la que acudimos tienen historia.’” Entrevista por Vimos, Víctor. *Teléfono*. <www.letelegrafo.com.ec/noticias/carton-piedra/34/yuri-herrera-las-palabras-a-la-que-acudimos-tienen-historia>.
- HERRERA, Yuri (2015): “Border Characters.” Entrevista por Bady, Aaron. *The Nation*. <www.thenation.com/article/border-characters/>.
- HERRERA, Yuri (2016): *The Transmigration of Bodies*. Nueva York: And Other Stories.
- JAMESON, Fredric (2009): *Valences of the Dialectic*. Nueva York: Verso.
- KNOBLAUCH, Loring (2014): “Alejandro Cartagena, Carpoolers.” *Collector Daily*. <https://collectordaily.com/alejandro-cartagena-carpoolers/>
- KORNBLUH, Anna (2017): “We Have Never Been Critical: Toward the Novel as Critique.” *Novel*, Vol. 50.3: 397-408.
- LUDMER, Josefina (2011): “Literaturas postautónomas 2.0.” *Z Cultural* 4.1. <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/literaturas-postautonomas-2-0-de-josefina-ludmer/>
- MARX, Karl (1992): *Capital. Vol. 1*, Nueva York: Penguin.
- MARX, Karl (2007): *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- MCCANN, Matt (2012): “Piling in a Flatbed to Get By in the Suburbs.” *New York Times* - lens.blogs.nytimes.com/2012/06/27/car-poolers/
- MCDONALD, Jessica (2014): “Power Lines.” Epílogo. Alejandro Cartagena: *Carpoolers*. Mexico DF: Fonca.
- McMICHAEL, Philip (2006): *Development and Social Change: A Global Perspective*. Thousand Oaks: Pine Forge.
- MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2013): *Border as Method or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke UP.
- MICHAELS, Walter Benn (2015): *The Beauty of a Social Problem*. Chicago: University of Chicago Press.

- PAZ, Octavio (1990) “La búsqueda del presente.” *Inti: Revista de literatura hispánica*. no. 32.
- REBER, Dierdra (2016): *Coming to Our Senses: Affect and an Order of Things for Global Culture*. New York: Columbia University Press.
- SALGADO, Sebastião (1993). *Workers: An Archaeology of the Industrial Age*. New York: Aperture.
- SÁNCHEZ PRADO, Ignacio (2007): “La ‘generación’ como ideología cultural: El FONCA y la institucionalización de la ‘narrativa joven’ en México.” *Explicación de textos literarios* 36.1-2. 8-20.
- SAURI, Emilio (2017): “Autonomy after Autonomy, or The Novel beyond Nation: Roberto Bolaño’s 2666.” S. Brouillette, M. Nilges y E. Sauri(eds.): *New Literature and the Global Contemporary*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 49-66.
- SCHWARZ, Roberto (2013): *Two Girls and Other Essays*. Nueva York: Verso.
- SISKIND, Mariano (2010): “The Globalization of the Novel and the Novelization of the Global. A Critique of World Literature.” *Comparative Literature* 62.4. 336-60.
- THOMPSON, Adam (2007): “Mortgage Lending: Astonishing Comeback from the Tequila Crisis.” *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/edb8dfa4-a7c2-11dc-9485-0000779fd2ac>
- WATT, Ian (1965): *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson, and Fielding*. Berkeley: University of California Press.



Figura 1



Figura 2



Figura 3



Figura 4



Figura 5



Figura 6



Figura 7



Figura 8

LA ACUMULACIÓN PRIMITIVA DE FRANKFURTIANISMO: BREVES NOTICIAS SOBRE LA TEORÍA CRÍTICA BRASILEÑA

*The Primitive Accumulation of Frankfurtianism:
Notice on Brazilian Critical Theory*

PEDRO ROCHA DE OLIVEIRA *

oliveira.rocha.pedro@gmail.com

Fecha de recepción: 23 de septiembre de 2023

Fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2023

RESUMEN

Este trabajo presenta la apropiación del pensamiento frankfurtiano por Paulo Arantes y Roberto Schwarz como respuesta a problemas de interpretación de la experiencia nacional cuya comprensión exige una contextualización en el marco general del desarrollo del capitalismo, así como una perspectiva de crítica radical de la sociedad burguesa. Este enfoque parte de las primeras recepciones de la Teoría Crítica en Brasil, en los años 60, en la época del golpe militar, y en los años 70, en la época de la llamada “reapertura democrática”. En ambos momentos, la negativa de la prescripción soviética a aliarse con la burguesía nacional llevó a ciertos intelectuales a revisar las categorías del marxismo ortodoxo, buscando inspiración en la crítica de la modernización burguesa esbozada por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Además, el concepto marxiano de acumulación primitiva de capital desempeñó un papel fundamental a la hora de subrayar la continuidad entre la violencia colonial en los albores de la historia brasileña y la tardía entrada del país en el capitalismo mundial. La generación de Schwarz y Arantes vio esa continuidad no como algo accidental y excepcional, sino como un ejemplo de lo que en la sociedad burguesa es la regla, esclareciendo la imagen de una precaria modernización brasileña que no era un proceso inacabado, sino completo en su misma precariedad: la miserable integración del país en la división internacional del trabajo. Por otro lado, ciertas especificidades de esa integración, en la medida en que aparecen como algo más que un accidente brasile-

* Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Brasil).

Publicado en: Durão, F. A. Mussi, D. Maranhão, A. P.: *Marxismo: cultura y educación*. São Paulo: Nankin, 2015. pp. 49-74. El autor agradece a Felipe Brito, Demian Melo, Marcos Barreira, Felipe Demier y Marcelo Badaró sus numerosas sugerencias y correcciones. Una versión en inglés de este artículo se publicó anteriormente con el título "The Primitive Accumulation of Frankfurtianism: Notice on Brazilian Critical Theory". En: *Cultura, Teoría y Crítica*. N. 53, Vol. 3. Londres: Routledge, 2012: 305-322.

ño, pueden ampliarse para contribuir a un diagnóstico del capitalismo en su conjunto. Schwarz desarrolla esta problemática a través de una interpretación de la obra literaria de Machado de Assis, en la que la élite brasileña del siglo XIX, al mismo tiempo esclavista y liberal, ejemplifica la compatibilidad entre las luces europeas y la brutalidad colonial, funcionando como clave para comprender las limitaciones y promesas de la civilización burguesa.

Palabras clave: Roberto Schwarz, Paulo Arantes, teoría crítica, Brasil.

ABSTRACT

This essay presents the appropriation of second-generation Frankfurtian thought by Paulo Arantes and Roberto Schwarz, two Brazilian contemporary authors, as a response to national problems whose understanding demands a contextualisation within the general picture of the development of capitalism, as well as a perspective of radical critique of bourgeois society. This approach develops from the first receptions of Critical Theory in Brazil in the early 1960's and late 1970's, when military dictatorship and so-called 'democratic reopening' forced the Left either to accept the alliance with the national bourgeoisie prescribed by Soviet policy or to revise the categories of orthodox Marxism so as to insist on a radical critique of capitalism. In both moments, leftist intellectuals who chose the second path turned to the Frankfurt School's critique of bourgeois modernization for inspiration. The Marxian notion of the Primitive Accumulation of Capital was also explored in order to emphasize the seamless continuity between colonial violence, in the beginning of Brazilian history, and the country's late entrance in world capitalism. Schwarz's and Arantes's generation perceived that continuity, not as something accidental and exceptional, but as an example of what, in bourgeois civilization, was the rule, and therefore Brazilian modernization appeared not as a still-unfinished process, but as a necessarily precarious and complete event: the country's miserable integration within international division of labour. On the other hand, certain specificities of that integration, insofar as they appear as more than a Brazilian accident, can be expanded so as to contribute to a diagnosis of capitalism as a whole. Schwarz develops this problematic through an interpretation of the literary work of Machado de Assis. In it, the Brazilian elite of the 1800's - at once pro-slavery and liberal, and thus exemplifying the compatibility between European *lumières* and colonial brutality - functions as a key to understanding the limitations of the promises of bourgeois civilization.

Keywords: Roberto Schwarz, Paulo Arantes, critical theory, Brazil.

En sus diversas tentativas recientes de descifrar la realidad brasileña, los trabajos de Roberto Schwarz y Paulo Arantes se apropian de ciertos contenidos de dicho pen-

samiento “frankfurtiano”.¹ El presente trabajo reúne una serie de notas con respecto a esa apropiación, a partir de una presentación de la lógica socioteórica que la prepara –una lógica que transforma una lectura de la realidad brasileña en un amplio diagnóstico del capitalismo.

I

Carlos Nelson Coutinho, escribiendo en 1986, divisó dos primeros contactos de la intelectualidad brasileña con la Escuela de Frankfurt (Coutinho 1990). El primero fue la recepción de los escritos de Herbert Marcuse en la década de 1960. Frente a la postura del PCB (Partido Comunista Brasileño) de leer la dictadura militar brasileña (1964-1985) como un momento propicio para la “acumulación de fuerzas”, una “impaciencia revolucionaria” habría llevado a sectores de la intelectualidad a rechazar la ortodoxia comunista (186-7). Esto acabó llevándoles a Marcuse, nombre que, en el imaginario de la intelectualidad de izquierdas, estaba ligado a las revueltas estudiantiles europeas –lo que justificaba que el autor fuera leído en clave “irracionalista” (189), un defensor de lo lúdico frente a lo productivo, de la sexualidad frente a la racionalidad, de Orfeo y Narciso frente a Prometeo. De esa manera se rechazaba así el rígido esquematismo del PCB mediante la flexibilización de los términos de la discusión política. Ciertos lectores, como Luiz Carlos Maciel, tomando como punto de partida la obra de Marcuse, desembocan incluso en un “orientalismo” (Soares 1999: 19), en el registro de la fundación de una contracultura brasileña (Maciel 1973), como reacción despolitizada al fracaso de la resistencia armada a la dictadura. Aunque podría cuestionarse hasta qué punto tales lecturas realmente se apoyan en la obra de Marcuse, lo más relevante para los fines del presente argumento es señalar que la situación de los intelectuales izquierdistas en Brasil en los años sesenta y principios de los setenta, destacada por una decepción con la ortodoxia marxista y por un fracaso en el campo de la lucha política, tiene una especie de parentesco psicológico con la de los intelectuales alemanes de los años veinte, que vivieron el fracaso de la revolución de 1919 y el ascenso de la socialdemocracia.

¹ En el presente texto, este término se utilizará para referirse específicamente a la segunda generación de colaboradores del Instituto de Investigaciones Sociales, principalmente Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Walter Benjamin. Martin Jay muestra cómo este grupo tenía un programa intelectual común (cf. Jay 1996).

A mediados de los años setenta se iniciaron los debates sobre la “reapertura política” del régimen dictatorial y es en este contexto en el que Sergio Paulo Rouanet promueve un segundo encuentro con el pensamiento frankfurtiano. Preocupado sobre todo por la relación entre cultura y democratización, y desarrollando un argumento sobre el universalismo cultural, Rouanet emplea la Teoría Crítica precisamente contra aquellas tendencias intelectuales que creían haber bebido de ella en el primer momento discutido por Coutinho.² Se trata de combatir como reaccionaria la contracultura basada en la excepción y la peculiaridad nacionales, denunciando su antiintelectualismo, defendiendo aspectos de la alta cultura burguesa, y retomando una discusión que preocupaba mucho a Marcuse, Horkheimer y Adorno.

En términos generales, el argumento que encontramos en estos autores dice que la división del trabajo, la especialización, la acumulación de riqueza, combinadas con la relativamente baja densidad de institucionalización social en los primeros periodos de la sociedad burguesa, admitieron la formación de una cultura autónoma frente a las exigencias económicas del capitalismo, que permaneció ajena a sus contenidos destructivos y represivos. Tal cultura habría funcionado como reservorio de los valores que acabaron siendo rechazados por la práctica material de la sociedad capitalista desarrollada, pero que habían alimentado la ideología universalista de la burguesía en su fase revolucionaria y antiabsolutista: igualdad, libertad, fraternidad. Rouanet empleó este raciocinio para argumentar que la democratización social era un prerrequisito para acceder a la alta cultura.

Lo que está en juego es el análisis frankfurtiano de la recepción cultural a través de los medios de comunicación de masas, un fenómeno típico del capitalismo avanzado, en el que la cultura se convierte en una dimensión de la reproducción económica. Más concretamente, se trata de poner de relieve el efecto dañino que la *forma* de los medios de comunicación de masas tendría sobre los contenidos mismos de esa alta cultura, destruyendo sus efectos elementales. El poder que tendría una sonata de Beethoven para –en la formulación de Adorno y Marcuse– volverse contra lo existente, haciendo que colisione contra sí mismo el contenido libertario de la mentalidad burguesa almacenado en la música tonal, depende de una sofisticada consistencia interna, o de la forma específica en que la composición juega con los sonidos y la percepción. Tal consistencia es totalmente destruida cuando la

² Los artículos publicados por el autor en periódicos y revistas de la época fueron recogidos posteriormente en Rouanet 1987.

pieza es interrumpida por la propaganda, en la lógica de la radiodifusión. Además, la recepción de la Sonata –la aprehensión de los conflictos de lógica musical que implica, y en cuya solución se cifra un cuestionamiento de la relación entre razón y sensibilidad, civilización y naturaleza, totalidad e individualidad– presupone un nivel de conocimientos musicales que, debido a la rigidez de la división del trabajo en el capitalismo avanzado, no puede ser alcanzado por las masas ocupadas en un trabajo machacante, que se engañan a sí mismas cuando saborean como un manjar cultural los fragmentos radiodifundidos de una música hecha pedazos. Por lo tanto, el valor específico de la alta cultura burguesa reside precisamente en su ingrata inaccesibilidad, que sin embargo presiona por la justicia en la sociedad incapaz de aprehenderla, para que sea capaz de ella algún día, cuando la división capitalista del trabajo haya sido abolida. Se trata de un argumento que, partiendo del problema de la cultura, moviliza la cuestión de la libertad para realizar una crítica de la sociedad capitalista en su conjunto: una discusión propicia a darse en el contexto de la previsión de la retirada de la represión militar del proceso político, y de la entrada en la normalidad de la democracia burguesa.

Aquí se repite el parentesco psicológico con los frankfurtianos: así como los intelectuales alemanes, al final de la Segunda Guerra Mundial, habían puesto mala cara ante la democracia que había derrotado al fascismo y su propuesta se ofrecía como alternativa al comunismo soviético, en Brasil estamos ante un movimiento intelectual de resistencia a la simple celebración de la buena y vieja democracia como alternativa ideal a la dictadura.

Dicho esto, podemos empezar a profundizar más allá de la constatación de una simple afinidad psicológica.

II

La dictadura, su relación con la modernización brasileña y el problema de la inserción de Brasil en el proyecto mundial de civilización capitalista son temas privilegiados por Roberto Schwarz en su “Seminario A Marx” (Schwarz 1999a). El texto recapitula los caminos de un grupo de estudios paulistas creado en 1958, discutiendo la recepción del marxismo en Brasil, y las concepciones de Brasil que esa recepción produce.

El momento de formación del grupo de estudios es inmediatamente anterior al que relata Coutinho. El contexto estaba determinado por la reciente muerte de

Stalin (1953) y la revelación de la realidad de la URSS, y de ahí la exigencia, en los círculos marxistas, de volver a Marx y redescubrir los fundamentos de su pensamiento. Al mismo tiempo, bajo el gobierno de Juscelino Kubitschek (1956-1961), que prometía desarrollar “50 años en 5”, la izquierda fue inducida a la excitación por el etapismo científico del PCB, que, en definitiva, enseñaba que la historia brasileña es un caso de una ley general según la cual en los países subdesarrollados debe haber una alianza progresiva entre la burguesía nacional y el proletariado contra los sectores arcaicos de la economía agroexportadora, alianza que resultaría en la modernización y en el desarrollo de una economía endógena, más o menos distante del patrón colonial.

Esta oposición entre lo arcaico y lo moderno, como tendencias político-económicas opuestas en la sociedad brasileña, y la apuesta por una burguesía nacional progresista, tenían sus orígenes en la ortodoxia de la Tercera Internacional, habiendo sido formulada y estudiada por sociólogos y economistas de la llamada escuela “dualista”, integrada por Celso Furtado y otros participantes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Sin embargo, los estudiosos paulistas estaban a punto de desarrollar otro enfoque, en polémica con éste. La base de este enfoque, según Schwarz, sería el primer volumen del estudio de Caio Prado Jr., *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942) (Prado Júnior 2000), sobre el periodo colonial brasileño. El argumento de la obra se basa fundamentalmente en la percepción de Marx, expuesta en el célebre capítulo sobre la “acumulación primitiva de capital”, en el volumen 1 de *El Capital*, de que la esclavitud colonial era un fenómeno absolutamente moderno, interconectado con el capitalismo metropolitano, preparando a este capitalismo y siendo preparado por él. El desarrollo de esta idea apuntaba a un cuestionamiento de las distinciones etapistas del dualismo. Y Schwarz señala cómo este cuestionamiento fue de hecho explícitamente promovido por dos miembros del contingente de estudios, Maria Sylvia Franco y Fernando Henrique Cardoso.

En *Homens livres na ordem escravista* (1964) (Franco 1997), Maria Sylvia Franco se centró en las ventajas de una maleabilidad económica propiciada por la existencia de características coloniales en los albores de la sociedad brasileña moderna, en la que la esclavitud sólo fue abolida en 1888. La autora demostró cómo los propietarios de la riqueza podían, de hecho, elegir entre la inversión en la agricultura esclavista y las relaciones de trabajo libre, oscilando entre las relaciones primitivas y arcaicas del paternalismo colonial y la contratación salarial típica de la moderni-

dad. Como, al final, esta oscilación era ventajosa desde el punto de vista del “emprendedor”, se trataba de demostrar que el supuesto arcaísmo de nuestra economía no era un obstáculo para los negocios y el capital, sino que, por el contrario, proporcionaba facilidades en forma de mayor libertad de movimiento.

Cardoso aportó dos libros a la discusión. El primero, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional* (1962) (Cardoso 1977) argumentó explícitamente que los dos polos, arcaico y moderno, que los dualistas distinguían como opuestos, en realidad se complementaban en Brasil. Cardoso demostró que el progreso nacional, en la forma de la Independencia (1822), en lugar de conducir a un distanciamiento de las relaciones socioeconómicas típicas del período colonial, reproducía y amplificaba esas relaciones. El elemento arcaico de nuestra economía –la oligarquía rural, las enormes diferencias sociales– se exhibe como un *resultado* de la inserción económica de Brasil en la economía moderna, no como una desviación de ella. Esto queda claro en los momentos en los que el libro aborda los dilemas involucrados en el proceso de racionalizar –es decir, modernizar– una economía esclavista. La compatibilidad entre formas de trabajo y organización social inhumanas y procedimientos empresariales típicos del capitalismo mostraba el lado macabro de este último.

Cardoso dio una dimensión política a estos problemas en su siguiente libro, *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil* (1964) (Cardoso 1972), donde analiza el comportamiento de la propia burguesía. Sus conclusiones chocan explícitamente con los esquemas del PCB: el autor establece que la burguesía nacional está satisfecha con ser socia minoritaria del capitalismo internacional, tiene vínculos indisolubles con la agricultura y, por lo tanto, está lejos de aliarse progresivamente con el proletariado en una lucha antiimperialista. Los términos de esta crítica de las bases del pensamiento dualista apuntan a la idea de que el desarrollo capitalista en los países atrasados no repite el camino de los que se desarrollaron en etapas anteriores del capitalismo, sino que “corre por otros carriles” (Schwarz 1999: 101).³ Esta idea está en la base de la concepción antidualista conocida como

³ Más tarde, para dar cuenta de estas “otras vías”, sería difundida entre la intelectualidad marxista brasileña la noción de la “vía prusiana”, a través de la cual se establece un paralelismo entre la historia del capitalismo brasileño y la de Prusia, caracterizada por una alianza similar entre terratenientes rurales e industriales, en lugar de un conflicto (revolucionario) entre aristocracia rural y burguesía industrial, como fue el caso de EEUU y Francia. El origen de esta noción es probablemente un análisis de Lenin (1980: 30), posteriormente digerido por Lukács, y adoptado por Carlos Nelson Coutinho (1974: 3ss).

“*dependentismo*”, que tuvo defensores como Theotonio dos Santos y Ruy Mauro Marini, entre otros.⁴

De todos modos, está claro que estas reflexiones preparan el camino para entender el golpe militar de 1964, ocasión en que las predicciones PCBistas sobre la mecánica histórica fueron bárbaramente desmentidas. Sectores de la elite brasileña, apoyados por el ejército, se encerraron entonces en un programa que, si era modernizador, no era antiimperialista: la dictadura que siguió contó con el apoyo fundamental de los EE.UU., preservó meticulosamente los intereses del capital europeo y norteamericano, y fue impulsada por gigantescos préstamos de fondos internacionales. Tampoco fue un programa “progresista” en el sentido que la ortodoxia comunista espera de una “burguesía nacional”: al contrario, se caracterizó por una violenta represión de las reivindicaciones populares, congelaciones salariales, ataques brutales contra los sindicatos y los movimientos sociales, etc. Fue una oleada de modernización –los índices de crecimiento industrial del periodo son bastante elevados–, pero no son nada comparable a la ganancia civilizatoria que la primera modernización burguesa habría aportado a las sociedades metropolitanas. El *dependentismo* proporcionó las herramientas para el desencanto de las esperanzas de desarrollo dentro de los marcos del capitalismo, y también de una crítica radical del mismo. Pero Schwarz señala las limitaciones intrínsecas de estas concepciones antidualistas. En primer lugar, estos esfuerzos teóricos se desarrollan alrededor de una atención específica a los problemas del desarrollo industrial, pero fallan en relativizar la propia industrialización capitalista. En otros términos, “no ha habido mucho interés en la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía” (Schwarz 1999a: 103). Tal interés sería una de las vías de realización de esa crítica radical del capitalismo que prefigura el movimiento argumentativo que apunta al rechazo del carácter positivo de la modernización. La noción de fetichismo evoca el descontrol inherente al modo de producción capitalista, su carácter de proceso ciego y eminentemente indiferente a las necesidades humanas, y la necesaria e inevitable interconexión entre esta indiferencia, por un lado, y la propia producción de mercancías y la acumulación de trabajo abstracto, por otro.⁵ De modo que el capitalismo

⁴ Es importante notar que dos Santos y Marini –miembros fundadores de la organización trotskista POLOP (“Organización Marxista Revolucionaria: Política Proletaria”)– pueden ser considerados proponentes más prolíficos de la Teoría de la Dependencia que Cardoso, que sólo hizo una reflexión académica de ella. El origen de la Teoría de la Dependencia es, por supuesto, el concepto de “desarrollo desigual y combinado” de León Trotsky (c.f. Trotsky 2008: 4).

⁵ C.f. K. Marx: El Capital I, capítulo 1, §4.

arcaico no es sólo una forma de hacer capitalismo, sino el capitalismo mismo, con su inhumanidad intrínseca.

Una consecuencia bastante visible de la degradación de la vida bajo la sociedad fetichista es la problemática cultural: la destrucción de la función referencial-utópica de la cultura a través de su industrialización. Pero Schwarz sostiene que la lectura antidualista dejó de lado tanto el cuestionamiento de la industrialización como la problemática cultural, tal vez porque seguía siendo ajena a la Escuela de Frankfurt, con la que compartía un cierto *pathos*, y para la que ambos temas siempre habían sido centrales.⁶ En la presentación de Schwarz, por tanto, los frankfurtianos brillan por su ausencia.

No obstante, es importante señalar el carácter universal de las percepciones antidualistas con respecto a la dialéctica del desarrollo capitalista. Tales percepciones no pretenden caracterizar vicisitudes de un capitalismo específicamente brasileño, subdesarrollado y periférico, sino que se extrapolan sobre una comprensión del capitalismo como fenómeno global mantenido por pactos tácitos (o fetichistas) entre dominación social y desarrollo, modernización y barbarie. En este sentido, la dialéctica del desarrollo puede ser entendida como una reivindicación específica, formulada a partir del subdesarrollo brasileño, de una “dialéctica del esclarecimiento”. El punto de partida es un intento de comprender la realidad nacional atrasada; el punto de llegada es una crítica del proyecto civilizatorio burgués en su conjunto.

III

En su texto “Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse” (Arantes 2004b), Paulo Arantes se refiere a una “convergencia que nadie vio” (115) entre el conocido juicio frankfurtiano sobre el largo plazo del capitalismo⁷ y la teoría dependientista. Específicamente, en la medida en que subraya la complementariedad, en lugar de la oposición, entre metrópolis y colonia, centro y periferia, y propone

⁶ En la Dialéctica Negativa de Adorno (1966) (Adorno 1986), el fetichismo de la mercancía funciona como una especie de clave para la crítica de toda la tradición filosófica occidental, y en su Teoría estética (1970) (Adorno 1997), el fetichismo aparece destacando la dialéctica del carácter de apariencia de la obra de arte. Del mismo modo, figura en la discusión de Walter Benjamin sobre el arte, además de ser el concepto estructurador de sus tesis Sobre el concepto de historia (1939) (Benjamin 1994: 222-32). En Marcuse, una especie de fetichismo absoluto es lo que marca el inmanentismo total de la sociedad unidimensional (Marcuse 1964).

⁷ Inspirado sobre todo por los análisis de F. Pollock. C.f., Jay 1996, Cap. 5.

que el subdesarrollo es la forma propia del capitalismo en la periferia, el dependismo hace resonar los temas frankfurtianos de la incorporación de la violencia social –en este caso en forma de explotación, diferencias sociales extremas y mantenimiento de formas económicas inhumanas– en el funcionamiento normal del capitalismo contemporáneo. Sin embargo, en última instancia, la estrategia adoptada por F. H. Cardoso cuando llegó a la presidencia (1995-2002), la insistencia en la extrema racionalización económica de la sociedad brasileña, bajo la forma de la financiarización de la economía brasileña para ponerla a la par de la economía internacional, aunque esto resultara en la concentración de la renta y en todos los males que habían sido identificados por el propio Cardoso en las décadas anteriores (Schwarz 199a: 103), es un ejemplo de cómo esta incorporación de la violencia es concomitante con la tecnificación de la política identificada por Marcuse (1964). En la medida, sin embargo, en que “nadie vio” esa convergencia, Arantes ahí repite la posición de Schwarz: destaca aquellos contenidos del esfuerzo brasileño de auto-comprensión que apuntan a una radicalización del análisis a través de un eventual contacto con tesis de la Escuela de Frankfurt, pero señala que ese contacto no ocurrió.

Sin embargo, en *O Fio da Meada* (Arantes 1996), el autor sostiene que esa comunicación entre la lectura de la experiencia social brasileña y la lectura frankfurtiana de la realidad del capitalismo contemporáneo fue, en cierta medida, promovida por el propio Roberto Schwarz –y ello con doble ganancia interpretativa, ya que Arantes defenderá que es precisamente a la luz del subdesarrollo que las tesis Frankfurtianas pueden ser más fructíferamente comprendidas. La idea, expuesta en *Dialética do Esclarecimento* (1947) (Adorno y Horkheimer 1985), de una interconexión entre racionalización social y dominación, en lo que va “de la *Odisea* a Auschwitz”, constituye un “rastros algo inespecífico”, que “ganaría en precisión histórica” si se leyera en términos de una “periodización de la propia expansión capitalista” (Arantes 1996: 48). En línea con la interpretación de Dolf Oehler (1999) –alumno de Adorno–, Arantes sugiere que el “primer epicentro” histórico de esa dialéctica cuya lógica desenmascararon los frankfurtianos es la revolución fracasada de 1848, la ruptura definitiva de la burguesía con cualquier compromiso emancipatorio que pudiera haber incluido el universalismo revolucionario de las consignas de 1794. En términos muy generales pero ilustrativos, 1848 anticipa la posibilidad del golpe militar en Brasil en 1964; y 1964 muestra hasta dónde llegarían los acontecimientos de 1848, la profundización de la socialización burguesa sin ganancia civili-

zatoria. Frente al vislumbre de ese incómodo entrelazamiento de modernización y violencia social (180), Arantes señala cómo una perspectiva de inspiración Frankfurtiana exige criticar tanto las esperanzas de la izquierda dualista-desarrollista como el procedimiento técnico del dependentismo en su “versión moderada o realista” cardosiana (150). En la mejor de las hipótesis, la esperanza de aquellas formas de pensamiento que, reivindicando a Marx, seguían siendo inmanentes y conformistas, era superar los males de la producción de mercancías mediante la intervención estatal, repitiendo el viejo y típico programa de la izquierda moderada latinoamericana: desarrollo + bienestar social = socialismo. Pero “Marx no escribió El Capital para salvar a Alemania” (Schwarz 1999a: 104). Si el marxismo heterodoxo de la Escuela de Frankfurt apuntaba efectivamente a una participación cada vez mayor del Estado en la economía capitalista, el único resultado de ello era la producción de una sociedad opresiva y totalmente administrada, imagen que se vio ingratamente confirmada cuando la cínica apropiación neoliberal del dependentismo llegó a ofrecer los males del subdesarrollo como una ventaja competitiva para la inserción en la producción de mercancías (Arantes 1996: 182).⁸

Así, según Arantes, el propio Schwarz acabó emprendiendo lo que juzgaba que faltaba en el “seminario de Marx”: una crítica del desarrollismo a través de la dialéctica de la modernización. Pero Schwarz no se apropia de este tema frankfurtiano a través de una confrontación directa y explícita con los textos frankfurtianos: éste casi nunca es el enfoque

IV

La obra de Schwarz “A Viravolta Machadiana” (2004), comienza con la sugerencia de que la obra madura de Machado de Assis, producida entre 1880 y 1908⁹, era muy diferente –y también mucho mejor– que la ficción brasileña producida hasta entonces, incluyendo trabajos anteriores del propio Machado. La clave de este contraste fue un original cambio de enfoque en la lectura de la realidad brasileña. El análisis que Schwarz hace de ese cambio –especialmente en *Ao vencedor as batatas*, 1977 (Schwarz, 2000), y *Um mestre na periferia do capitalismo* (Schwarz, 1997)–

⁸ Sobre las ventajas económicas del subdesarrollo, véase también Schwarz 2003. 7 elegido por nuestros autores. En cambio, Schwarz encuentra una formulación endógena para esa crítica en la obra literaria de Machado de Assis (1839-1908).

⁹ Para efectos de la discusión de Schwarz, las principales obras son las Memórias Póstumas de Brás Cubas (1881), Quincas Borba (1891) y Dom Casmurro (1899).

guarda una relación muy estrecha con el contenido de los debates del “seminario de Marx”, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre el discurso del nacionalismo progresista y la perspectiva de la crítica radical.

La ficción brasileña, a partir de mediados del siglo XIX, tenía la forma de una “romántica mezcla de colorido local, elementos romanescos y patriotismo, (...) la fórmula fácil e infalible en la que se deleitaba el público lector de la joven nación” (Schwarz 2004: 15), pero Machado gradualmente va a “desacat[ar] los presupuestos de la ficción realista, es decir, el andamiaje ochocentistas de la normalidad burguesa” (16). Se puede decir que el proceso fue gradual, ya que, en las obras prematuras había una “búsqueda de modernidad” (22) –o, en los términos del vocabulario del debate sobre el desarrollo nacional, una búsqueda de modernización. La narrativa de tales obras –por ejemplo, *Helena* (1876) e *Iaiá Garcia* (1878)– se construía en torno a heroínas bellas e inteligentes que tuvieron la desgracia de nacer pobres y libres en una sociedad paternalista y esclavista, que las colocaba en la condición de *dependientes* de otros. Según el imaginario ilustrado liberal –que incluso fue movilizado por el abolicionismo– la situación de dependencia es una infrahumana. Así, las novelas narraban los intentos de sus heroínas por superar la pobreza y la dependencia, convirtiéndose en plenamente emancipadas y humanas en el sentido burgués, empleando, a tal fin, las herramientas sancionadas por la ideología burguesa: inteligencia, determinación y rectitud moral (Schwarz 2004: 21-23). Obviamente, describir la forma general de las obras prematuras de Machado en estos términos se guía por el debate sobre el desarrollo económico nacional. Pero la conexión entre la modernización, o el desarrollo capitalista, y la ascensión personal, o la vida privada del típico individuo liberal, está en la forma literaria de la propia novela. La obra de Machado de este período intenta realizar, en la periferia del capitalismo, los patrones heroicos de la subjetividad liberal y del espíritu emprendedor metropolitano, poniéndolos a prueba literariamente mediante el uso de la forma por excelencia de la narrativa burguesa, la novela. A la subjetividad literariamente construida se contraponen los contratiempos del ambiente social brasileño, que resulta en la presentación de dilemas morales que reflejan la objetividad de ese ambiente –por ejemplo, casarse con un hombre rico no por dinero, sino por amor –, que deben ser superados dentro de los límites del hogar familiar y de la vida moral interior –es decir, dentro de los límites de la imaginación social burguesa– para garantizar la entrada en la plena sociedad burguesa– o en el espacio patrimonialista, que es lo más parecido a ésta que existe en el Brasil del siglo XIX. Hay, pues,

un contenido social que aparece en la exposición dramática de la vida imposible de las “mujeres libres en el orden esclavista”. Schwarz ve en esa literatura un elemento de “compromiso”: la exposición de las angustias sociales de los personajes tiene una intención didáctica, la de ayudar a convertir el “paternalismo tradicionalista y autoritario” en “paternalismo ilustrado” (22). Así, esta literatura es una especie de accesorio bienintencionado de la modernización. La obra madura de Machado superará esta configuración: en lugar de comprometerse con la modernización, emitirá un juicio sobre ella.

El argumento de Schwarz consiste en mostrar cómo este juicio sociohistórico emerge de la *forma* de las obras. Tal procedimiento crítico se inspira en Theodor Adorno (Schwarz 1997: 36, 55),¹⁰ e implica prestar atención a los recursos literarios que Machado tiene que emplear para retratar una realidad específica –“el componente reflexivo y constructivo del esfuerzo mimético”– y encontrar la conexión necesaria entre tales recursos y el componente “fotográfico” de la obra (Schwarz 2004: 30), o la realidad retratada. Lo que justifica este enfoque es la observación de que la forma, como método narrativo, es una dimensión fundamentalmente importante de la experiencia de las novelas de madurez de Machado de Assis. Dicho método sustituye a las heroínas románticas por personajes-narradores parlanchines y volubles, cuya voz está marcada por una frívola alteración entre glosas cultas de alta cultura, vulgarizaciones apresuradas expresadas en elegantes construcciones, y ejemplos heroicos y grandiosos empleados para evaluaciones mezquinas de pequeñas cotidianas. Schwarz sostiene que “el propio método narrativo” posee un “referente” que es “captado e imitado” por la obra, y al que se puede acceder a través de una “reflexión extraliteraria” sobre el lugar histórico y sociológico de Machado y sus personajes (Schwarz 1997: 35ss). Esa reflexión conduce a la noción de “desfiguración de clase”, con la que se revela la necesaria conexión entre forma y contenido, provocando la plena aparición del efecto cognitivo específico del texto. La voz de los narradores de Machado de Assis no es un mero recurso literario, sino que da expresión literaria a la posición intelectual de la clase dominante brasileña de finales del siglo XIX. Esta voz tiene un efecto “escandaloso”, que consiste en

¹⁰ Schwarz describe la relación entre literatura y sociedad, en lo que se refiere al procedimiento de creación y crítica literaria, en su famoso análisis de un texto clave de Antonio Candido: Schwarz, Roberto: “Pressupostos, salvo enganche, de ‘Dialética da Malandragem’”. En: *¿Qué horas são? São Paulo*: Companhia das Letras, 1987. Paulo Arantes resume y comenta el relato de Schwarz en Arantes, Paulo: *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1992, pp. 41-45.

“sujetar la civilización moderna a la inconstancia” (54) mediante la constante adaptación mutua entre la realidad atrasada de la aristocracia semirrural y la alta cultura europea absorbida en la vida por algún hijo mayor que utiliza las riquezas ganadas por su padre mediante la explotación del trabajo esclavo para ir a estudiar a Coimbra y pasear por París. La extravagancia arbitraria de la forma da consistencia histórica y profundidad sociológica al contenido literario. Los “sectores europeizantes de la sociedad brasileña”, cultural y económicamente pedantes, “sí participaban de la civilización burguesa, aunque de un modo peculiar, semidistante, que los llevaba a invocarla y a despreciarla alternativa e indefinidamente” (43). Ahora bien, tal descripción del narrador de Machado se ajusta como un guante a los empresarios periféricos retratados por Maria Sylvia Franco y F. H. Cardoso.

El ridículo *cultural* manifestado en la locuacidad de los narradores es, por tanto, sólo un aspecto de su programa europeizante. Sus citas cultas funcionan como crítica *social* en la medida en que se refieren no a la falta de elegancia intelectual de la élite periférica, sino al problema histórico detectado por los análisis realizados en la generación anterior a Schwarz: el carácter conservador de la emancipación política brasileña y la compatibilidad entre una economía esclavista y la ideología liberal burguesa. Esa compatibilidad no es casual: es la forma necesaria de la inserción de Brasil en el orden económico internacional del capitalismo. “Contrariamente a lo que las apariencias de atraso hacen suponer, la causa última de la absurda formación social brasileña reside en los avances del capital y en el orden planetario creado por ellos, de cuya *actualidad* las conductas disparatadas de nuestra clase dirigente son una parte tan legítima y expresiva como el decoro victoriano” (Schwarz 1997: 39). Así, “el pecho del terrateniente brasileño alberga dos almas”, y esto se convierte en “la forma misma de la prosa” de las obras maduras de Machado de Assis (Schwarz 2004: 28). Hay un paralelismo entre los planos económico y cultural, que actúa explícitamente en las novelas maduras, organizándolas, de modo que su “adecuación mimética” es un “efecto del rigor constructivo” (Schwarz 1997: 55).

La apariencia estética que construye Machado de Assis ofrece así una perspectiva desmitificadora del problema del desarrollo brasileño. La ilustración europea no se opone al vergonzoso subdesarrollo brasileño: la compatibilidad entre los dos mundos se actualiza en este último y así estalla el carácter intrínsecamente positivo de la modernización. No se trata sólo de señalar lo ridícula que es la élite brasileña, en su ambición de mezclar el moderno capitalismo liberal con el arcaico paternalismo esclavista, sino también de mostrar lo horroroso que es también el propio mo-

delo de capitalismo liberal, en la medida en que es compatible con esa macabra ridiculez. Machado exhibe “la elasticidad con que la civilización burguesa se acomoda a la barbarie, que parecía condenar, y que le es menos ajena de lo que parece” (Schwarz 1999b: 153).

V

Este diagnóstico machadiano de la élite brasileña toca la discusión de la izquierda sobre la cultura y su degradación, dentro de la cual, como vimos más arriba, una posición frankfurtiana había sido defendida por Rouanet en los años setenta. Pero cuando la compatibilidad entre el liberalismo moderno y la esclavitud arcaica imperante en el Brasil del siglo XIX se muestra a través de la volubilidad del personaje letrado de la élite en las novelas maduras de Machado de Assis, la cultura de la alta burguesía es arrastrada de su lugar privilegiado como opuesto radical de la barbarie. En lugar de una alternativa a la situación contradictoria de un Brasil donde el atraso es una característica del presente, la cultura es parte del problema. En este sentido, Schwarz apunta a una perspectiva que corresponde a una lectura radical de la Escuela de Frankfurt, que va un poco más allá de la de Rouanet –pero, de nuevo, sin entrar en un debate abierto con los textos frankfurtianos.

Rouanet se sirvió de Frankfurt para cuestionar aquellos principios que acabaron convirtiéndose en una especie de sentido común para una izquierda bienintencionada y dotada de inquietudes espirituales: la ocupación de espacios mediáticos (por no decir escaños en los parlamentos, vacantes en la función pública y cátedras universitarias) para la difusión de los mejores contenidos posibles, desde una Alta Cultura formativa (en lugar de la cultura de masas y el irracionalismo posmoderno), aquí y allá mezclada con temas y motivos de una cultura nacional “legítima”, hasta, finalmente, un discurso emancipatorio¹¹. En la perspectiva frankfurtiana de Rouanet, la propia forma en que se difunden los contenidos les quita su potencial verdad formativa o emancipadora. La comunicación de masas presupone una pasividad total por parte de su consumidor, y esta pasividad transforma los contenidos en imágenes para ser contempladas y absorbidas.¹² Todo lo que aparece en estos medios tiene la marca de la banalidad y la exterioridad, como en la equidistancia homogeneizadora entre economía, moda, política, deportes, ciencia, sentimientos y

¹¹ En Brasil, el origen de este sentido común fue, evidentemente, obra de Gramsci.

¹² La idea de la “masa distraída” (Benjamin 1994: 193) lo expresa sintéticamente.

entretenimiento promovida por la sucesión de rostros y bocas del presentador de noticias o por la programación diaria de televisión. El escándalo político, la lesión del futbolista, la revuelta popular en Bahrein, el embarazo de la actriz de telenovelas, son acontecimientos lejanos traídos artificialmente dentro de casa, y es esta artificialidad misma –indiferente al distanciamiento real que las relaciones sociales fetichistas introducen entre el sujeto bueno y su destino– la que asombra al espectador. Así, a fin de cuentas, no importa si, finalmente, se trata de asombrar al espectador con Beethoven, con los males sociales o con el discurso emancipador.¹³

Pero lo que la reflexión assis-schwarziana puede sugerir es que, si la forma de difusión malinterpreta los contenidos de la alta cultura, ésta también debe ser condenada por su afinidad con su propia degradación (Schwarz 1999b: 152-3). Evidentemente, esta sugerencia no consiste en una novedad, sino en un cambio de enfoque. Ni Adorno, ni Marcuse, ni Walter Benjamin fueron indiferentes a esta problemática (aunque sus comentaristas a veces lo sean). Pero en la obra de los dos primeros, aunque el tema de la degradación de la cultura coexiste con el de la adecuación entre la cultura y su degradación, el primero parece primar sobre el segundo. En particular, en sus textos “Sobre el carácter afirmativo de la cultura” y “Comentarios para una redefinição da cultura”, Marcuse parece *oscilar* continuamente entre las dos visiones (Marcuse 2001), que también parecen estar presentes en la *Teoría Estética* de Adorno. En “La obra de arte en la época de su reproducción técnica”, Walter Benjamin defiende la idea de que, en esencia, el arte tecnificado promueve el mantenimiento del aura, lo que sugiere que la promoción de la ofuscación por parte de la cultura de masas está relacionada con su *similitud* con la alta cultura, y no con su diferencia con ella.¹⁴ Por último, en la *Dialéctica do Esclarecimento* (Adorno y Horkheimer 1985), aparece la formulación bastante radical de que incluso lo mejor de la civilización occidental –“la reflexión, el sentido y, en última instancia, la verdad”– fue incapaz de detener los pogromos, lo que “demuestra” su “impotencia” (160).

¹³ Siegfried Kracauer tuvo intuiciones similares, vinculando la experiencia político-social en el capitalismo de las primeras décadas del siglo XX con el contenido cultural específicamente producido para los medios de comunicación de masas. (C.f. Kracauer 2009, especialmente el texto “O ornamento de massa” (91-104) y la parte sobre “Cinema” (303-348). En vista de ello, cabe señalar que si, desde esta perspectiva, los medios de comunicación no tienen poder para sacudir al espectador de su inercia, las cosas son diferentes para los individuos que, a través de procesos mucho más complejos que la simple iluminación, ya se ven sacudidos y tal vez organizados.

¹⁴ La lectura que Benjamin hace del futurismo fascista apoya esta interpretación. C.f. Benjamin 1994: 194-4, especialmente: “Fiat ars - pereat mundus” [Que se haga arte, y que perezca el mundo], dice el fascismo” (196).

Se trata, pues, de tres posturas relacionadas pero también mutuamente opuestas: el populismo cultural, el frankfurtianismo con una pizca de elitismo y el sentimiento de derrota del Occidente del frankfurtianismo generalmente asumido como pesimista. Pero es importante subrayar que no se trata exactamente de pesimismo. Un elemento importante que se desprende de la interpretación que hace Schwarz de la civilización burguesa en Machado de Assis es la constatación de que la alta cultura es cosa del pasado, la modernización no es un camino hacia el futuro, y ambas fueron suprimidas negativamente por el desarrollo del capitalismo. Con la degradación de la cultura, no perdimos puntos de referencias con los que debemos reestablecernos: estos puntos han agotado históricamente su potencial. Dicho potencial no estaba blindado contra la historia y, de hecho, la historia que tuvo lugar en su ausencia también tuvo lugar debido a su capacidad de permanecer en ausencia de la historia. Pero decir que la civilización burguesa clásica no tiene nada más que ofrecernos en términos de superación del capitalismo tardío sólo significa que el camino está cerrado para la civilización burguesa clásica, no para nosotros. Así como la lucha civilizatoria latinoamericana no debe ser representada como la que se libra entre lo arcaico y lo moderno, pues lo arcaico fue modernidad temprana, la oscuridad de la contemporaneidad no puede ser disuelta por la ilustración humanista, pues es la oscuridad de los ensombrecidos por un proyecto de ilustración que se realizó. De lo que se trata, pues, es, mediante una negación radical de lo existente, de señalar la necesidad de ir más allá. Este es el proyecto mismo de una teoría crítica basada en el concepto de fetichismo, que Schwarz acusa de haber faltado en desarrollos posteriores del dependentismo, y que Arantes señala que Schwarz ha comenzado a emprender (Arantes 1996: 190ss).

VI

Uno de los puntos de Arantes es su insistencia en que la crítica contemporánea del capitalismo debe pasar por el concepto de fetichismo. En cuanto a las contribuciones de la Escuela de Frankfurt a la apropiación de este concepto, Arantes destaca la conocida deuda con *Historia y conciencia de clase* (1974: 176), de György Lukács, y sus desarrollos en torno a la idea de reificación (Arantes 1996: 191). Arantes no deja de hacer la salvedad de que tal apropiación sólo llevaba a cabo “la mitad del programa” del libro: la otra mitad era la prescripción de la revolución proletaria como antídoto contra la cosificación (ídem). Lo que está en juego no es un rechazo

de la perspectiva revolucionaria, sino un esfuerzo por formular una crítica del capitalismo en un momento en el que la revolución ya no está “a la orden del día”, como lo estaba en el “momento de estado de gracia histórico” en el que se escribió *Historia y conciencia de clase* (45).

Con esto, volvemos al tema del pensamiento que rechaza la realidad social en un momento de decepción con los procesos políticos. Se trata de un movimiento que recorre los escritos de Theodor Adorno. En la presentación de *Dialéctica negativa*, el autor observa, en la conocida alusión a las Tesis sobre Feuerbach, que “la filosofía permanece viva porque ha pasado el momento de su realización” (Adorno 1986: 15), con lo cual sólo puede inclinarse sobre sí misma. La consecuencia es que la relación entre el pensamiento crítico y la realidad es una relación de negación: la realidad donde no se presenta la perspectiva de la suprassunción revolucionaria no merece ninguna simpatía, no presenta ninguna positividad, no tiene ningún punto de apoyo para el pensamiento. Este es un *pathos* familiar para cualquier lector de Adorno: coronado por el escrito sobre la “*Resignação*” (Adorno 1978), y los ácidos y constantes comentarios contra el compromiso, ha construido para Adorno la reputación de un pesimista conformista, un huésped ingratamente satisfecho del “Gran Hotel del Abismo” del que habla Lukács (Lukács 1974: 22). Sin embargo, puede ser más útil leer la inserción de este *pathos* en la historia del marxismo no como una negación *a priori* de la revolución, sino como una negación de la revolución *a priori*, es decir, una negación del optimismo mecanicista de un materialismo histórico científico, de esa ontología del trabajo que, a través de una construcción sociológico-metafísica, se dedica a demostrar filosóficamente la vocación y predestinación de la clase obrera a trascender el capitalismo. Arantes sugiere que Adorno sea leído como alguien que rechazó la solución filosófico-política al problema de la superación del capitalismo en nombre de una atención privilegiada a las cuestiones de la crítica de la economía política y, sobre todo, del fetichismo (Arantes 1996: 192). Más que una caracterización (en el fondo, idealista y puramente epistemológica) del sujeto que, al final de las cuentas, va a acabar superando el capitalismo, de lo que se trata es de la necesidad de caracterizar rigurosamente aquello que necesita ser superado. En el contexto político de América Latina, marcado por el personalismo y el caudillismo –y, más recientemente, por la participación entusiasta de las grandes organizaciones sindicales en la administración del capitalismo colapsado a través de los gobiernos izquierdos de la marea rosa–, no parece mala cosa recomendar prestar atención al contenido socioeconómico antes

que a la dirección política cuando se intenta comprender los procesos de cambio social.

Tal énfasis no es sólo un escrúpulo local: tiene implicaciones más amplias para la comprensión del proyecto de la izquierda en su conjunto, especialmente de cara a los desastrosos años noventa, dentro de los cuales Arantes defiende la necesidad de una “tozudez teórica”. Y es en esta línea que el autor lee el interés de Roberto Schwarz por el crítico alemán Robert Kurz.¹⁵ La idea central de *El colapso de la modernización* (1992), de Kurz, es la tesis de que la sociedad soviética funcionaba como una forma de capitalismo –en términos kurzianos, una parte del “sistema mundial productor de mercancías” o de la “sociedad del trabajo” –cuya cohesión y planificación inducidas por el Estado no podían mantenerse ajenas a la crisis global de acumulación del capital en curso. Schwarz, que presentó la edición brasileña del libro, resume el argumento en los siguientes términos: la competencia entre empresas en el “mercado libre” implica un desarrollo técnico constante; hasta cierto punto, este desarrollo técnico no sólo se traduce en métodos más productivos, sino también en una mayor diversidad de mercancías a producir –en la jerga, la “innovación de procesos” conlleva la “innovación de productos”–; sin embargo, desde la incorporación de la microelectrónica a los procesos de producción, aunque el menú de baratijas ha aumentado mucho, esta expansión no conlleva una creación proporcional de puestos de trabajo, porque los métodos de producción no requieren mano de obra. En la medida en que, en la lectura de Kurz, el proceso productivo predominante en la URSS no se ocupaba más que de la producción de mercancías, y su esfuerzo civilizador se reducía a la expansión de la producción de mercancías a regiones atrasadas del planeta, ayudado por las fuerzas organizadoras del Estado, el colapso de la economía soviética no fue más que un capítulo del colapso de la sociedad productora de mercancías –específicamente, el segundo capítulo, ya que el Tercer Mundo había precedido al campo socialista en las crisis de la deuda externa de los años ochenta. Son dos momentos de una misma crisis, cuyo tenor puede expresarse sucintamente en la siguiente fórmula: “el capital empieza a perder la facultad de explotar el trabajo” (Schwarz 1992: 9).

Evidentemente, Marx ya comprendía la relación entre “desarrollo” técnico y crisis, algo que se expresa –por ejemplo– en la famosa “ley de la caída tendencial

¹⁵ Kurz es conocido, junto con Anselm Jappe, Norbert Trenkle y Ernst Lohoff, como uno de los defensores originales de la Wertkritik, o “crítica del valor”, cuyos principales vehículos son hoy las publicaciones periódicas Krisis y Exit.

de la cuota de ganancia”.¹⁶ Kurz tampoco fue el primero en darse cuenta de que la sociedad soviética participaba del modo de producción capitalista, a pesar de las diferencias de régimen político.¹⁷ La relevancia de Kurz para Schwarz y Arantes radica, sobre todo, en su oportuna recontextualización de estos problemas en el escenario de los años noventa, a partir de una sagaz percepción empírica, al mismo tiempo que –precisamente por ello– retoma la centralidad del problema del fetichismo de la mercancía para la lectura de Marx y para la crítica de la realidad capitalista contemporánea. Como en el caso de la Escuela de Frankfurt, lo que está en juego aquí no es una lectura exhaustiva de la obra de Kurz, sino una apropiación cuidadosa y selectiva de algunos de sus temas. Kurz insiste en que el fetichismo de la mercancía y el “fetichismo del trabajo” son los dos fundamentos de la acumulación capitalista, y ataca lo que, para él, es una falta de profundidad en la crítica izquierdista tradicional: preocupada por los problemas (insolubles) de la distribución de la riqueza, tiende a ignorar los problemas centrales de la *producción* capitalista inherentemente destructiva. En la lectura que Schwarz hace de Kurz, el fetichismo es lo que está en juego cuando las paradojas incuestionables del desarrollo capitalista conducen a la crisis: por un lado, la separación entre riqueza y producción material en forma de capital ficticio (una forma “avanzada” de capital financiero)¹⁸ y, por otro, la expulsión de poblaciones enteras de la actividad económica, transformándolas en “no-personas sociales”, “sujetos monetarios sin dinero” (Schwarz 1992: 10).¹⁹ Un principio de socialización que, en acto, conduce a la expulsión social: es la encarnación misma del fetichismo de la mercancía, de la lógica de las cosas que se impone a las necesidades de las personas, relativizándolas.

El punto crucial en la lectura de Schwarz, sin embargo, es su énfasis en la idea kurziana de que la crisis –que, por cierto, no es un momento puntual, sino que re-

¹⁶ Tema de la Parte 3 del Volumen 3 de El Capital.

¹⁷ Erik Hobsbawm trabaja con la idea de esta afinidad, pero con conclusiones diferentes. C.f. Capítulos 13 y 17 de su *The Age of Extremes* (Hobsbawm 2007), especialmente ciertas observaciones sobre la interpenetración entre la modernización y el mantenimiento del arcaísmo feudal (483), y la lección general de que “una de las mayores ironías de este extraño siglo es que los resultados más duraderos de la Revolución de Octubre, cuyo objetivo era el derrocamiento global del capitalismo, fue salvar a su antagonista, tanto en la guerra como en la paz –a saber, proporcionando, en forma de miedo, el incentivo para reformarse a sí mismo después de la Segunda Guerra Mundial, y estableciendo la popularidad de la planificación económica al proporcionar uno de los procedimientos para su reforma” (7-8).

¹⁸ Lo cual, como debemos recordar en el periodo posterior a 2008, es una consecuencia, y no una causa de la crisis (Kurz 1995).

¹⁹ Estas fórmulas reverberan con las intuiciones machadianas sobre la “esclavitud moderna” de la “libertad sin posesiones” (Schwarz 2004: 33).

presenta una tragedia a largo plazo para la humanidad- no consiste en el fracaso del capitalismo como tal, sino en su realización. Si el Tercer Mundo no fue capaz de alcanzar, mediante la industrialización, una “reproducción coherente dentro del mercado global”, no fue por falta de capitalismo, sino por su presencia. Según los dependentistas de cepa conservadora, la clave del desarrollo tardío -tanto en Brasil como en la URSS- fue la “mano de obra barata y semicalificada”, expulsada de los espacios agrarios a través de la violenta “mutación del mercado y del patrón productivo”; sin embargo, con el sucesivo desarrollo técnico, sobre todo en la microelectrónica, esta mano de obra “se quedó sin comprador” (Schwarz 1992: 8-9). Así, la modernización económico-social “ya no estaría en el futuro, sino en el pasado, y eso es lo que ocurrió, por ominosa que sea tal perspectiva para Europa del Este y América Latina” (11).

La apropiación schwarziana de Kurz, por tanto, refuerza la idea de que la modernización burguesa completa tiene forma de barbarie. El capitalismo atrasado no fue abortado: logrado dentro de los patrones de productividad del siglo XX, la absorción tardía de poblaciones enteras como mano de obra asalariada valorada por el capital era imposible. El desarrollo de la periferia estaba condenado desde el principio.²⁰ Las sociedades resultantes de este extraño proceso de civilización combinan métodos brutales de “reinserción en el contexto modernizado” -“drogas, mafia, fundamentalismo y nacionalismo” (10)- y el “estado de sitio, exigido por la profundización de los impasses del sistema” (11).

Precisamente la noción de estado de excepción -de una conexión presente e ineludible entre civilización capitalista y violencia sistemática- es fundamental en la lectura que Paulo Arantes hace de la sociedad contemporánea.

VII

Schwarz termina su introducción al libro de Kurz sugiriendo que “cualquier residente latinoamericano que lea periódicos” es capaz de percibir las “conexiones decisivas” puestas de manifiesto por la crítica kurziana de la sociedad productora de mercancías (Schwarz 1992: 11-12). La ingrata ventaja de esta perspectiva está enraizada en el hecho de que la experiencia social latinoamericana está tradicionalmen-

²⁰ Evidentemente, otros autores habían señalado esta imposibilidad antes que Kurz, entre ellos -en la vía trotskista- Ernest Mandel. Véase sus discusiones sobre el desarrollo desigual y el intercambio desigual en Mandel 1975, capítulo 11. Florestan Fernandes es un autor brasileño que trabajó en una perspectiva similar.

te marcada, *en su normalidad*, por una constante conciencia de desintegración social –una conciencia, sin embargo, que alterna con oleadas de euforia desarrollista. En la descripción de Paulo Arantes, el discurso del desarrollo en Brasil adopta la forma de proclamaciones cíclicas del “milagro económico”, seguidas de recaídas melancólicas en la conciencia del atraso (Arantes 2004b: 25-30). Pero el papel desempeñado por los “milagros” en la autocomprensión económica brasileña, en la que se combinan imágenes arcaicas con preocupaciones modernas, no es una idiosincrasia subdesarrollada. Incluso en los países centrales, el comportamiento socioeconómico contemporáneo implica una “huida hacia adelante” y la creencia ciega en la “salvación de la economía” mediante la recombinación de las fórmulas que engendraron la crisis. La perplejidad de los comentaristas económicos ante las maniobras llevadas a cabo en Estados Unidos y la Unión Europea en 2010 y 2011 mostró cómo la alienación ante lo opaco y lo misterioso es un rasgo inherente incluso al capitalismo más “avanzado”.²¹ Del mismo modo, la conciencia de un cisma fundamental e insalvable en la sociedad contemporánea está penetrando gradualmente lo que antiguamente se llamaba el Primer Mundo, y se desarrolla en términos de un discurso sobre la proliferación de las periferias.²²

La imagen que se desprende de estos relatos es la de una jerarquización y una inmovilidad social extremas, una rígida polarización económica entre vendedores formales e informales de fuerza de trabajo y la incorporación de prácticas sociales bárbaras. En la sociedad capitalista, las periferias son *internas*: “el desempleado no ha sido ‘excluido’ del mercado, simplemente no encuentra a nadie más que compre su fuerza de trabajo, así como el pobre es un consumidor como cualquier otro, sólo que insolvente –en una palabra, el mercado es una formación social que no admite a ningún ‘extraño’” (Arantes 2004b: 52). Desde las formas más subcivilizadas de mantenimiento de la vida –recoger alimentos entre los desechos del con-

²¹ Dos ejemplos recientes. The Economist, Take your pick. A divided panel reaches three competing conclusions. The Economist, 27 de enero de 2011, aborda los dilemas irresolubles de la Comisión de Investigación de la Crisis Financiera de Estados Unidos. The Economist, The great unknown. Can policymakers fill the gaps in their knowledge about the financial system? The Economist, 13 de enero de 2011, trata específicamente de la oscuridad inherente a las operaciones de los mercados financieros en el capitalismo contemporáneo, y ofrece a los responsables políticos y a los administradores un paso a paso sobre cómo superarla (¡!).

²² Una narrativa estadounidense al respecto emplea el término “brasilianización” (Lind 1995). Arantes cita a otros autores contemporáneos que trabajan en esta línea. Varias publicaciones periódicas de amplia difusión también se han ocupado del tema. Ejemplos recientes: The Economist, Unbottled Gini. Inequality is rising. Does it matter – and if so why? The Economist, 20 de enero de 2011. Edward Luce, La agonía de la clase media estadounidense. Financial Times, 4 de agosto de 2010.

sumo– hasta las fuerzas represivas oficiales, aplicadas con constancia y brutalidad a diario, integran una “dualidad unidimensional” (54) cuyas características tienen un lugar específico, bajo la categoría de “flexibilidad”, en la jerga del mantenimiento económico (63-5). En la medida en que la actividad económica normal involucra elementos arcaicos que se multiplican en las sociedades llamadas desarrolladas y subdesarrolladas, lo que ocurre es una interrelación *global* entre orden y desorden semejante a la que Machado de Assis utilizó como clave de lectura de la realidad *nacional* brasileña: una “convergencia entre dos modernizaciones abortadas o consumadas” (66), la nacional y la global. En la medida en que la normalidad de esa convergencia se percibe desde el punto de vista de la crítica al fetichismo –es decir, como producto de un proceso histórico ciego, engendrado por relaciones sociohistóricas específicas–, los análisis de Arantes se inoculan contra una lectura apologética de la barbarie contemporánea que se degrada en un discurso sobre la diversidad, la multiplicidad, etc.²³ Y más importante que destacar la influencia de la Escuela de Frankfurt en estos análisis es darse cuenta de que, en ellos, las posiciones Frankfurtianas sobre el efecto destructivo de la dialéctica de la civilización capitalista son mantenidas vivas a través de la confrontación constante con la experiencia social.

VIII

Extinção (Arantes 2007), hasta ahora la última obra extensa de Paulo Arantes, comienza con una discusión sobre la relación entre fetichismo y guerra. Reflexionando sobre la invasión estadounidense de Irak, Arantes analiza lo que parece ser un nuevo paradigma de la guerra. Hasta los años noventa, vivíamos en la “era de la destrucción mutua asegurada por el equilibrio del terror termonuclear” (Arantes 2007: 28). Entonces no se podían utilizar las armas más avanzadas, porque “el primer disparo ya es el acto final de la guerra absoluta”. Pero el desarrollo técnico ha dado lugar a un nuevo arsenal de alta tecnología que *puede* utilizarse y cuyo empleo es, incidentalmente, acompañado de un discurso sobre la decisión por la guerra. El adagio de la “guerra preventiva”, que ha adornado las últimas campañas de Estados Unidos y la OTAN en el mundo árabe, corona una práctica ya establecida de “gobernar mediante una presión militar continua, doméstica y global”. Para completar

²³ En la historia de la autocomprensión brasileña, tal lectura fue desarrollada principalmente por el Tropicalismo. Véase Veloso 1997.

el cuadro, un discurso académico sobre la guerra y el cosmopolitismo presenta la volición política como el producto de una violencia conscientemente planificada y técnicamente formateada: Norberto Bobbio, Michael Walzer, Jürgen Habermas, Axel Honneth, son algunas de las voces que saludaron la primera Guerra del Golfo (1991) como el signo de una sociedad global madura y moralmente regulada (Aran-tes 2007: 31-32). Si la amenaza de extinción bruta por la guerra nuclear impedía cualquier respuesta racional al problema del conflicto, paralizando ominosamente una política atrapada, es ahora una forma más *desarrollada* de guerra, hecha por artefactos nucleares de pequeña escala, sumada a las llamas de las “bombas inteligentes” y los “ataques quirúrgicos”, la que permite la “continuación de la política”. El resultado es “la política como continuación de la guerra” (29). Si, para los teóricos clásicos, la guerra se consideraba un último recurso, la última carta nacional para evitar la destrucción (27), y por tanto algo del ámbito de la necesidad y la compulsión, la figura de la “guerra preventiva” se articula en el espacio discursivo de la elección y la voluntad: el ámbito de la *libertad*. Pero tal conformidad mutua entre libertad y necesidad, acción y pasividad, es la forma misma del “sistema capitalista de explotación y control”, que “se caracteriza por la automatización recurrente de procesos sociales que llegan a funcionar como una segunda naturaleza” (28) y, en este sentido, la normalización del conflicto bélico –o, lo que es aún más extraño, el conflicto bélico como paradigma de normalización– no es fortuita ni está fuera de lugar en el orden civilizatorio burgués. Promoviendo una “marea de normativismo jurídico”, un esclarecimiento que “ofusca” (41), los defensores a ultranza de este ordenamiento –algunos de ellos miembros de las últimas generaciones de la Escuela de Frankfurt, y por tanto vinculados al discurso que llamó la atención sobre los contenidos progresistas de la cultura burguesa humanista– se vuelven más estúpidos en la misma medida en que las bombas se vuelven más inteligentes.

Así pues, no se puede decir del proceso en su conjunto que sea *regresivo*. Es el resultado de la dialéctica de la *modernización* capitalista, de su camino hacia adelante, que adopta la forma de una “huida hacia adelante”. El mantenimiento de una economía internacional extremadamente dependiente de los combustibles fósiles, así como la necesidad de “lastrar mediante el poder de las armas o del dinero mundial, a su vez también *under attack*” (27), transforma la guerra de recurso excepcional en procedimiento cotidiano. “Para asegurar el suministro a bajo precio de energía fósil a las economías centrales, es decir, para asegurar la matriz energética

de la riqueza de algunas naciones, es necesario dismantelar las estructuras productivas sociales de las fuentes proveedoras” (68) –para producir subdesarrollo–, y esto es una mera cuestión técnica, logística. En el centro del problema no está la maldad y la codicia excepcionales de los poderosos, sino el funcionamiento socioeconómico normal de una sociedad para la que la excepción es la regla, y en la que, por necesidad, “la guerra se ha civilizado tanto que ya no es guerra, sino una operación de policía mundial, algo así como una extensión global del proceso de pacificación que está en el origen de las sociedades bien ‘vigiladas’ de hoy en día” (49).

La discusión sobre la necesaria normalidad de la guerra como vector internacional de la política conduce así a una reflexión sobre la violencia doméstica sistemática: el Estado de Excepción. El autor sugiere que este instituto es uno de los fundamentos de la sociedad burguesa moderna, y aunque las tesis de Giorgio Agamben²⁴ pueden funcionar como telón de fondo del argumento de Arantes, la referencia más explícita en este punto es el *18 Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx –la misma obra que Arantes utiliza, en *O Fio da Meada*, como lectura clave para la “dialéctica de la ilustración” de Frankfurt. Los acontecimientos narrados por Marx –la repetición de 1848 en 1871, el levantamiento social, la guerra civil y la imagen del general bueno y recto como única fuerza capaz de unificar a las élites y restablecer el orden– dan testimonio del sangriento mecanismo de contención que se desencadena contra las contradicciones sociales capitalistas. No se trata de una violencia pura y salvaje, sino de una oficial, legal, la convergencia de “dictadura y guerra civil como verdad latente de la normalidad constitucional” (45), la suspensión del orden legal en nombre del orden legal. Existe, en la civilización burguesa, una necesidad ancestral de defender la sociabilidad de sí misma. El Estado de Excepción es la “guerra justa” por excelencia (45). La democracia burguesa y la dictadura tienen un mismo origen.

El hecho de que la violencia oficial aparezca a través del concepto de dictadura no significa que de lo que se trate aquí sea de una crítica a los sangrientos regímenes militares que padeció el Tercer Mundo, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Aunque la instrumentalidad de estos regímenes para el mantenimiento del “*business as usual*” sea incuestionable, también es cierto que han quedado obsoletos, siendo “ventajosamente sustituidos por la dictadura de los mercados” (153) en forma de financiarización técnicamente gestionada. El uso que hace Arantes del concepto de Estado de Excepción, por tanto, intenta señalar el tipo de ad-

²⁴ C.f. Agamben 2004.

ministración social armada global que no requiere golpes de Estado. La militarización en curso de la vida cotidiana en ciudades como Río de Janeiro y São Paulo, que acompaña y permite intervenciones dramáticas en el espacio urbano, y forma parte de los preparativos festivos para la Copa del Mundo (2014) y los Juegos Olímpicos (2016), con la proliferación de unidades policiales que operan según la lógica de la ocupación territorial, constituyen respuestas recientes a la situación social ancestralmente explosiva cuyas estadísticas son demasiado alarmantes para los gustos de la FIFA y de la Autoridad Olímpica. Es un ejemplo de la reducción global de la política a la violencia –o a la “seguridad”, como prefiere la jerga de los grandes medios de comunicación y de las campañas electorales. Para un buen lector de Machado de Assis, tal reducción no debe verse como un signo de distorsión de la política, sino como una ominosa y esclarecedora mirada a la naturaleza contradictoria de la civilización burguesa.

Traducción del portugués de Silvia López y Mitch Porter

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1986): *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, Theodor W. (1978): “Resignation”. *Telos* 35: 165-8.
- ADORNO, Theodor W. (1997): *Aesthetic Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER (1985): *Dialética do esclarecimento*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- AGAMBEN, Giorgio (2004): *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- ARANTES, Paulo E. (1996): *O fio da meada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo E. (2004a): Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse’. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad.
- ARANTES, Paulo E. (2004b): “A fratura brasileira do mundo”. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad.
- ARANTES, Paulo E. (2007): *Extinção*. São Paulo: Boitempo.
- BENJAMIN, Walter (1994): *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter (1999): *Illuminations*. Londres: Pimlico.
- CARDOSO, Fernando H. (1972): *Empresario industrial y desarrollo económico en Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

- CARDOSO, Fernando H. (1977): “Capitalism and Slavery in Southern Brazil”. Carlos Nelson et. al.: *Realismo y antirrealismo en la literatura brasileña*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- COUTINHO, Carlos N. (1990): “Dos momentos brasileños de la Escuela de Frankfurt”. *Cultura y Sociedad en Brasil*. Belo Horizonte: Taller del Libro.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (1997): *Los hombres libres en el orden esclavocrático*. São Paulo: UNESP.
- HOBSBAWM, Eric (2007): *Age of Extremes*. Londres: Abacus.
- JAY, Martin (1996): *The dialectical imagination*. Berkeley y Los Ángeles, California: University of California Press.
- KRACAUER, Siegfried (2009): *O ornamento da massa: Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- KURZ, Robert (1992): *O colapso da modernização*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- KURZ, Robert (1994): *Der Kollaps der Modernisierung: Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*. Leipzig: Reclam.
- KURZ, Robert (1995) “Die Himmelfahrt des Geldes. Exit Online”. Disponible en: <http://www.exitonline.org/druck.php?tabelle=autoren&posnr=83>. Julio de 2012.
- LENIN, Vladimir Ilich (1980): *El programa agrario de la socialdemocracia rusa en la Primera Revolución Rusa (1905-1907)*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.
- LIND, Michael (1995): *The Next American Nation*. Nueva York: Free Press.
- LUKÁCS, György (1974): *The Theory of the Novel*. Cambridge, MA: MIT Press.
- MANDEL, Ernst (1975): *Late Capitalism*. Londres: NLB.
- MARX, Karl (1990): *Capital. Vol. I*. Londres: Penguin Books.
- MARX, Karl (1991) *Capital. Volume III*. Londres: Penguin Books.
- MACIEL, Luis Carlos (1973): *Periodismo contracultural 1970/1972*. Río de Janeiro: Eldorado.
- MARCUSE, Herbert (1964): *The One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (1965): “Remarks on a Redefinition of Culture”. *Science and Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- MARCUSE, Herbert (1968): *Negations*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (2001): *Culture and Psychoanalysis*. São Paulo: Paz e Terra.
- PRADO JÚNIOR, Caio (2000): *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia*. São Paulo: Brasiliense.
- ROUANET, Sergio Paulo (1987): *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1992): “Um livro audacioso”. Robert Kurtz (ed): *El colapso de la modernização*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- SCHWARZ, Roberto (1997): *Um Mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Editora 34.
- SCHWARZ, Roberto (1999a): “Um seminário de Marx”. *Sequências Brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras.

- SCHWARZ, Roberto (1999b): "A nota específica". *Sequências Brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (2000): *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34.
- SCHWARZ, Roberto (2003): "Prefacio con preguntas". Francisco de Oliveira, *Crítica da razão dualista. El ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo: 11-23.
- SCHWARZ, Roberto (2004): "A viravolta machadiana". *Novos Estudos*. CEBRAP 69: 15-34.
- SOARES, Jorge Coelho (1999): *Marcuse en Brasil*. Porto Alegre: Edições CEFIL.
- TROTSKY, León (2008): *La Historia de la Revolución Rusa*. Traducido por Max Eastman. Chicago: Haymarket Books.
- VELOSO, Caetano (1997): *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras.

A TEORIA CRÍTICA DE ROBERTO SCHWARZ: UMA INTRODUÇÃO

The Critical Theory of Roberto Schwarz: An Introduction

RENATO FRANCO*

rbfrancoforte@hotmail.com

Data de recepção: 1 de maio de 2023

Data de aceitação: 8 de novembro de 2023

RESUMO

O ensaio apresenta uma introdução, em que é situada a formação intelectual de Roberto Schwarz no início da década de 1960, sendo destacada a influência de Theodor Adorno, de Antonio Candido e do grupo de estudos sobre Marx (I); em seguida, são examinadas as principais ideias e aspectos metodológicos elaboradas no chamado Seminário de Marx e posteriormente assumidas por Schwarz, dentre as quais se destacam a) nova concepção dialética sobre o progresso; b) a análise dialética da relação entre o Brasil e o cenário internacional, em que os termos se esclarecem respectivamente; c) a formação do capitalismo no Brasil apresentaria uma singularidade, não repetindo a história dos países desenvolvidos, entre outras ideias (II). Do mesmo modo, é examinada a seguir a concepção de forma literária formulada por Antonio Candido, a qual seria rigorosamente assumida por Schwarz (III, IV). O próximo item (V) analisa parte da produção intelectual de Schwarz, destacando sua análise da obra de Machado de Assis, que é desenvolvida com o intuito de esclarecer a relação entre forma literária e processo social, ao mesmo tempo em que o processo literário brasileiro é entendido em relação ao presente do capitalismo globalmente considerado; nesse movimento, é também configurado criticamente o sentido do golpe civil-militar imposto ao país em 1964. Em seguida (item VI) são analisados vários ensaios de Schwarz a fim de destacar as implicações e alcance de sua concepção do processo literário; finalmente, são destacadas suas análises sobre o processo social e cultural do país, notadamente o período marcado pelo nacional-desenvolvimentismo, que teria sido interrompido bruscamente em 1964; na sequência (VII) é analisado o ensaio “Fim de século”, no qual Schwarz elabora uma interpretação sobre o período inaugurado com o fim do referido nacional-desenvolvimentismo, que seria marcado por uma lógica unificada do movimento do capital no plano global, mas que incidiria nos países de industrialização retardatária de modo a provocar o aparecimento de uma lógica de desagregação social. Por fim, são referidas algumas das obras literárias ou fílmicas que elaboraram criticamente semelhante situação.

* Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista - UNESP Araraquara (Brasil).

Palavras-chave: Roberto Schwarz, Teoria Crítica no Brasil, Pensamento dialético no Brasil, Literatura e Teoria Crítica.

ABSTRACT

The essay presents an introduction, in which the intellectual formation of Roberto Schwarz in the early 1960s is located, highlighting the influence of Theodor Adorno, Antonio Candido and the study group on Marx (I). Then, the main ideas and methodological aspects elaborated in the so called Marx Seminar and later assumed by Schwarz are examined, among which stand out: a) a new dialectical concept on progress; b) a dialectical analysis of the relationship between Brazil and the international scene, in which the terms clarified respectively; c) the formation of capitalism in Brazil would present a singularity, not repeating the history of the developed countries, among other ideas (II). In the same way, the conception of literary form elaborated by Antonio Candido is examined, which would be rigorously assumed by Schwarz (III, IV). Next item (V) analyzes part of the intellectual production of Schwarz, highlighting his analysis of Machado de Assis's work, which is developed to clarify the relationship between the literary form and the social process, while the Brazilian literary process is understood in relation to the present of global capitalism; in this movement is also critically delineated the meaning of the civil military coup imposed to the country in 1964. Then (item VI), several Schwarz's essays are analyzed to highlight the implications and the scope of the literary process. Finally, his analyses of the country's social and cultural process are highlighted, especially in the period marked by national-developmentalism (*nacional-desenvolvimentismo*), which was abruptly interrupted in 1964. Next (VII), the essay "End of the Century" ("Fim de século") is analyzed, in which Schwarz elaborates an interpretation of the period inaugurated by the end of the aforementioned national-developmentalism, which would be marked by a unified logic of the movement of capital on a global scale, but which would affect the countries with lagging industrialization in such a way as to cause the emergence of a logic of social disintegration. Lastly, some of the literary or film works that have critically elaborated on this situation are mentioned.

Keywords: Roberto Schwarz, Critical Theory in Brazil, Dialectical Thinking in Brazil, Literature and Critical Theory.

I

Em entrevista intitulada "Sobre Adorno" (2012a) Roberto Schwarz narra momentos decisivos de sua formação intelectual no Brasil do início da década de 1960. Dentre estes, destaca a descoberta da *Dialética do Esclarecimento*, não traduzida, comprada em uma das duas livrarias alemãs então existentes na cidade. Embora o

filósofo alemão fosse ainda quase desconhecido no país, os alunos de Ciências Sociais da recém-criada Universidade de São Paulo (1932) - Schwarz incluído - liam a edição original, em língua inglesa, de *A personalidade autoritária*, obra coletiva na qual Adorno teve papel proeminente, já que a obra era adotada na disciplina de metodologia e técnicas de pesquisa com o propósito de se contrapor às concepções estadunidenses então aqui cultivadas. A leitura e as aulas o estimularam a continuar a buscar os livros do filósofo, que o impactaram de modo decisivo, caso de *Notas de literatura* e sobretudo *Filosofia da nova música*, obras com as quais teria aprendido novo modo de considerar a forma estética ou literária, por um lado, e - dada a densidade da argumentação e da análise adorniana - o desestimulado a continuar a ler a obra estética de Georg Lukács, por outro: “um ano antes eu havia começado a ler a crítica literária de Lukács, e a comparação com Adorno naturalmente punha em evidência o sacrifício intelectual cobrado pelo estalinismo” (Schwarz, 2012a: 48). Destaca ainda como as condições da vida social brasileira da época, informada pela dinâmica do projeto nacional-desenvolvimentista originário da década anterior, teriam favorecido espetacularmente a recepção “da melhor reflexão dialética da Alemanha” filtrada “pelas condições intelectuais impostas pelo anticomunismo nos Estados Unidos” de modo a casar com “as aspirações teóricas e políticas suscitadas pelo desenvolvimentismo brasileiro” (Schwarz, 2012a: 47). Ou seja, a recepção das obras de Adorno e dos demais frankfurtianos no país não teria sido fortuita ou sem motivo.

Simultaneamente à leitura das obras do filósofo, Schwarz - ainda segundo seu depoimento - também teria participado de tendência intelectual inovadora, cuja ambição era a de superar o hábito intelectual provinciano de explicar as deficiências ou problemas agudos do Brasil levando em conta apenas o passado colonial, como se este fosse o único responsável tanto por seus desajustes ou debilidades quanto por seu “atraso” ou diferença em relação aos países então considerados desenvolvidos ou industrializados: tendência que resultaria da busca de maior rigor teórico por parte da nascente Universidade de São Paulo; também de um movimento de renovação dos modos de interpretar o país, cujo impulso provinha da década de 1930 com o aparecimento de algumas obras seminais sobre o país dedicadas a elaborar aguda visão sobre os diferentes aspectos da formação nacional - caso de *Casa Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freire e sobretudo de *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda e de *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) de Caio Prado Junior - que, por sua vez, também estimulou na década

seguinte a elaboração de ambicioso projeto intelectual por parte de Antonio Candido. Decisivo nesse contexto foi ainda a formação, por destacado grupo de pesquisadores ou professores uspianos, de um grupo de estudos conhecido como o “Seminário de Marx”¹, do qual Schwarz participou ativamente – ao mesmo tempo em que se tornou também discípulo de Antonio Candido. Sua formação ocorreu assim em dupla via: no campo cultural e literário – por influência de Candido – e no campo da teoria social por força dos estudos levados a cabo no seminário de Marx. Embora distintos, esses campos mantinham estreitas relações, as quais Schwarz desenvolveu de modo original em sua obra posterior. Conforme sugerido acima, sua apropriação dessas concepções seria enriquecida com a incorporação do prisma analítico e metodológico fornecido pela obra dos frankfurtianos, notadamente a de Adorno e a de Walter Benjamin.

II

A criação do seminário em 1958 – composto por professores e estudantes da Universidade de São Paulo² – destinado a estudar as obras de Marx e inspirado no grupo francês “Socialismo ou barbárie” criado por Claude Lefort trazia para o país a preocupação com o destino do marxismo, então afetado em todos os lugares por acentuada crise de legitimidade decorrente dos rumos tomados pelo marxismo soviético. No plano interno, ele se coadunava tanto com a referida busca de rigor teórico e crítico por parte da Universidade de São Paulo quanto com a concomitante especialização da leitura e grande valorização do saber científico então aqui verificadas (Schwarz 1999b: 91-2) – fato capaz de sugerir ao crítico a observação de que “a hora dos universitários havia chegado” (a derradeira badalada brasileira dessa hora teria soado em 2018?). O seminário teve, grosso modo, dois objetivos principais: a) revitalizar a própria noção de dialética – contestando, para tanto, os ensinamentos predominantes sobre tal sorte de pensar, então estimulados ou dirigidos pelo Partido Comunista e b) buscar alternativas e soluções para a superação do

¹ Sobre esse assunto Cf. Schwarz (1999b) e Franco & Carvalho (2021), em que é analisado o itinerário intelectual do referido seminário e destacado suas principais conclusões, em especial as assumidas no trabalho posterior de Schwarz.

² Os participantes do seminário foram: Fernando Henrique Cardoso, Ruth Cardoso, José Arthur Giannotti, Octávio Ianni, Francisco Weffort, Paul Singer, Fernando Novaes, Gabriel Bollaffi, Roberto Schwarz, Michel Löwy, Bento Prado...

caráter subdesenvolvido do país e, conseqüentemente, dos impasses ou obstáculos à implantação da industrialização.

Segundo Schwarz (1999b) as principais inovações teóricas produzidas coletivamente no decorrer dos estudos no âmbito do seminário – em resumo – foram: a) nova visão sobre o significado da escravidão no país, segundo a qual esta não seria uma anomalia da época colonial, que urgia ser superada por suposta incompatibilidade com o capitalismo, mas algo inerente à hora histórica, ou seja, algo moderno e compatível com a expansão do capitalismo: dela o Brasil se valia a fim de garantir a inserção no cenário internacional, ao mesmo tempo em que o capitalismo dela necessitava a fim de intensificar o processo de acumulação e expansão do capital – fato capaz de mostrar nem ser o Brasil tão atrasado, nem o capitalismo tão avançado – ou, como diria o crítico em questão: a barbárie não é invenção nacional, mas uma componente do presente do capitalismo globalmente considerado; b) nova visão dialética sobre o processo histórico, não mais encarado como linear e constituído por etapas sucessivas rumo a constante progresso – como preconizava a dialética tradicional –, mas configurado por avanços e recuos combinados – muitas vezes inesperados, de modo a propiciar em várias ocasiões a possibilidade de a classe dominante poder agir de maneira inventiva ou manhosa; visão que acarretaria ainda o despontar de nova concepção acerca da dialética do progresso no país; c) segundo esta ótica dialética, não haveria – como se pensava até então no campo da dialética institucional – a superação ou supressão linear das idiosincrasias ou deficiências originárias do Brasil colônia; em contrapartida, ocorreria a reprodução ou reposição de tais iniquidades ou deficiências no processo social, o qual avançaria por meio de recuos e, para usar expressão do autor, do “atraso e do inaceitável”; d) dessa concepção decorreria um preceito metodológico de longo alcance:

“Convém realçar que nessa perspectiva as taras e os problemas sociológicos da sociedade brasileira não devem ser considerados meramente como resquícios do período colonial, mas sobretudo como relacionados à atualidade da dinâmica econômica local referida à dinâmica do capitalismo global – resultados funcionais ou disfuncionais do movimento da atualidade econômica” (Schwarz, 1999b: 95).

Talvez esta tenha sido a ideia mais importante forjada no âmbito do seminário – conforme atesta o autor (1999b) – por permitir inclusive a constituição de regra metodológica de grosso calibre, a qual o crítico obedecerá de forma rigorosa em toda sua trajetória intelectual – regra que, ao invés de isolar, como recomendava a

análise tradicional, recomenda sempre “juntar o que a realidade teima em separar” (1999b: 93); e) outra ideia importante resultante do trabalho coletivo do grupo assimilada por Schwarz – tese também importante para o avanço dos estudos sobre a sociedade brasileira ou mesmo latino-americana, como seria o caso da Teoria da Dependência, que conheceu grande vigor na época – é a de que o capitalismo não se realizaria nem se desenvolveria de modo análogo em todos os países ou regiões, negando assim frontalmente a tese de que os subdesenvolvidos percorreriam as mesmas vias trilhadas pelos países desenvolvidos ou industrializados: conseqüentemente, tratava-se assim de configurar a forma histórica de desenvolvimento capitalista em país periférico e ex-colônia, revelando sua singularidade – conjugada, porém, com o movimento do capitalismo mundial; f) Concepção que, por sua vez, acarretou a percepção da existência de certo desajuste no emprego das categorias ou conceitos estrangeiros, inclusive os marxistas, nos modelos explicativos adotados no país: estes seriam, nessa tarefa, referência obrigatória, mas não lograriam responder à situação local. Semelhante desajuste teria por origem a dinâmica do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo; g) no plano propriamente político, se chegou à conclusão de que a burguesia industrial brasileira não estaria disposta – ao contrário do que pensava a esquerda da época seguindo os passos, nessa matéria, do Partido Comunista – a liderar um projeto nacional autônomo nem capitanear a industrialização do país; ao contrário, ela se contentaria em ser uma espécie de “sócia menor da burguesia ocidental e guarda avançada da agricultura”, abdicando desse modo de construir “hegemonia plena” sobre a sociedade; h) o golpe civil-militar imposto ao país em 1964 – que interromperia bruscamente, para desalento de muitos, o processo nacional-desenvolvimentista –, imprimiria outro rumo ao processo de industrialização e de modernização do país por se apoiar em reposição dos arcaísmos e desigualdades brasileiras – e não em sua superação. A reposição decorreria de um “arranjo sociológico-político em cima do qual se processa a inserção do país na economia internacional, e nada mais normal do que elas, portanto, [visto reporem elas] seu travejamento social arcaico”. (Schwarz, 1999b: 101); i) Em decorrência, tal fenômeno acarretaria, ainda segundo visão emanada do seminário, que

“O desenvolvimento dos países subdesenvolvidos não leva ao desenvolvimento senão em aparência, pois, assim como estes repõem seu travejamento social ‘arcaico’, o capitalismo visto no todo e em plena ação modernizante também repõe a situação subdesenvolvida, que nesse sentido faz parte [o subdesenvolvi-

mento] do travejamento arcaico da própria sociedade contemporânea, de cujo desenvolvimento seria então o caso de se duvidar” (Schwarz, 1999b: 101).

j) Por fim, outra conclusão do seminário assumida plenamente por Schwarz é a referente à posição inaudita da classe dominante brasileira que, como nenhuma outra, desfrutaria de formidável margem de manobra para agir e continuar a imprimir sua marca ou vontade na vida social brasileira.

III

Como já salientado, no início da década de 1960 Schwarz se tornou discípulo de Antonio Candido, que em 1959 publicou a importante obra “*Formação da literatura brasileira*” (1975) dando continuidade à referida tendência intelectual inovadora voltada à elaboração de visão aguda sobre os diferentes aspectos da formação nacional. Como no caso dos estudos efetuados no âmbito do “Seminário de Marx”, Candido também partia do pressuposto de que o país apresentava certa peculiaridade, a qual deveria ser esclarecida. Na obra mencionada, analisa a constituição histórica do sistema literário nacional – composto por autores, obras, públicos, editoras, os quais estariam interligados. O sistema literário é assim referido à constituição da própria nação – ao sentimento da nacionalidade – de modo a permitir a identificação da formação da literatura brasileira com a construção e o andamento do próprio processo civilizatório no país. O processo formativo, em sua visão, seria concluído com o aparecimento de obra capaz de assimilar e superar criticamente as insuficiências das obras anteriores, assim como assimilar técnicas literárias pertencentes à literatura ocidental: segundo Candido, este seria o caso da obra de Machado de Assis. O livro descreve as regras desse processo formativo, sendo uma destas a dialética entre o universal e o local; dialética que articularia o processo literário brasileiro ao processo da literatura ocidental – superando, desta maneira, as tentativas anteriores de historiar semelhante formação; tentativas que ou tendiam a desconsiderar o polo da literatura ocidental afirmando ser a literatura produzida no Brasil resultado de processo isolado ou a afirmar ser ela constituída por meras cópias subalternas da literatura da metrópole. Enfim, Candido examinou a formação e desdobramento de uma tradição capaz de implicar formas literárias, gêneros, valores estéticos, circulação de ideias, constitutivas da atmosfera cultural do país; esta tradição seria condição necessária para a transformação cultural e política – além de ser veículo para o conhecimento aprofundado dos vários aspectos do Bra-

sil. Em outros termos: a tradição – que em outros contextos pode ter sinal negativo – seria no campo literário e cultural condição necessária para a geração de novas ideias, inclusive as transformadoras.

Roberto Schwarz assumirá o arcabouço geral da análise efetuada por Candido – assim como assumiu, no desenvolvimento de sua obra, muitas das ideias produzidas coletivamente nos estudos levados a cabo no âmbito do seminário de Marx, conforme já amplamente destacado acima – a ponto de ser considerado continuador da obra do referido crítico, embora filtrada ou reconsiderada a partir do prisma metodológico oferecido pela leitura dos frankfurtianos: o signo maior da filiação acima delineada seria dado por sua opção em estudar a obra de Machado de Assis. Nesta perspectiva, é também de enorme significado a ressonância em sua obra da noção materialista de forma configurada por Candido desde a década de 1960, que, como assinala Schwarz, não dissociaria invenção formal e apreensão histórica – ou, em outros termos, não separaria a faculdade da imaginação daquela referente à apreensão – inserindo-se desse modo em postura próxima à verificada na obra de Adorno e, na mesma medida, distante da adotada na perspectiva estética elaborada por Georg Lukács:

“Tratava-se de explicar como configurações externas, pertencentes ao universo extra-artístico, podiam passar para dentro da obra de fantasia, onde se tornavam forças de estruturação e tinham efeito de conhecimento, pois mostravam então algo que antes não era notável” (Schwarz, 2012a: 48).

Perspectiva que Schwarz assume e desenvolve a ponto de tornar-se uma das linhas de força de sua obra, a qual – no campo estético – pode ser sintetizada como a tentativa de esclarecer ou estabelecer a relação entre forma estética e processo social. Vale ainda notar ser a relação por ele estabelecida com a obra de Candido e com a de Adorno obediente a perspectivas diversas: enquanto a de Candido explicaria ou forneceria o sentido da peculiaridade da experiência brasileira, a de Adorno forneceria uma explicação para a tendência global, ou seja, do capitalismo como um todo – perspectivas que constituiriam as linhas mestras da elaboração da teoria crítica de Schwarz (2012a: p.49)

Antes do esclarecimento mais detalhado da concepção de forma elaborada por Candido, vale destacar alguns aspectos decisivos implicados tanto no trabalho do historiador literário quanto no trabalho coletivo do grupo reunido no Seminário de Marx: tanto um como outro supera, no sentido hegeliano-marxista do termo, a enraizada tradição de se tentar interpretar o país levando em consideração apenas

seu passado histórico – com ênfase no passado colonial –, visto adotarem visão dialética apta a promover explicação dos diferentes momentos ou aspectos do país em conjunção com a cena internacional ou, melhor dizendo, com a dinâmica global do capital. Opção metodológica que, por sua vez, acarretaria ainda outra perspectiva radical e auspiciosa: de fato, pela primeira vez, pesquisadores brasileiros elaborariam concepções ou explicações teóricas capazes não apenas de explicar aspectos da história do país mediante sua relação ou inserção na cena internacional, mas, nesse mesmo movimento, lograr também entendimento do capitalismo como um todo, entendimento este fornecido pelo prisma da situação periférica do Brasil. Nessa perspectiva, é identificada tanto a singularidade da formação histórica do país, que não repete a dos países desenvolvidos – como já mencionado acima – quanto a limitação dos conceitos (ditos) universais das teorias sociais ou literárias estrangeiras, que aqui não funcionariam adequadamente dada a singularidade da experiência histórica brasileira. Como diz Schwarz: “O que há entre as formas sociais da periferia e as do centro é uma relação de discrepância e de complementariedade, capaz de evoluir, mas que não é contingente e nem tende a se dissolver em igualdade”. (2012a :49)

IV

Embora o conceito de forma literária tenha sido objeto de preocupação por parte de Candido desde o início da década de 1960 – conforme aponta Schwarz – é apenas no início da década de 1970, em plena ditadura civil-militar, que semelhante conceito apresentará configuração madura e de longo alcance em dois ensaios seminiais do autor: “*Dialética da malandragem*”³ e “*De cortiço em cortiço*”⁴. No primeiro, Candido examina o romance *Memórias de um sargento de milícias* (1852) de Manoel Antônio de Almeida apontando – contra as concepções e interpretações tradicionais – não ser ele nem “picaresco” nem tampouco “precursor do realismo” por apresentar suposto caráter documentário; contra estas interpretações, defende a tese de que ele se insere em uma linha de força da cultura brasileira, renovando-a: mais especificamente, a da malandragem. Ainda segundo o crítico, não se pode afirmar ser realista o romance apenas porque reproduz dados e acontecimentos da

³ Originalmente publicada em 1970 na *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, (8): 67-89.

⁴ Originalmente publicado em 1974, com o título de “A passagem do dois ao três”, na *Revista de História*, São Paulo, 1974, n 100. Posteriormente revisto e republicado com o título *De cortiço em cortiço* (2023),

realidade: semelhante concepção, afeita à crítica de extração naturalista, seria sustentada por visão mecânica acerca do que seria o realismo – encarado como modo de duplicar a realidade. Em contrapartida, segundo o crítico, para se caracterizar o verdadeiro realismo seria necessário investigar qual a função da realidade histórica localizada na constituição da estrutura da obra – ou seja, investigar o processo por Candido chamado de “formalização” ou de “redução estrutural de dados externos à obra”: processo que consistiria em integrar na dinâmica ficcional – na estrutura profunda da obra – os dados ou acontecimentos da realidade, mas de modo a torná-los constitutivos da ação romanesca – caso isso não ocorresse, o romance se tornaria meramente documentário, e não realista.

Além disso, para Candido o romance de Manoel Antonio de Almeida não seria de modo algum documental – ou seja, realista – também por fundamentalmente configurar universo narrativo no qual estariam ausentes tanto personagens oriundos do mundo do trabalho escravo – então predominante no país – quanto pertencentes ao universo dos proprietários. Nesse sentido, o romance seria um dos poucos, “se não o único do século XIX brasileiro”, em que a classe dominante não aparece.

Nessa perspectiva analítica, Candido confere importância à composição literária realçando ser ela, no caso desse romance, apta a tecer nexos vários entre as partes ou ações e, conseqüentemente, a configurar universo no qual os personagens agem de modo particular, sintomático, por continuamente transitarem entre as dimensões do lícito e do ilícito: trata-se, enfim, de um universo marcado

“Por uma desordem vivaz, que antepunha vinte mancebias a cada casamento e mil uniões fortuitas a cada mancebia. Sociedade em que uns poucos livres trabalhavam e os outros flauteavam ao Deus dará, colhendo as sombras do parasitismo, dos expedientes, das munificências, da sorte ou do roubo miúdo”. (Candido, 1970: 82).

O crítico prossegue a caracterização de semelhante universo afirmando

“Ficou o ar de jogo dessa organização bruxuleante fissurada pela anomia, que se traduz na dança dos personagens entre o lícito e o ilícito, sem que possamos dizer afinal o que é um ou o que é outro, porque todos acabam circulando de um para outro com uma naturalidade que lembra o modo de formação das famílias, dos prestígios, das fortunas, das reputações, no Brasil urbano da primeira metade do século XIX” (1970: 82).

Como se pode notar, observação crítica notável por seu teor socialmente agudo – raro no país –, capaz inclusive de enumerar gradualmente o alcance no espaço e no tempo das consequências de semelhante “*organização bruxuleante fissurada pela anomia*”; enfim, a análise é digna de nota por esclarecer aspecto da vida social brasileira até então carente de teorização e explicação adequada; também por revelar o papel social exercido pela literatura no país, que em muitos aspectos suplantaria as deficiências ou limitações do pensamento sociológico local.

Nessa direção, a análise do romance revela – por meio de narração desprovida de qualquer veiculação de juízo moral e, sobretudo, sem expressar uma ótica de classe, conforme já anotou Schwarz (1987c: 132) – o modo de comportamento de segmento considerável da sociedade brasileira, a saber, de homens livres não-proprietários desprovidos de trabalho; conseqüentemente, dependentes – para sobreviver – ou de pequenos expedientes e outras estratégias afins ou da proteção de um proprietário, fato que, por sua vez, propicia a prática do favor. É o caso do personagem central do romance, Leonardo Pataca, cuja vida, regida pela referida condição, implica comportamento oscilante e a prática de seguidas transgressões, de maneira a caracterizar a emergência de figura social até então não identificada pela crítica literária praticada no Brasil, ou seja, o malandro.

O universo tecido pelas transgressões contínuas, com a conseqüente imbricação entre o legal e o ilegal, lícito e ilícito – característico do comportamento social de semelhante segmento ou camada social, conforme acima apontado –, predomina em toda a obra, de tal modo que Cândido identifica nele, por assim dizer, a lei do romance: este seria regido pela “dialética da ordem e da desordem”, conforme a denominação proposta pelo crítico. Avançando um tanto abruptamente o raciocínio, convém já realçar consistir tal dialética, entendida agora como dialética da malandragem, um tipo de suspensão “de conflitos históricos precisos” por meio da adoção de espécie de estratégia sábia e genérica de sobrevivência, não afetada por culpas nem por convicções – caracterizando a formação do “mundo sem culpa”, ainda conforme a nomenclatura do autor: estratégia esta resultante tanto de um “impulso adaptativo” – do processo sociológico de integração à vida social, portanto – quanto de uma dimensão capaz de relativizar o impulso acima nomeado, ou seja, de uma predisposição para postura aberta em relação à vida social presente e futura – que, na perspectiva da classe dominante, seria “encarada como uma inferioridade”, conforme ressalta Schwarz. (1987c: 133).

Em outras palavras, a referida dialética desponta como o princípio organizativo do romance por configurá-lo e por reger sua composição, além de conferir a esta valor propriamente estético ou literário: valor não proveniente de alguma predisposição fotográfica apta a registrar de modo bruto os acontecimentos, portanto. Na perspectiva adotada por Candido a identificação dessa dialética é passo importante na interpretação crítica da obra; entretanto, não suficiente para o propósito do autor: de fato, este requer outro movimento do raciocínio, visto tornar-se necessário indagar por seus fundamentos. Avançando nesta direção, Candido concebe ser esta forma – a dialética da ordem e da desordem – “tanto o esqueleto do romance” quanto “a redução estrutural de um dado social externo à literatura e pertencente a história” (Schwarz, 1987c: 132). Ou seja, a forma da obra seria derivada de algo que a precede, sendo a ela externo: este algo “pertencente a história” não seria, porém, um acontecimento bruto da vida social, mas uma “generalidade”, que teria vigência (também) fora do âmbito da obra. O raciocínio torna-se agora ousado e original: de fato, assimilando certa tradição filosófica derivada do hegelianismo – também do marxismo – Candido parte de pressuposição materialista capaz de conceber a realidade social não como caótica, mas como ordenada, ou seja, informada por determinado princípio organizador.

Ao conceber a dialética da ordem e da desordem como uma “generalidade” – isto é, como algo existente na obra, mas também fora dela – Candido reconhece ser tal dialética “um princípio mediador” pelo qual forma literária e processo social se tocam. Consequentemente, concebe também ser o trabalho formal do artista mediado ou informado por algo que o antecede, cuja existência remete à lógica social, por assim dizer. Enfim, o princípio organizativo da obra – a referida dialética da ordem e da desordem – atuaria também na realidade, conferindo a ela determinada organização, que a composição do romance imita ou mimetiza. Assim concebido, o trabalho formal do escritor seria da ordem da mimese, mas de uma mimese eminentemente ativa. Conforme Schwarz

A forma é considerada como síntese profunda do movimento histórico, em oposição á relativa superficialidade da reprodução documentária. Nesse sentido, note-se que o valor mimético da composição [...] chama uma consideração mais complexa também do real, que não pode estar visado em seus eventos brutos. Uma composição só é imitação se for de algo organizado (1987c: 135).

Com semelhante percurso – como o leitor atento já notou – o crítico literário não apenas esclarece as relações entre forma literária e processo social como tam-

bém elabora novo conceito de forma; além disso, em perspectiva mais ampla, recupera ainda noção cara à tradição da crítica literária dialética : a do “realismo”, que originalmente conheceu formulação densa na estética de Georg Lukacs, da qual em alguma medida a concepção de Candido é tributária – embora este o conceba como dinâmico, em contraposição à concepção estática dele oferecida pela obra lukacsiana. Enfim, para Candido o realismo resultaria da transposição para o universo ficcional do princípio organizativo da realidade social; este organizaria ou regeria os dois universos, constituindo assim um efetivo “princípio de generalização” – para usar os termos do crítico – o qual seria responsável por “conferir inteligibilidade tanto aos dados da ficção quanto aos da realidade”. Ou, para dizer de outra maneira: o realismo seria não a reprodução na obra de dados ou acontecimentos verificados no processo social, mas a reprodução na obra de determinada lógica social ou modo de organização da vida da sociedade.

A fim de finalizar essa parte, cumpre ainda destacar ser a análise efetuada por Candido de amplo alcance por funcionar em dois níveis ou planos: o primeiro se refere à época – segunda metade do século XIX brasileiro, em cenário do Rio de Janeiro –; o segundo se refere ao caráter do país, por assim dizer, visto Candido concluir que, dada a vigência da dialética da ordem e da desordem – isto é, do incessante trânsito entre o lícito e o ilícito experimentado pelos personagens, que configuraria a ausência da rigidez da lei no país – os brasileiros seriam mais abertos não apenas em relação ao outro ou ao diferente, mas sobretudo apresentariam disposição positiva para aceitar novos modos de vida – em contraste com a população de países nos quais a rigidez da lei fosse predominante e em que, conseqüentemente, não haveria nem uma nem outra predisposição – como seria o caso dos EUA, conforme a observação final de Candido – a qual, para Roberto Schwarz, caracterizaria uma ousadia, visto ser a primeira vez que uma análise literária de obra nacional seria capaz ao mesmo tempo de abarcar conseqüentemente obras literárias de outros países. Enfim, representaria passo ousado de análise literária comparativa capaz de identificar, nas obras das diferentes nações, aspectos nacionais diversos inseridos na dinâmica do capitalismo, que – aspecto decisivo – remeteriam tanto ao presente quanto à perspectivas futuras.

V

Roberto Schwarz assume a perspectiva crítica inaugurada por Candido ao escolher como objeto privilegiado de estudo a obra de Machado de Assis, considerada por este como a que concluiu o processo de formação da literatura brasileira (como já assinalado acima). Seu objetivo constante seria o de verificar como em tal obra é constituída a relação entre forma e processo social, se for possível falar assim. Ou, em outro registro, como a obra machadiana se articulava (ou não) com o processo social brasileiro, já que boa parte da crítica local acusava Machado de não praticar literatura nacional. Os resultados de sua investigação são apresentados em *Ao vencedor, as batatas* (1977) e em *Machado de Assis: Um mestre na periferia do capitalismo* (1990); também em vários ensaios, dentre os quais cumpre realçar “Complexo, moderno, nacional e negativo” (1987a), “Duas notas sobre Machado de Assis” (1987b) “Conversa sobre duas meninas” (1999d), *A viravolta machadiana* (2012b), *A nota específica* (1999f).

Em *Ao vencedor, as batatas* Schwarz estuda minuciosamente o cenário literário brasileiro – sustentado por sociedade escravagista – imediatamente anterior a 1881, ano da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, primeiro romance da segunda fase da obra machadiana. Nessa direção, elabora severo estudo dos romances de José de Alencar mostrando seus desacertos ou deficiências, em especial as referidas à situação objetiva e concreta do país. Conforme diz Schwarz: “os desacertos estruturais da ficção de Alencar refletiriam as circunstâncias peculiares do liberalismo em uma sociedade escravocrata e clientelista” (1999e: 221). Ora, relacionar a obra literária com o processo de aclimação do liberalismo no país – em uma sociedade de base escravocrata – não era certamente tarefa fácil nem costumeira por parte da crítica literária, visto exigir do crítico postura metodológica original. Com efeito, exigiria dele arsenal teórico amplo, de natureza interdisciplinar, capaz de dar conta tanto de aspectos inerentes à literatura e ao processo literário quanto à situação objetiva do país, referida à atualidade do momento na cena internacional – em outras palavras, exigiria vasto conhecimento interdisciplinar, notadamente de teorias sociais ou sociológicas, além dos referentes à vida literária. Semelhante exigência teórica ultrapassava em larga medida os conhecimentos requeridos pela crítica literária dominante, além de restringir consideravelmente a possibilidade de se recorrer a algum método já pronto ou sistematizado. Nessa direção, a análise crítica efetuada por Schwarz se insere na perspectiva inaugurada por Candido e, ao mes-

mo tempo, na visão metodológica dialética formulada no âmbito dos estudos sobre Marx (no já exaustivamente mencionado seminário), incluindo a mobilização criativa de suas teses.

A relação entre as obras de Alencar e o liberalismo propiciou também a ocasião para a elaboração de estudo sobre a aclimatação deste à situação local, estudo posteriormente conhecido como “Teoria das ideias fora de lugar”, exposto no capítulo 1 do mencionado livro – teoria que ocasionou debate nacional entre Schwarz e Alfredo Bosi sobre a natureza do liberalismo no Brasil (cf. 1999a; Bosi, 2010). Segundo o autor, “o título causou muito mal-entendido, pois fixou a discussão em um falso problema” (2012d: 165), visto tal teoria almejar questionar por qual razão no Brasil e na América Latina as ideias modernas não parecem corresponder à situação local. Não se trataria assim, como o título sugere, do lugar que as ideias ocupariam, até porque não faz o menor sentido supor que elas pudessem “estar no local certo ou errado e muito menos corrigir sua localização” (2012d: 165). Nessa direção, o problema efetivo do ensaio consistia em tentar responder por quais razões históricas ocorreria uma espécie de inadequação das ideias modernizantes no país. Salvo engano – e para resumir muito esquematicamente a teoria – talvez seja possível afirmar que semelhante inadequação – ou desajuste – resultasse do fato de o país ter alcançado a independência sem alterar seu sistema produtivo, cuja base era a mão de obra escrava; assim sendo, a classe dominante local continuava a procurar sua inserção no cenário mundial mediante a permanência e a intensificação da exploração do trabalho escravo. No entanto, essa mesma classe também professava, como parte de sua identidade, as ideias reconhecidas como modernas – dentre elas as liberais – que, paradoxalmente, tanto rejeitavam quanto buscavam suprimir as formas de trabalho tradicionais relacionadas à colonização e, no caso brasileiro, à escravidão. Em outros termos: a ambiguidade gerava certo mal-estar ideológico, pois enquanto as ideias liberais prometiam um mundo assentado na liberdade individual, efetivamente reinava aqui o trabalho escravo. De fato, a questão parece ter sido exatamente esta: como uma sociedade poderia ao mesmo tempo manter tal base e aspirar a fazer valer as ideias liberais que vigoravam em outro contexto, no qual predominava o trabalho assalariado? O salário, bem ou mal, remunerava o trabalhador e era reconhecido e legalizado pelo acordo social materializado na legislação sobre o assunto, sendo o trabalhador livre para recusar trabalhar, fato evidentemente ausente no país de economia baseada na escravidão – conforme salienta ainda Schwarz. Essa ambiguidade seria, por assim dizer, o defeito na-

cional: diante deste, as ideias liberais teriam aqui que funcionar de algum outro modo, tarefa que a teoria de Schwarz tenta desvendar. Entretanto, diferentemente do que ocorreria na Europa ou nos EUA, o liberalismo brasileiro não descreveria “o curso real das coisas” (Schwarz, 2012d :170) resultando em “comédia ideológica” que, porém, não se referia apenas ao Brasil, mas também ao “conjunto da sociedade contemporânea”.

Grosso modo, a tese central de *Ao vencedor, as batatas* sustenta ser Machado escritor consciente, que teria estudado as obras de Alencar a fim de evitar repetir os mesmos desajustes ou deficiências, coisa que teria logrado na primeira fase de sua produção romanesca, de caráter ainda relacionado ao romantismo, mas para “incurrir em outros desacertos”, o que o teria obrigado também a estudar e rever sua própria produção. Nesse percurso, Machado constataria que ao narrar universo relacionado ao paternalismo dominante no país – fornecedor do tema básico do “*estrago causado pela conduta arbitrária e caprichosa de algum proprietário*” (Schwarz, 1999e: 223) a seus dependentes, os homens livres na ordem escravocrata, que constituíam os agregados – a única possibilidade de vida digna para estes últimos seria a de contar com atitude mais generosa e civilizada por parte dos senhores proprietários:

“A intenção artística dessas obras, todas mais ou menos fracas e edificantes, é de educar sem ofender, aparar as brutalidades inconscientes ou desnecessárias da classe abastada, no quadro geral do clientelismo brasileiro. O que esses livros estão dizendo é que se a gente de posse tratasse os pobres de modo menos bárbaro seria melhor para todo mundo, inclusive para os ricos, já que teríamos uma sociedade mais civilizada” (Schwarz, 1999e: 223).

Seria a mudança dessa perspectiva, com a qual Machado se desilude por concluir não ser possível esperar civilidade no trato com os humildes por parte da camada de proprietários, que possibilitaria o aparecimento dos romances da segunda fase da obra machadiana, os quais, segundo Schwarz, passariam a expressar ponto de vista novo, o do proprietário – enfim, dos de posição dominante no mundo social, o que não deixa de ser inversão surpreendente e de longo alcance.

Em *Um mestre na periferia do capitalismo* – título obviamente calcado na obra de Walter Benjamin *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* – Schwarz analisa detalhadamente *Memórias póstumas de Brás Cubas*, romance com o qual Machado inaugura sua nova produção romanesca, agora completamente distante do romantismo, além de manifestar pela vez primeira a postura acima nomeada. Em-

bora a referida obra seja de análise literária, orientada pelo ideal de se esclarecer a relação entre forma estética e processo social – seguindo assim o modelo de análise elaborado por Antonio Candido – ela também apresenta um âmbito inusitado, qual seja, o de conter momentos críticos referentes ao processo de modernização conservadora e periférica posta em marcha no país pelo golpe civil-militar de 1964. Como este trabalho não é o local ou meio adequado – dada sua finalidade – para uma exposição crítica e detalhada do livro de Schwarz, coisa que exigiria um texto alentado, torna-se mais viável e produtivo o exame, ainda que resumido, dos principais procedimentos mobilizados pelo crítico no estudo dessa obra machadiana.

Nessa direção, Schwarz começa por analisar o comportamento do narrador, que se revela instável, arbitrário e incoerente o tempo todo, visto mudar de opinião ou de postura no mais das vezes sem motivo aparente, ou seja, por puro capricho. A análise é cerrada e descritiva, constatando ser esse comportamento constante em todo o romance – de modo que o exame acurado dele acaba por configurar e determinar sua regra, por assim dizer. Schwarz denomina semelhante comportamento como “volúvel”. Após essa caracterização do tipo de comportamento do narrador, o crítico observa a intensidade com que este imprime ritmo peculiar à narração, sendo pois sua forma.

Estabelecida a forma do romance, o próximo passo requerido pela lógica da análise seria o exame ou identificação da estrutura da qual o comportamento volúvel do narrador faria parte. Tarefa nada fácil ou evidente, como se pode notar: para tal fim, Schwarz efetua acurada análise do conjunto de relações e interações sociais do narrador, assim como das normas sociais ou das ideias que assume, recusa ou propaga – análise, diga-se de passagem, completamente incomum ou estranha à crítica literária brasileira, ou melhor, praticada apenas por Candido em “Dialética da malandragem”. Nesse quesito, contudo, nota-se também o eco da concepção adoniana sobre o caráter do material com o qual o artista ou o escritor trabalha, o qual teria origem social – espécie de “conteúdo sedimentado”, para usar a expressão do filósofo –, de maneira a constituir a obra como uma espécie de “historiografia inconsciente de nosso tempo”. O exame cerrado da questão permite o desvendamento do perfil histórico e social do narrador-personagem, ou seja, um homem branco pertencente à classe dominante: seu comportamento volúvel revelaria a “dramatização espetacular de uma conduta de classe” (Schwarz, 1999e: 221-2). Semelhante análise mostra ser Machado de Assis o escritor da “desfaçatez das elites brasileiras”, contrariando a visão tradicional sobre sua obra, que afirmava ser ele o escritor do

homem em geral, universal; do mesmo modo, negava ser ele escritor alheio à vida social brasileira, como queria ainda a crítica conservadora ou tradicional. Ao desvelar a situação social do narrador-personagem e seu comportamento típico de grande proprietário brasileiro, Schwarz pode chegar à conclusão de que esta construção literária resultava da mimese – certamente ativa – de um aspecto profundo da lógica social brasileira: nada mais, nada menos, do que a efetiva posição social ocupada pela classe dominante do país, que desfrutava de modo extraordinário de enorme margem de manobra sobre a sociedade brasileira; conclusão, como se pode notar, em tudo análoga à dos estudos levados a cabo no referido seminário de Marx – além de ser um resultado propriamente literário decorrente da aplicação do conceito de forma elaborado por Candido, como já ressaltado acima.

A caracterização crítica do narrador do referido romance – acima esboçada – capaz de desvelar sua condição de classe torna agora compreensível a afirmação feita acima, que se refere à ocorrência de inversão espetacular no ponto de vista da ótica narrativa, que passaria a expressar a visão do grande proprietário pertencente à classe dominante brasileira, em contraposição ao ponto de vista dos humildes assumido nos romances da primeira fase da produção literária machadiana. Nas palavras de Roberto Schwarz:

Em *Memórias póstumas de Brás Cubas* Machado de Assis faz uma coisa incrível: por estratagemata adota o ponto de vista do inimigo, apropria-se dele, transforma em procedimento narrativo de todos os instantes a conduta de classe arbitrária e irresponsável daquele mesmo tipo social que nos livros anteriores lhe causava horror e que ele havia criticado. O que era assunto vira forma [...] Machado trocava a perspectiva social de baixo pela de cima, e adotava, dentro de um espírito de exposição sarcástica, o ponto de vista e a primeira pessoa do singular dos proprietários (Schwarz, 1999e: 223).

Esta forma literária, porém, não teria sido possível sem o recurso às novas técnicas literárias, as quais certamente não se encontravam disponíveis na literatura brasileira. Machado as encontrou no *Tristan Shandy* do autor inglês Laurence Sterne; é dessa obra que procede a veia satírica de longo alcance das *Memórias Póstumas*. Desse modo, a nova forma literária inventada pelo escritor teria tanto um fundamento local – sua virada ideológica, acima identificada – quanto um fundamento externo, isto é, a assimilação das técnicas literárias de caráter satírico do livro de Sterne.

VI

Um mestre na periferia do capitalismo é obra de análise literária sem, contudo, deixar de apresentar dimensão crítica mais ampla ao se referir – ainda que indireta ou alusivamente – ao tipo de progresso esboçado no país após o golpe civil-militar verificado em 1964; de fato, refere-se aos rumos que a modernização brasileira tomou após a interrupção brusca e arbitrária do processo nacional-desenvolvimentista, rumo este orientado por visão conservadora capaz de promover a industrialização sem que esta beneficiasse o conjunto da sociedade: em vez disso, provocaria a intensificação espetacular da exclusão social de modo a instaurar no país gigantesca diferenciação entre os ritmos do progresso econômico e do progresso social – diferenciação que caracterizaria a configuração do “subcapitalismo” aqui instaurado, conforme o conceito originário de uma das obras de Fernando Henrique Cardoso publicada na época do mencionado seminário sobre Marx. Aliás, Schwarz assume no referido livro várias das concepções sociológicas elaboradas no seminário; uma delas seria a interpretação de que o golpe de 1964 seria resultado histórico do modo de inserção do país no mercado mundial – na divisão internacional do trabalho – o qual requereria, por sua vez, a reposição permanente das anomalias e idiossincrasias da estrutura social brasileira: assim considerado, o golpe se inscreveria na lógica global do capital. No ensaio “Agregados antigos e modernos” (2012d), retomando o assunto, afirma ter o embaixador americano Lincon Gordon reconhecido que o golpe de 64 teria sido momento decisivo da Guerra Fria, fato que, na visão de um brasilianista, teria ocasionado a acentuada guinada à direita do país, a qual renunciaria a era pós-moderna, cujas marcas mais notáveis seriam a promoção tanto de radical despolitização da vida social quanto do processo de administração da pobreza.

Além desse aspecto notável, a obra de Schwarz tece a figura de Machado de Assis como crítico acirrado da atualidade (final do século XIX) por colocar em cena personagens cosmopolitas afinados com a cultura da hora histórica mundial, mas vivendo em sociedade fundada na exploração da mão de obra escrava, a qual lhes sustentava a posição social privilegiada. Nesse sentido, a obra do escritor teria ainda radicalizado a crítica ao revelar a contrapelo como a norma burguesa convive bem com a barbárie – com a escravidão local – embora parecesse a condenar. No entanto, destaca não ter sido esta a recepção predominante da obra de Machado de Assis no país: embora em geral considerado como escritor notável, ele não era

visto como importante no cenário interno, em que teria pouca influência e público leitor restrito. Nessa perspectiva, Schwarz realça como os autores modernistas não gostavam dele, já que o achavam “muito corrosivo, muito cético”, e isso não seria condizente com o otimismo modernista, que sonhava com um país moderno – seja por obra da classe dominante, que solucionaria os problemas do país, como concebia Mário de Andrade, seja por ansiar por postura deglutidora dos valores ocidentais, como preconizava Oswald de Andrade (Schwarz, 1999d: 234)) A data responsável pela mudança na recepção do escritor seria a do golpe de 1964, já que até então a imagem da burguesia era mais ou menos positiva, inclusive graças à visão política sustentada pelo Partido Comunista, que afiançava desejar essa classe conduzir o país para a modernidade industrial, de modo a preconizar uma aliança com ela. No plano cultural, semelhante visão implicaria em valorizar a obra nacionalista de José de Alencar contra Machado, fato que suscitou a ocasião para a eclosão de debate destinado a identificar qual deles seria o maior escritor brasileiro – debate assumido pela esquerda, diga-se de passagem, que tendia até então em valorizar Alencar em detrimento de Machado, como foi o caso de Glauber Rocha, conforme assinala ainda o crítico (Schwarz, 1999d : 235). O golpe de 64, porém, com seu cortejo de horrores, mudaria a visão pública da imagem da burguesia, que passaria a ser vista de modo muito negativo; ora, essa imagem já estaria esboçada na obra machadiana ao concebê-la como “crápula” ou com outros qualificativos do gênero. Após o golpe, Machado despontaria como o escritor acurado, como o crítico agudo do processo social brasileiro. Desse modo, – sustenta ainda Schwarz – o golpe de 1964 encerraria a fase esperançosa referente ao papel histórico da burguesia, ao mesmo tempo em que inauguraria um período cético quanto ao significado histórico de seu papel positivo na modernização do país.

No ensaio “A nota específica” (1999f) Schwarz retoma, para outros fins, uma das principais teses de natureza sociológica de sua obra decorrente da influência dos estudos do seminário: em sua formação histórica, ao não abolir a economia de base escravista ao se tornar independente, o país não apenas reproduzia suas anomalias como passou a depender cada vez mais delas a fim de se inserir na divisão internacional do trabalho; contudo, essas mesmas anomalias seriam requeridas pelo movimento global do capital: uma exigência do capitalismo, fato que, por sua vez, incidiria na exigência de manutenção dos privilégios da classe dominante local, e, conseqüentemente, na permanência da natureza acentuadamente desigual da estrutura social brasileira. Como se pode observar, o argumento constitui um dos

momentos agudos do desenvolvimento do pensamento dialético no Brasil, do qual Schwarz se tornaria um dos principais representantes. A retomada do argumento no referido ensaio se destina a extrair consequências dessa condição do país para a vida literária; no caso, de elaborar critério não arbitrário apto a julgar adequadamente o valor das obras literárias. Nessa perspectiva, sustenta o crítico, as obras importantes ou de valor da literatura ou mesmo da cultura brasileira seriam as que, de um modo ou de outro, deram forma ao problema apontado – ou seja, seriam as capazes de fornecer determinada elaboração das anomalias brasileiras, captando assim a especificidade do país. Em suas palavras: “é a sondagem da experiência específica” [...] a fonte de valor de seus trabalhos” (1999f: 154).

Em vários ensaios posteriores Roberto Schwarz extrai consequências ou perspectivas para a crítica literária brasileira. Em um dos itens do ensaio “Conversa sobre duas meninas” (1999d) intitulado “Um programa para a crítica literária”, seguindo uma tradição inaugurada por Antonio Candido em “Dialética da malandragem”, ele chama a atenção para a necessidade de a crítica literária efetuar análises das relações sociais no interior das obras, até agora tarefa dificultada pelo fato de a sociologia não ter ainda mapeado devidamente semelhantes relações. Para tanto, argumenta que o país apresentaria determinada peculiaridade originária da época colonial – o fato de ter sido colônia com mão de obra escrava – que configuraria aqui um sistema de relações específico, aliás, ainda não esclarecido devidamente pela sociologia. A exploração crítica de tais relações poderia revelar terem elas, transpostas para o interior das obras, “uma potência e estruturante” do ponto de vista estético. No entanto, talvez seja também possível encontrar nessa recomendação um resquício da influência de Adorno, visto estarem as relações sociais inscritas no material herdado socialmente pelo escritor – nele sedimentado, visto ser sua origem sempre social – assim como a linguagem, as técnicas literárias, etc. Schwarz defende semelhante necessidade também por outra razão: a fim de elevar o patamar da crítica literária praticada pela esquerda no país, visto esta – segundo sua ótica – não ter produzido resultados notáveis, apesar de assumir o ponto de vista dos excluídos. Enfim, conclui ser um ganho para a crítica literária a pesquisa sobre as relações sociais configuradas na obra por permitir esclarecer aspecto até hoje não pesquisado no país, qual seja, a posição social da prosa romanesca.

Nesse mesmo movimento crítico e programático, Schwarz também retoma o ataque – constante em sua obra – à lógica cultural imperante em país subdesenvolvido, cuja vida cultural seria permanentemente assolada pela moda intelectual

proveniente dos países culturalmente hegemônicos no cenário mundial, fato que em geral interrompe a reflexão – armada com grande dificuldade – decorrente da acuidade das concepções até então vigentes no país, porém sem que estas fossem desqualificadas pelo esgotamento da capacidade explicativa – sem que fossem “refutadas pela realidade”, para usar as palavras do crítico. Deste modo, a referida lógica cultural impede, a cada nova teoria que chega ao país, a continuação das reflexões anteriores, ao mesmo tempo em que desarma os problemas penosamente equacionados. Nesta direção, crítica a concepção literária acostuada a reconhecer como obras de valor apenas as que trabalham ostensivamente com a linguagem por negar o vínculo entre obra e realidade social, estendendo a crítica à vertente capaz de sustentar serem as relações sociais linguagem; em contrapartida, concebe ser a própria linguagem uma relação social. Critica também, como exemplo da natureza pouco produtiva dos conceitos das teorias literárias ou sociais elaboradas em função de contextos sociais diversos, a obra de Wayne Booth *A retórica da ficção*, que desenvolve a teoria do narrador não confiável (1999d: 233). Segundo Schwarz, semelhante concepção ajuda a entender parcialmente o narrador de Dom Casmurro, por exemplo, mas ao mesmo tempo capta apenas o que é evidente na obra, obscurecendo assim o aspecto fundamental, ou seja, o enraizamento social do narrador em uma determinada configuração social, em determinado conjunto de relações sociais. Em contrapartida, defende postura capaz de verificar a verdade ou não dos conceitos e teorias submetendo-os à verificação histórica – que consiste em confrontá-los com a experiência social brasileira, portanto.

Nos itens finais de “Conversa sobre Duas meninas” (1999d) respectivamente intitulados “Forma objetiva em Duas meninas” e “Comparação com Dom Casmurro”, expõe as razões que o levaram a se interessar por livro ausente do cânone literário nacional, sendo dele quase desconhecido, como seria o caso de *Duas meninas* de Helena Morley (1880-1970), publicado apenas em 1942. Por um lado, valoriza no livro a presença de certa concepção de progresso social e humano, o qual se desenvolveria em momentos de estagnação do progresso econômico, fato responsável por possibilitar a menor presença do dinheiro nas relações sociais, que floresceriam mesmo assim, ou justamente por sua menor importância. Por outro lado, identifica na obra o que denomina de “forma objetiva”, noção corrente – segundo o crítico – “na tradição hegeliano-marxista”; no entanto, nesse caso, também referida à noção de forma elaborada por Antonio Candido, acima examinada (item IV). Semelhante noção indicaria a origem social da forma estética; melhor dizendo,

apontaria ser esta resultante do trabalho imaginativo do escritor sobre determinada forma preexistente, dada pela lógica da realidade social, como já foi acima detalhado. Ela se oporia ao pressuposto básico da teoria literária dominante nos meios acadêmicos nacionais, a qual concebe ser a realidade social desordenada e caótica, informe – concepção que, no final das contas, apresentaria traço fortemente ideológico por glorificar implicitamente a atividade criativa do produtor cultural, dignificado como “artista”, já que imporia à realidade caótica determinada forma – glorificação apta a criar a ocasião para também celebrar os conceitos de “obra prima” e de “gênio”, tão caros à estética tradicional denunciada por Walter Benjamin, que realça serem semelhantes conceitos apropriáveis pelo fascismo. Para insistir ainda nessa questão: reconhecendo exatamente o oposto, ou seja, a de que “o processo objetivo é ele mesmo formado”, a noção de “forma objetiva” contempla determinada relação entre a obra e a realidade social, ou, nos termos do autor, entre a forma estética e o processo social; relação esta que requer tanto a forma socialmente preexistente quanto a atividade imaginativa do escritor, visto este mimetizar ativamente a ordenação da realidade de modo a criar universo próprio regido pela mesma lógica que vigoraria na realidade extra-estética.

Duas meninas não é um romance, mas um diário sem aparente elaboração literária, aspecto que impediria seu reconhecimento como obra de valor estético por parte da teoria literária tradicional. De fato, não ostenta o brilho de forma polida ou meticulosamente trabalhada; em contrapartida, segundo Schwarz, apresentaria “esplêndida arquitetura dentro de uma absoluta modéstia” (1999d: 237). Em outros termos: sua arquitetura se mostraria na relação não intencional, não deliberada, entre as matérias narradas ou entre os comentários e anedotas, que teriam “organização notável” e “relações profundas”. Nessa perspectiva, a obra exigiria ser lida como se fosse grande romance: exigiria do leitor a mesma leitura ativa requerida pela literatura contemporânea, ou seja, capaz de desvendar “nexos estruturais da matéria, que são também formas que não foram trazidas à superfície, não elaboradas e, sobretudo, não glosadas” (1999d : 237) ; leitura que, por sua vez, seria afeita a obras “que buscam o inconformismo” – traço que muito provavelmente remete à presença da concepção adorniana de forma literária ou mesmo da noção de obra autônoma. Enfim, a leitura que Schwarz faz de *Duas meninas* exploraria o detalhe e o movimento da prosa de maneira alusiva ao presente, leitura esta certamente informada pela tradição frankfurtiana. Em defesa do livro, sobretudo da superioridade do modelo de crítica literária proposta originalmente por Antonio

Candido, conclui ser este “o ângulo que interessa a quem tem a convicção de que a elaboração artística de fato tem relevância” (1999d: 236)

O ensaio acima mencionado é concluído com comparação entre Dom Casmurro – obra considerada pelo crítico como provavelmente o melhor romance brasileiro – e *Dois meninas* de Helena Morley; comparação que serve tanto para destacar a acuidade e abrangência do tipo de crítica sustentada pela noção de “forma objetiva” (como já salientado), quanto para destacar terem as referidas obras literárias importância maior devido ao tratamento conferido “ao sistema de relações sociais, pontos de vista, registros de dicção, etc., que foi engendrado pela história do país” (1999d: 238); ou, em termos adornianos: pela presença concentrada de diversos aspectos da história social em seu material. Explicando melhor: forma objetiva remeteria assim ao que Schwarz denomina de “matéria brasileira” – a qual constituiria a “forma preexistente” que possibilitaria o trabalho formal e mimético (entendido de modo ativo) do escritor.

Quais as implicações e alcances de semelhante concepção? Em primeiro lugar, esta poderia alentar vasto programa de estudos, pois em tese poderia ser aplicada a quase todas as obras da literatura brasileira; programa apto a esclarecer não apenas as obras que contam verdadeiramente, mas também resultar em ganhos cognitivos tanto sobre o processo literário quanto sobre o processo social brasileiro ou, ainda, sobre aspectos singulares do país. Em segundo lugar – mas não menos importante – este tipo de análise implica também, como ficou claro desde os estudos ocorridos durante o Seminário de Marx, a necessidade metodológica de relacionar ou interpretar constantemente a situação particular do país com a dinâmica do capitalismo internacional, já que deste o Brasil faz parte e nele está inserido, para o bem ou para o mal. Nesta confrontação, não apenas se lança luz nova sobre o país, mas também se esclarece novos aspectos do funcionamento do capitalismo, globalmente considerado. Se a periferia é resultado do movimento global deste, o esclarecimento da periferia também produz novo entendimento sobre sua natureza ou dinâmica – e isto não é certamente pouco, ao contrário. Nesse sentido, a concepção teórica desenvolvida por Roberto Schwarz não se restringe a elaboração de (mais) uma teoria literária ou a anotações sobre o processo da vida cultural brasileira; ao contrário, tomando estes aspectos como matéria que pede interpretação e mobilizando para tal fim agudo material teórico de diversas procedências, elabora radical concepção teórica e crítica – que de fato contribui para o avanço e a atualização da teoria crítica da sociedade.

VII

A teoria crítica de Roberto Schwarz comporta ainda, como já deve ter ficado claro, dimensão propriamente sociológica voltada à interpretação do nexos entre a peculiaridade da sociedade brasileira e o movimento do capitalismo, considerado como um todo; dimensão esta informada por refinada análise dialética e desenvolvida em várias de suas obras, como é o caso do ensaio “Fim de século” (1999h) ou de “Agregados antigos e modernos” (2012d), entre outros. No primeiro – que teria inspirado a pesquisa de Francisco de Oliveira sobre os rumos do Brasil contemporâneo explicitada no livro *O Ornitórrinco* (2003) – Schwarz retoma um aspecto da reflexão crítica que atravessa sua obra, qual seja, a referida sobre o período compreendido entre o início da década de 1950 e 1964 – período marcado pela configuração de um projeto original de desenvolvimento do país, conhecido como nacional-desenvolvimentismo. Segundo o crítico, semelhante projeto teria almejado promover a transformação do Brasil mediante a consolidação de acentuado programa de industrialização, o qual deveria alterar a inserção tradicional do país no cenário internacional: a nova inserção colocaria o Brasil em patamar análogo ao do desfrutado pelos países então industrializados, vulgarmente chamados de “desenvolvidos”. Com a industrialização, almejava-se construir nação moderna e integrada, com classe operária similar a dos já industrializados, com direitos e cidadania plena, além de acesso aos bens de consumo modernos e, o que seria decisivo, com capacidade de escolher alternativas futuras, entre outras conquistas. O nacional-desenvolvimentismo também teria impulsionado de modo espetacular a produção cultural da época, dotando-a de extrema vitalidade e poder crítico; melhor dizendo, teria reorganizado o espaço do imaginário e do pensamento crítico e estimulado a elaboração de projeto cultural nacional coletivo capaz de assumir a perspectiva dos oprimidos, de ser nacionalmente válido e de aspirar a criação de uma cultura moderna “equiparada aos dos países ditos civilizados”. Nesse movimento em que o país se “desapequenava intelectual e culturalmente” ganharam fôlego as produções de obras como as de Glauber Rocha, além do próprio cinema-novo, a produção musical local, o teatro de Arena e o Oficina – ambos na cidade de São Paulo – além da Teoria da Dependência e da obra de Celso Furtado, que conheceram então grande prestígio internacional.

O golpe civil-militar imposto ao país em 1964 viria a interromper bruscamente a vigência de semelhante projeto desenvolvimentista; interrupção que, entre outros vários impactos negativos, ocasionou no terreno cultural enorme perda de dinamismo e de vitalidade, além de impor acentuado processo de “dessolidarização social”, cujo resultado mais ou menos imediato foi a perda da capacidade de a cultura se referir à nação ou de assumir a perspectiva dos excluídos ou oprimidos. Obviamente, algumas obras ainda puderam – ou podem – manifestar o referido ponto de vista, mas estas serão ocasionais e inseridas no mercado, oferecidas ao rosto anônimo do consumidor cultural entre tantas outras de diferentes tipos. Nesse sentido, elas também perderiam seu ímpeto mobilizador e tampouco expressariam o movimento efetivo da sociedade, embora possam ser significativas. Entretanto, convém realçar que o engajamento artístico e intelectual desenvolvimentista gerou, apesar das ilusões, resultados significativos no processo cultural: por exemplo, o processo cultural integrado ocorrido entre 1960 e 1968, que conheceu grande efervescência ideológica e agitação política, teria também resultado de “novas alianças e simpatias de classe”, as quais “operavam transfusões de experiência social, além de combinações novas de forma e conteúdo” (Schwarz, 1999i: 174). Em outras palavras: para o crítico, boa parte da qualidade da produção cultural da época foi devida a “rompimentos de barreiras de classes” (idem: 174).

O fim do nacional-desenvolvimentismo, além de impactar negativamente na vida cultural, iniciou também um processo de desagregação social que se tornaria mais acentuado após o encerramento definitivo do projeto nacional-desenvolvimentista verificado na década de 1970, já que este havia sido retomado – embora apropriado e adequado à ideologia conservadora – por uma ala dos militares golpistas. Semelhante fim teria sido determinado pelas mudanças verificadas então no cenário internacional – conforme apontado por Robert Kurz (1991) – que teria envolvido no “colapso da modernização” a economia dos países de industrialização retardatária, que, na condição de “países pós-catastróficos”, não teriam mais condições de dar continuidade ao processo de industrialização por falta de dinheiro, de acumulação, no momento mesmo em que a tecnologia passava a ter no cenário da divisão internacional do trabalho papel enormemente preponderante. Nesse processo de desagregação geral⁵ chegam ao fim as ilusões mobilizadas pelo nacio-

⁵ Interessante observar que em 1976 é publicado o romance *Quatro-Olhos*, de Renato Pompeu, obra que pode ser lida em dois níveis: no primeiro, narra-se a dilaceração do narrador, que quer recuperar a identidade perdida e o que ele próprio outrora foi; no segundo, trata-se da própria dilace-

nal-desenvolvimentismo, dando lugar à consciência de que ele nem acarretou efetivo desenvolvimento real nem foi puramente nacional. Que o diga a população originalmente agrária subitamente arrancada da vida agrícola para compor a nova classe operária nas cidades que, de repente, se viu lançada no meio de um turbilhão caótico e desagregador sem perspectivas, sem emprego, sem salário, constituindo a nova massa de “sujeitos monetários sem dinheiro” – conforme a expressão cunhada por Robert Kurz e assumida por Schwarz – disponível para toda sorte de criminalidade ou de manipulação e fanatismos, como se verificou a partir de 2018.

A esse cenário iniciado com o fim do nacional desenvolvimentismo Roberto Schwarz chama de período essencialmente moderno, novo, cuja dinâmica seria dada pela desintegração nacional, que, no entanto, não é apenas questão brasileira ou nacional, pois atinge igualmente os países chamados originalmente por Robert Kurz de “pós-catastróficos”. O raciocínio de Schwarz é aqui altamente dialético e devastador: ele concebe ser esta desintegração parte de nova lógica global, que, no entanto, seria – nos países periféricos – o reverso da lógica global do capital, a qual, por sua vez, seria cada vez mais unificada. Para dizer de outro modo e para realçar a argúcia do raciocínio – ou diagnóstico: a lógica unificada do capital no plano internacional, que comanda a modernização global, é examinada no modo-padrão com que atinge os países pós-catastróficos; estes passariam a experimentar irrefreável processo de desintegração conhecendo, como resultado, inserção internacional instável. Como se pode notar, a análise continua sendo sofisticadamente dialética ao interpretar o país em relação ao cenário internacional e, no mesmo movimento, configurar como este determina alternativas ou fechamentos para o país em questão. Schwarz chama a esse novo período marcado pela desintegração de “fim de século”.

Nessa perspectiva, quais seriam os prognósticos possíveis para a sociedade brasileira, agora marcada pelo predomínio de semelhante lógica? Para Schwarz, o risco maior será o de repetir, em escala gigantesca, o massacre – ou genocídio? – verificado no país por ocasião da abolição (1888), quando a classe dominante abandonou à própria sorte os negros sem criar mecanismo algum que objetivasse sua integração à sociedade ou que pudesse amenizar o infortúnio dos ex-escravos. De modo análogo, os ex-futuros operários, transformados em “sujeitos monetários sem di-

ração experimentada pelo país após o truncamento do processo nacional-desenvolvimentista e a impossibilidade – apesar das tentativas infrutíferas – da recuperação do que foi: modo de aludir ao processo revolucionário então bloqueado.

nheiro” formariam hoje a massa de empobrecidos, que nem mesmo tem a perspectiva do emprego “até como mão de obra gratuita”. Diante de semelhante cenário, ou melhor, diante de tal resultado histórico, cabe perguntar – como faz o autor: tivemos desenvolvimento? A modernização global nos empurra para que fatia da modernização? Esta mesma, a da desintegração? A condição mesma de país pós-catastrófico sem perspectivas? Nesse cenário, o que ocorrerá com a vida e a produção cultural? Resta um simulacro de cultura nacional apta a alardear para o mercado global de bens simbólicos uma presumida identidade nacional a fim de permitir nele a inserção da produção cultural do país?

Para encerrar esse tópico, convém lembrar quais obras – na perspectiva de Schwarz – souberam, em sua estrutura formal, responder à nova lógica da desintegração social que opera em larga escala. Para o crítico, mereceriam destaque algumas delas: no romance, Paulo Lins com *Cidade de Deus* (1997), que teria o mérito de captar a transformação profunda da sociedade a partir do universo de uma favela, que não mais teria a vida interna regida por lógicas de solidariedade ou outros meios tradicionais, mas por processo novo marcado pela criminalidade, pelo narcotráfico e por inusitado grau de violência, a ponto de ser possível afirmar que o referido romance capta a transformação da favela em pós-favela. Confere também enorme importância a *Estorvo* de Chico Buarque (1991), romance em que o narrador-personagem, cuja origem social não sabemos bem, empreende uma fuga contínua (do que? para onde?) que aos poucos o conduz à radical marginalidade e completo desamparo social. Nesse itinerário, ele adquire aspecto repulsivo, com roupas rasgadas e sujas, a pele ferida e encardida, os cabelos em completo desalinho – embora pareça não se dar conta disso. Por essa razão, ao se dirigir na rua a presumível conhecido, recebe uma facada. Mesmo ferido, sobe em um ônibus pensando onde poderia se refugiar, embora não tivesse concretamente nenhum lugar especial ou seguro em que pudesse fazer isso. A substância forte do romance de Chico seria assim a metáfora precisa da situação do Brasil: sujo, repulsivo, a caminho da marginalidade e da miséria, sem perspectiva alguma. Como comprovação, bastaria notar que tudo e todos os ambientes sociais parecem regido pela mesma lógica da degradação e da perda de consistência, o que leva Roberto a fazer um resumo histórico sobre o assunto dizendo: “depois dos tempos em que a pobreza ignorante seria educada pela elite, e de outros tempos em que os malfeitos dos ricos seriam sanados pela pureza popular, chegamos agora a um atoleiro de que ninguém quer sair e no qual todos se dão mal” (1999g: 180). No cinema, teria enorme importância o

filme de Sérgio Bianchi “Cronicamente inviável” (2000), que, segundo Schwarz, em vez de narrar ou configurar aspectos de luta de classes, foca a realidade social degradada, na qual os dois polos da cena social – a burguesia e os trabalhadores – haviam “virado lumpem” e se “mereciam mutuamente”: a burguesia descontente, insegura, invejosa, querendo morar fora do país; os trabalhadores desarticulados e sem emprego, rendidos pelo imaginário burguês. A visão seria inédita no Brasil por romper com imagens sociais solidificadas, já que até então se confiava socialmente tanto na pureza popular quanto na missão tutelar da burguesia, enfatiza ainda Schwarz no ensaio “Agregados antigos e modernos” (2012e: 180/181).

PARA (NÃO) CONCLUIR

Para encerrar provisoriamente essa apresentação – que, por sua natureza, dispensaria a conclusão – convém destacar a importância da teoria crítica elaborada por Roberto Schwarz, ainda que correndo o risco de alguma redundância. No plano interno, sua concepção assimila – desenvolvendo de modo criativo e original – as principais linhas de força da produção intelectual brasileira posteriores a 1950 (Cf. itens II e III) de modo a contribuir exponencialmente com a formação de um tipo de pensamento crítico radical no país, hoje quase em extinção; ao mesmo tempo introduziu pioneiramente a obra de Adorno e de Walter Benjamin na vida intelectual brasileira, fato que favoreceu enormemente o estabelecimento local de uma tradição de estudos dialéticos. Elaborou também ensaios de alta densidade dialética que muito contribuíram para desprovincianizar o pensamento crítico local elevando-o a patamar superior: aliás, seguramente Schwarz é um dos mais eminentes representantes contemporâneos tanto no Brasil quanto no exterior desta sorte de análise. Sua recepção da obra adorniana não resultou – conforme já assinalado – de mero capricho pessoal ou do “caso da atualização bibliográfica”: ela ocorreu porque, para ele, a concepção dialética do filósofo alemão de alguma maneira ajudava a responder ou a iluminar – devido a certas “afinidades eletivas” – as questões ou os vários aspectos suscitados pelo projeto nacional-desenvolvimentista, a cujas aspirações e perspectivas a obra de Schwarz repercutiu em larga medida. Esta iluminação, contudo, não brotou da mera aplicação das concepções adornianas à experiência social brasileira visto que, com frequência, a experiência da especificidade local mostrou os limites dos conceitos elaborados pelo filósofo alemão, exigindo interpretações novas ou originais.

Sua análise da obra de Machado de Assis não tem similar no país: mobilizando um pensamento dialético original, cunhado tanto pela assimilação crítica da revisão da dialética verificada em todo os lugares após 1950 – incluindo a praticada no âmbito do Seminário de Marx ou na obra de Candido sobre a formação da literatura brasileira – quanto pela adesão refletida ao universo da dialética negativa delineada por Adorno, situa a obra de Machado de modo inusitado – plantada no terreno das desigualdades internacionais, para dizer com precisão. Para situar melhor o significado dessa empreitada: por meio da mobilização de visão dialética que busca juntar o que a realidade teima em separar – procedimento original de longo alcance – Schwarz confronta incessantemente a cena nacional – suscitada pelo romance brasileiro – com a internacional. Semelhante confronto destaca a especificidade do país, a qual desponta como implicando determinado conjunto de anomalias – vistas do ângulo dos países hegemônicos – originárias, por assim dizer, da refuncionalização moderna, propriamente pós-colonial, da herança colonial; especificidade que nada tem de exótica ou arcaica, já que determinada pelo movimento presente do capital globalmente encarado.

A visão dialética, nesse caso, ilumina tanto as forças internas de sustentação da cena local – configuradas de modo a reproduzir os privilégios ou prerrogativas desfrutadas pelos proprietários – quanto as referentes ao plano externo, já que estas, por necessidade da lógica internacional do capital, exigia o apoio da condição dos proprietários locais. Consequentemente, em semelhante análise – propriamente dialética, como se vê – o proprietário brasileiro – quem diria – desponta como “sócio do condomínio pós-colonial”: desponta também como participante ativo do vasto sistema de dominação internacionalmente engendrado pela lógica do capital ou, se se quiser, pelo imperialismo. Visão com amplas consequências, além de esclarecer a articulação detalhada entre os países metropolitanos e as ex-colônias, ou, em termos atuais, entre os periféricos e os hegemônicos. A análise, assim configurada, tanto esclarece a condição do país periférico – fazendo ver suas diferenças em relação ao padrão dito civilizado, europeu, relacionado com as antigas metrópoles – quanto ilumina também a condição destes, que despontam então de modo questionável, já que participantes ativos do mecanismo gerador da condição objetiva das ex-colônias. Nesse sentido, o referido confronto tanto estabelece a crítica radical do país periférico (ou ex-colônia) quanto a crítica dos países ditos civilizados, que aparecem então por meio de ótica desabonadora: nessa perspectiva, também os valores e noções provenientes dessa sorte de país aparecem então como contra-

ditórias, como não cumprindo o que alardeiam – caso da ideia de progresso ou mesmo de desenvolvimento, entre tantas outras. A análise efetuada por Schwarz desemboca pois em uma teoria crítica do capitalismo como um todo: uma teoria crítica em ação, portanto. Sua capacidade explicativa é ampla, de contundente atualidade.

Além disso, mas não menos importante, é o modo como se apropria da concepção de forma literária originalmente cunhada por Antonio Candido: radicalizando-a, dela extrai consequências notáveis e de vastas implicações – inclusive reformulando a noção de realismo cara à tradição estética do marxismo. De sua obra também resulta visão questionadora da tradição da crítica literária, em especial a brasileira, que desemboca na elaboração de vasto programa de renovação dos estudos literários no país. Estudos que, suprindo a insuficiência do pensamento sociológico local, deveriam examinar as relações sociais implícitas em cada obra, coisa até então aqui não levada a cabo. Enfim, com estudos dessa ordem Schwarz pretenderia desvendar aspectos do país até hoje obscuros: esclarecer a posição social da prosa de cada romance para tanto muito contribuiria, por exemplo.

Sua obra também empreende crítica severa do subdesenvolvimento, entendido como produzido pela própria dinâmica do capitalismo – aspecto que o coloca parcialmente em terreno próximo à Teoria da Dependência, que conheceu formidável prestígio nas décadas de 1960 e 70. Ao mesmo tempo, aspirou à transformação do país em nação moderna, com vigência plena de direitos e de cidadania, inserida na ordem capitalista em patamar semelhante ao dos países desenvolvidos – aspiração hoje arruinada, dada sua análise da vigência de nova lógica global unificada promotora da desintegração nas regiões periféricas ou “pós-catastróficas”. A teoria crítica de Roberto Schwarz não arrefeceu: continua a oferecer interpretação radical do presente global.

REFERÊNCIAS

- BOSI, Alfredo (1970): *Ideologia e contra-ideologia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CANDIDO, Antonio (1970): “Dialética da malandragem”, *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros* 8, São Paulo: 67-89.
- CANDIDO, Antonio (1975): *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*, 5ª edição, Belo Horizonte: Ed Itatiaia, São Paulo, Ed Universidade de São Paulo.
- CANDIDO, Antonio (2023): “De cortiço em cortiço”, *O discurso e a cidade*. São Paulo: Editora Todavia.
- BUARQUE, Francisco (1990): *Estorvo*. São Paulo: Ed Companhia das Letras.

- BIANCHI, Sérgio (2000): *Cronicamente inviável*. (filme).
- FRANCO, Renato & CARVALHO, Debora C. (2021): “Teoria crítica e neoliberalismo no Brasil”, *Constelaciones. Revista de Teoria Crítica*, Vol. 13: 261-285.
- SCHWARZ, Roberto (1977): *Ao vencedor, as batatas*. São Paulo, Ed Livraria Duas Cidades.
- SCHWARZ, Roberto (1987a): “Complexo, moderno, nacional e negativo”, in *Que horas são?* São Paulo, Companhia das letras.
- SCHWARZ, Roberto (1987b): “Duas notas sobre Machado de Assis”, in: *Que horas são?* São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1987c): “Pressupostos, salvo engano, da dialética da malandragem”, in *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1990): *Machado de Assis: um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo, Ed Livraria Duas Cidades.
- SCHWARZ, Roberto (1999b): “Um seminário de Marx”, in: *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999d): “Conversa sobre duas meninas”, in *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999e): “Um mestre na periferia do capitalismo”- Entrevista, in *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999f): “A nota específica”, in *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999g): “Um romance de Chico Buarque”, in *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999h): “Fim de século”, in *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999i): “Nunca fomos tão engajados”, in *Sequências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (2012a): “Sobre Adorno” - Entrevista, in *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (2012b): “A viravolta machadiana”, in *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (2012c) “Na periferia do capitalismo”, in *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (2012e): “Agregados antigos e modernos”, in *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (2012d): “Por que ideias fora do lugar?”, in *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro, ed Paz e Terra, 1991.

ROBERTO SCHWARZ: SOBRE CINEMA E SOCIEDADE

Roberto Schwarz: On Cinema and Society

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ*

alexfvaz@uol.com.br

Data de recepção: 04 de julho de 2023

Data de aceitação: 21 de novembro de 2023

RESUMO

O texto se dedica à crítica cinematográfica de Roberto Schwarz, especialmente àquela que se refere a filmes brasileiros. Considera ainda a presença do cinema como recurso analítico em sua obra. *Os fuzis*, de Ruy Guerra, e *Cabra marcado para morrer*, de Eduardo Coutinho, são as duas peças principais analisadas por Schwarz, coincidindo com o início e o fim da ditadura civil-militar brasileira. A interpretação de Schwarz observa a dialética interna de cada obra e sua força expressiva da forma social. Além disso, é considerada a presença do Cinema Novo em seus comentários e análises. As conclusões apontam para a força do cinema como corolário da técnica que supõe, então, construções estéticas e afetos políticos à sua altura. Apontam também para os problemas que isso carrega.

Palavras-chave: cinema brasileiro, crítica dialética, Roberto Schwarz, teoria crítica.

ABSTRACT

This paper aims to elucidate Roberto Schwarz's cinematic criticism, especially that refers to Brazilian films. It also considers the presence of cinema as an analytical approach in his Oeuvre. *Os fuzis*, by Ruy Guerra, and *Cabra marcado para morrer*, by Eduardo Coutinho, are the two main pieces analyzed by Schwarz, coinciding with the beginning and end of the Brazilian civil-military dictatorship. Schwarz's interpretation observes the internal dialectic of each film and their expressive force as social form. In addition, it considers the presence of Cinema Novo in his comments and analysis. The conclusions point to the strength of cinema as a corollary of the technique that supposes equivalent aesthetic constructions and political affections. They also point to the problems this carries.

* Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Keywords: brazilian Cinema, dialectical criticism, Roberto Schwarz, critical theory.

I

Em texto em homenagem a Roberto Schwarz, a Zulmira Ribeiro Tavares (2007), sobre cujo trabalho ele mesmo escrevera (Schwarz, 1987a), começa lembrando das primeiras vezes em que ouvira falar daquele que se tornaria o grande crítico literário e, de certa maneira, o mais representativo dos intelectuais brasileiros a desenvolver uma teoria crítica da sociedade. A notícia teria chegado à poeta e romancista entre o final dos anos 1950 e o início da década seguinte, quando o sociólogo formado pela Universidade de São Paulo, e que cursara o mestrado nos Estados Unidos da América, já não era apenas jovem interessado em literatura e na tradição dialética, mas alguém que se ocupava de pensar sobre o Brasil nas bifurcações históricas que se apresentavam.

Tratava-se, no entanto, de um país que, segundo suas próprias palavras cheias de ironia, escritas anos depois (Schwarz, 2008a), estava encontrando seu destino. O Brasil entrava, em 1964, na noite escura da ditadura civil-militar, mas o clima, como sintetizaria em seu *Cultura e política, 1964-1968* (Schwarz, 2008b) ainda era de relativa liberdade de expressão. Ele ainda não se exilara, o que aconteceria apenas em 1969 – momento no qual, segundo narra Zulmira, ele não mais seria visto nas cercanias do Cine Majestic, na área central da capital paulista –, logo depois que a brutalidade do regime se acentuou, uma vez legalizadas as ilegalidades pelos generais, com a instituição do Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968.

A primeira informação sobre Schwarz que chegou à escritora não foi, no entanto, sobre um texto de crítica literária ou mesmo, como aconteceria tantas vezes em anos posteriores, de comentário ou análise à quente sobre a situação cultural e política brasileira. Mas, sim, de um artigo publicado no caderno de cultura do jornal *O Estado de São Paulo*, o *Suplemento Literário*, com o qual o crítico vinha colaborando depois de um convite de Antonio Candido, sobre cinema. Mais especificamente, a respeito de um filme dos mais conhecidos e importantes de Federico Fellini, *Oito e meio* (Schwarz, 1981). O longa-metragem é de 1963, o que aproxima a experiência cinéfila ao início do período de exceção.

O artigo de *Feuilleton* é de uma densidade da qual nos desacostumamos na grande imprensa, e trafega na contramão da fortuna crítica de *Oito e meio*. O olhar surpreendente, cheio de ideias e enraizado na relação entre vida social e forma estética aparece no escrito que completa 60 anos, bem como no restante da crítica bissexta, mas nada desimportante, que Schwarz dedica ao cinema. Da primeira vez em que o tema ganha centralidade, para falar do que expressa o filme de Fellini, até chegar à última, sobre o documentário *Cabra marcado para morrer*, de Eduardo Coutinho (Schwarz, 1987b) é do capitalismo em seu desenvolvimento que se trata, processo no qual o Brasil ocupava e ocupa, do jeito que é possível, o lugar que lhe foi designado. Da periferia para o centro e em seu retorno, a crítica também encontrou um dos mais importantes filmes do Cinema Novo, *Os fuzis* (1964), de Ruy Guerra, considerado por Schwarz (2008c) uma obra-prima.

É à crítica cinematográfica de Roberto Schwarz que este texto se dedica. Começa com um comentário sobre o lugar que o cinema ocupa em sua reflexão mais geral sobre a cultura brasileira e seus impasses, principalmente a dos anos 1960 e 1970, para em seguida observar as investidas que ele realiza sobre obras citadas do parágrafo anterior, em especial, as duas realizadas no Brasil. Nesse movimento, são também consideradas as menções feitas a críticos contumazes e estudiosos do cinema nacional e internacional, como Gilda de Mello e Souza, a quem Schwarz devota grande admiração.

Os fuzis e *Cabra marcado para morrer* podem ser vistos, sem prejuízo para suas particularidades, que são muitas, como abertura e fim de um ciclo, que é o da ditadura mais recente vivida no país. Isso não se deve à coincidência das datas de lançamento das duas obras, 1964 e 1984, que é, no entanto, notável, mas ao conteúdo formal de cada uma delas, além das temáticas que lhes servem de suporte: militares de baixa patente, com seus fuzis destravados e à beira do descontrole frente à massa de famintos; documentário sobre uma ficção que deveria retratar o conflito pela terra e a morte de uma liderança camponesa, mas que, flagrado pelo golpe de 1964, restou inacabado.

Entre um filme e outro aconteceu muita coisa no Brasil, momentos que, especialmente quando se radicaram no encontro entre cultura e política, Schwarz foi mestre em interpretar. O que ele escreveu sobre cinema, ou quando essa forma artística foi veículo mais imediato para a análise sobre outro tema, são reflexões sobre a sociedade brasileira em seu movimento de protagonismo periférico, por assim dizer, na ordem capitalista.

II

Não são incomuns as menções ao cinema na obra de Roberto Schwarz. De maneira geral, é na forma de ligeiras e pertinentes menções que ele aparece em sua ensaística ou nos comentários mais breves. Sem ser um tema tópico privilegiado em seu trabalho, os filmes surgem em muitos momentos em que se debruça sobre os anos 1960, quando o Cinema Novo é evocado como um dos pilares da cultura de esquerda que, ao lado do Tropicalismo de Caetano Veloso e Gilberto Gil, do Teatro de Augusto Boal e de José Celso Martinez Correa, da Pedagogia Libertadora de Paulo Freire, será apenas em parte cessado nos primeiros anos da ditadura instalada em 1964. Em suas palavras,

“O símbolo desta salada está nas grandes festas de então, registradas por Glauber Rocha em *Terra em transe*, onde fraternizavam as mulheres do grande capital, o samba, o grande capital ele mesmo, a diplomacia dos países socialistas, os militares progressistas, católicos e padres de esquerda, intelectuais do Partido, poetas torrenciais, patriotas em geral, uns em traje de rigor, outros em *blue jeans*”. (Schwarz, 2008b: 76).

O paradoxo da existência de um movimento cultural crítico na forma e nas ideias – hegemônico pelo menos até certo ponto, já que o país é formado por massas de excluídos que nada acompanham do assunto – no seio de uma sociedade reacionária que clamou pelo golpe justamente para que os impulsos de esquerda dos anos anteriores não se materializassem na sociedade – e, sobretudo, que não rompessem com a ordem vigente –, é tema do conhecido ensaio *Cultura e política, 1964-1969* (Schwarz, 2008b).

O texto foi redigido nos primeiros tempos do exílio ao qual Schwarz se viu obrigado, dada a extensão da perseguição que se abatia sobre todo oponente do regime militar, em especial, depois de sindicalistas, membros dos partidos políticos proscritos e integrantes e simpatizantes da luta armada, os críticos de esquerda. Schwarz se encaixava na última, mas também na penúltima das categorias. Sua primeira publicação foi em 1970, em versão francesa, na revista *Les Temps modernes*. A importante publicação foi fundada por Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty em 1944, e se manteve ativa até 2018, ano da morte de seu último editor, Claude Lanzmann, ele mesmo escritor e grande cineasta, realizador, entre outros, do documentário *Shoah* (1985).

No Brasil, o governo de exceção diminuía ainda mais o espaço democrático desde dezembro de 1968, quando outorgara o Ato Institucional número 5, emenda que alterava grande parte da Carta Constitucional, suspendendo as garantias individuais. Os militares acompanhavam com atenção os movimentos dos exilados no exterior, o que incluía o que escreviam os intelectuais. Nesse contexto, o ensaio foi traduzido ao português a mando do aparato policial brasileiro, especificamente do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), em cujo arquivo foi encontrado pelo pesquisador Marcelo Lotufo. O tradutor não omitiu as dificuldades da empreitada. Acompanhava a versão brasileira um documento que o classificava como exemplo de “Técnica para agitar os meios estudantis através de teatro, cinema, literatura, rádio e TV”, e que termina com uma advertência: “Ora, ninguém acreditará que o autor Roberto Schwarz possa ser catalogado como insensato, isto até ler sua prosa que, de insensata tem pouca coisa. Pelo contrário”¹.

Como já sugerido, as anotações sobre o Cinema Novo têm o papel de encontrar sentido no movimento que Glauber Rocha, Nelson Pereira dos Santos, Ruy Guerra e Joaquim Pedro de Andrade, entre outros realizadores, compuseram no interior de um impulso estético correspondente ao desenvolvimentismo então em voga, com vistas também à sua superação, e compartilhado por outras formas artísticas. Fazendo eco com iniciativas que simultaneamente se colocavam, como a *Nouvelle Vague* na França e o *Neues Kino*, na Alemanha, o cinemanovismo colocou ao mundo a proposta, muito zelosa de si mesma, de uma estética do terceiro mundo que era, na opinião de Schwarz (1987c, 128), “mística” e “herdeira retrógrada do nacionalismo”. Afinal, diz ele,

“Em estética como em política o terceiro mundo é parte orgânica da cena contemporânea. Sua presença é a prova viva do caráter iníquo que tomou a organização mundial da produção e da vida. E o próprio encanto que o atraso possa ter para quem não sofre dele é outra forma de insatisfação que tomou o progresso, formas entretanto a que o terceiro mundo aspira e para as quais não se veem alternativas. Enfim, um quadro difícilimo, que não se compreenderá nem resolverá com mitos”. (Schwarz, 1987c: 128).

É no quadro dessa dificuldade apontada por Schwarz, talvez, que em *Cultura e política*, 1964-1969, a presença do Cinema Novo, especialmente de Glauber Rocha, seja menor do que, por exemplo, os comentários sobre o notável trabalho -do educador Paulo Freire. Glauber já era então um diretor conhecido em várias partes do

¹ O texto da censura pode ser encontrado em Schwarz (2019).

mundo, depois do sucesso de *Terra em Transe*, de 1967, e de *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, de 1969, que sob o título internacional de *Antonio das Mortes*, influenciou cineastas no nível de Martín Scorsese². Fora ele também um dos principais arquitetos e anunciadores da ideia de uma estética terceiro-mundista, como mostram, entre outros, seus *Roteiros do Terceiro Mundo* (Rocha, 1985).

Terra em Transe, no entanto, e embora não tenha sido matéria de análise específica por parte de Schwarz, aparece como obra paradigmática – e não apenas exemplar – da experiência histórica dos anos 1960. Em seu comentário memorialístico sobre o Seminário Marx, desenvolvido por professores e alunos adiantados da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo desde o fim da década de cinquenta, Schwarz (1999) encontra na figura de Paulo Martins, o intelectual e poeta que vive as contradições (que não são só suas, mas da experiência histórica) entre a revolução e a conciliação de classes, entre o populismo e a resignação, um modelo expressivo do que se vivia:

“Tratava-se de um empenho formador, coletivo, patriótico sem patriotada, convergente com o ânimo progressista do país, de que entretanto se distinguia por não viver em contato com o mundo dos negócios nem com as vantagens do oficialismo. Daí uma certa atmosfera provinciana, séria, simpaticamente pequeno-burguesa, bem mais adiantada aliás que o clima de corte que marcava a inteligência encostada no desenvolvimentismo governamental (ver *Terra em transe*, de Glauber Rocha). Por outro lado, vinha também daí a consequência nas ideias, já que estas corriam num mundo à parte, que pouco sofria o confronto das correlações de força reais, pelas quais tínhamos franca antipatia”. (89).

O recurso a *Terra em Transe* retorna ao Schwarz comentar a crítica da Professora Gilda de Mello e Souza e o livro de memórias do Tropicalismo, *Verdade Tropical*, escrito pelo compositor e cantor Caetano Veloso (1997). No primeiro caso, Schwarz (2012a) destaca a potência do pensamento e da análise desprovincianizada de Dona Gilda – forma como ele e boa parte dos contemporâneos e sucedâneos se refere à grande intelectual –, ao colocar “em grandes linhas mundiais o filme recém-saído de um rapazinho” (190) – Glauber contava com 28 anos por ocasião do lançamento da obra. O movimento de Mello e Souza é o da compreensão do trabalho do cineasta brasileiro, mirando-o como parte de um movimento estético cujas

² Vale conferir dois depoimentos de Scorsese:

<https://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ulr90u63439.shtml>;

<https://www.youtube.com/watch?v=qHoqvvdQqkg>

raízes estão na Europa quinhentista, encontrando, no entanto, a América Latina contemporânea, da qual o Brasil é parte irrenunciável.

No longo ensaio que dedica a Caetano, uma década e meia depois do lançamento do livro, em meio a francos elogios à força da escrita e à capacidade analítica, Schwarz (2012b) problematiza a relação entre Tropicalismo e pensamento de esquerda, tão criticado pelo autor do livro, mas sem o devido reconhecimento de que fora ele o solo no qual o movimento estético se vira gerar e no interior do qual se pronunciara. Decisiva para Caetano teria sido, como se lê em *Verdade Tropical*, a já citada cena em que Paulo Martins refere-se de forma violenta e desgovernada ao povo. Onde o autor vê a decretação do fim das esperanças revolucionárias e a abertura para novas tarefas e desafios, Schwarz identifica a cisão dialética entre a figura complexa do intelectual na política e os anseios de emancipação popular³.

“As consequências estéticas tiradas por Caetano, que fizeram dele uma figura incontornável, custaram a aparecer. Conforme explica ele mesmo, o catalisador foi uma passagem crucial de Terra em transe, o grande filme de Glauber Rocha que lida com o confronto de 64 e com o papel dos intelectuais na ocasião. O protagonista, Paulo Martins, é um poeta e jornalista originário da oligarquia, agora convertido à revolução social e aliado ao Partido Comunista e ao populismo de esquerda. Exasperado pela duplicidade dos líderes populistas, e também pela passividade pré-política da massa popular, que não é capaz de confrontar os dirigentes que a enganam, Paulo Martins tem uma recaída na truculência oligárquica (verdade que com propósito brechtiano, de distanciamento e provocação). Tapando com a mão a boca de um líder sindical, que o trata de doutor, ele se dirige diretamente ao público: ‘Estão vendo quem é o povo? Um analfabeto, um imbecil, um despolitizado!’. Meio sádico, meio autoflagelador, o episódio sublinha entre outras coisas a dubiedade do intelectual que se engaja na causa popular ao mesmo tempo que mantém as avaliações conservadoras – raramente explicitadas como aqui – a respeito do povo. Ditada pela evidência de que não haveria revolução, a desqualificação dos trabalhadores é um desabafo histórico, que no passo seguinte leva à aventura da luta armada sem apoio social. Do ponto de vista da esquerda, a cena – uma invenção artística de primeira força – era um compêndio de sacrilégios, fazendo uma espécie de chacota dolorosa das certezas

³ A crítica de Schwarz, malgrado os elogios em profusão que dedica a Caetano, gerou uma réplica dura por parte deste (entrevista dele a Paulo Werneck, 15/04/2012), frente à qual a tréplica, embora discordante, foi bastante apaziguadora (entrevista de Schwarz a Flávio Moura, 22/04/2012).

ideológicas do período. Os trabalhadores estavam longe de ser revolucionários, a sua relação com os dirigentes pautava-se pelo paternalismo, os políticos populistas se acertavam com o campo adversário, a distância entre as teses marxistas e a realidade social era desanimadora, e os intelectuais confundiam as razões da revolução política e as urgências da realização pessoal. Nem por isso se atenuavam as feições grotescas das camadas dirigentes e da dominação de classe, que continuavam em pé, esplendidamente acentuadas. A revolução não se tornara supérflua, muito pelo contrário: encontrava-se num beco histórico e não dera o necessário passo à frente. A nota geral era de desespero (Schwarz, 2012b: 76-77). Se no ensaio de 1970 (Schwarz, 2008b), *Terra em Transe* não encontra o destaque que talvez merecesse, 32 anos depois, à guisa da crítica contundente ao Tropicalismo em sua dimensão propriamente política, o filme alcança protagonismo na reflexão e no texto de Schwarz, posição que é, ao mesmo tempo que exata, inequívoca.

Ao elogiar o Movimento de Cultura Popular (MCP), de Pernambuco, Schwarz adverte, mesmo ponderando-as em seu reformismo humanista, para a força das ideias e práticas de Paulo Freire, que logo após o golpe de 1964 passaria a ser considerado um dos mais perigosos dos inimigos pelo regime militar. Que nos últimos dez anos, no interior da sociedade e da disputa política no Brasil, forças de extrema-direita tenha escolhido o educador pernambucano para inimigo do povo, não deixa de esclarecer a força, talvez mais simbólica que real, que o movimento pela alfabetização crítica alcançou. Schwarz (2008b) não deixa dúvidas:

“A começar pelo método Paulo Freire, de alfabetização de adultos, que foi desenvolvido nesta oportunidade. Este método, muito bem-sucedido na prática, não concebe a leitura como uma técnica indiferente, mas como força no jogo da dominação social. Em consequência, procura acoplar o acesso do camponês à palavra escrita com a consciência de sua situação política. Os professores, que eram estudantes, iam às comunidades rurais, e a partir da experiência viva dos moradores alinhavam assuntos e palavras-chave – “palavras geradoras” na terminologia de Paulo Freire – que serviriam simultaneamente para discussão e alfabetização. Em lugar de aprender humilhado, aos trinta anos de idade, que o vovô vê a uva, o trabalhador rural entrava, de um mesmo passo, no mundo das letras e no dos sindicatos, da constituição, da reforma agrária, em suma, dos seus interesses históricos. Nem o professor, nesta situação, é um profissional burguês que ensina simplesmente o que aprendeu, nem a leitura é um procedi-

mento que qualifique simplesmente para uma nova profissão, nem as palavras e muito menos os alunos são simplesmente o que são. Cada um destes elementos é transformado no interior do método, em que de fato pulsa um momento da revolução contemporânea: a noção de que a miséria e seu cimento, o analfabetismo, não são acidentes ou resíduo, mas parte integrada no movimento rotineiro da dominação do capital. Assim, a conquista política da escrita rompia os quadros destinados ao estudo, à transmissão do saber e à consolidação da ordem vigente”. (80-81).

Poucos anos antes de *Cultura e política, 1964-1969*, Schwarz publicou um tão breve quanto instigante artigo sobre o Cinema Novo, mas sem dar atenção a Glauber Rocha que, aliás, comparece no texto para, junto com Nelson Pereira dos Santos, ser, sem que se lhe tire valor, criticado. Os então recentes trabalhos de ambos, respectivamente *Deus e o Diabo na Terra do Sol* e *Vidas Secas*, haviam sido indicados pelo governo brasileiro para representar o país no Festival de Cannes de 1964. Para Schwarz (2008c), no entanto, a grande obra do momento não era uma, tampouco outra, mas *Os fuzis*, de Ruy Guerra. De certa forma, é nele que encontra um correspondente estético ao esforço educacional de Paulo Freire.

III

Na filmografia de Ruy Guerra, *Os Fuzis* sucede *Os cafajestes* (1962), sua estreia na direção de longa-metragem. Esse trabalho inaugural procura a expressão do vazio existencial e da perversidade masculina, e foi nele que se pôde ver o primeiro nu frontal (feminino, embora fosse desnecessário dizer) do cinema nacional, em cena antológica numa praia deserta – com enquadramento perfeito em longo travelling e mise-en-scène impecáveis – protagonizada por Norma Bengel e Jardel Filho. Cinco anos depois de realizar a obra comentada – e louvada – por Schwarz, o cineasta moçambicano de duradoura e engajada trajetória, lança *Tendres Chausseurs*, no qual a praia outa vez é cenário para angústia, desta vez, de uma família. Entre um e outro, *Os fuzis* se realiza longe do mar, no miserável, violento e excluído Sertão nordestino.

Em *Os fuzis*, um destacamento do Exército Brasileiro se desloca até uma cidade do interior nordestino. Seu papel é lá evitar que a população local, muito pobre, passiva e triste, ataque um armazém no qual abundam mantimentos que, no entanto, devem ser transportados para longe dali. O contraste entre os habitantes locais

- desprovidos de tudo e em posse de nada – e os de fora – técnicos perversos que manejam armas e palavras de forma violenta e pueril – não poderia ser maior. Entre eles há um elo, ainda que precário. Sem chegar a ser uma pessoa do local, o motorista de um caminhão é um ex-soldado que, embora fale a mesma língua que os militares – ou, por outra, que diga palavras, ao menos – não consegue se comunicar. Pelo povo fala, com voz rouca e determinada, um velho cego. Como um Tiréias mergulhado na pobreza – que menos do que prever o futuro, evoca-o por uma salvação – ele roga por um boi tornado santo, sem deixar de lembrá-lo que, na falta do milagre, é ele mesmo que se tornará a carne a ser partilhada. O clima de tensão que se agrava com os planos cinematográficos lentos e às vezes sem vozes, bem como pela montagem seca, cresce e tem que repercutir para algum dos polos. Como se pode esperar, deriva para o lado mais fraco do desequilíbrio estrutural.

É nessa tensão que se coloca a crítica de Schwarz e é nela que reina sua novidade, não apenas e relação a *Os fuzis*, mas no que diz respeito ao cinema e à arte em tempos difíceis, como aqueles então vividos no Brasil. Se ainda vale o que uma vez Walter Benjamin (2013) afirmou em um ensaio experimental, que seria o caso de, em oposição à estetização da política, politizar a arte, então o crítico tem razão. É a estrutura formal do filme que habilita o filme a estar à altura das exigências do tempo, elas mesmas emprenhadas do próprio cinema como arte industrial. O texto é então, sobre uma obra, mas também a respeito do potencial do cinema como arte revolucionária.

Publicado originalmente na Revista Civilização Brasileira, importante veículo de resistência intelectual à ditadura, em 1966, *O cinema e os fuzis* abre com um libelo ao cinema em sua potência formal, mas, antes disso, tecnológica: a tela nos aproxima do mundo, mas nos defende de seus perigos, afinal, o que nos ameaça é, finalmente, apenas luz que, uma vez apagada, cessa em sua força. Eis nosso domínio técnico sobre o que é mostrado, nosso senhorio sobre a natureza. Mas haveria algo mais, certa empatia que não afasta, mas aproxima, gerando identidade pela compaixão que o sofrimento na tela apresenta. Seria o que acontece quando nela vemos os excluídos, disparando nosso humanismo e nossa solidariedade. Seria o caso dos filmes de Glauber e Nelson, *Deus e O Diabo na Terra do Sol* e *Vidas Secas*, sobre o sofrimento do nordestino no Sertão, capazes de capturar nossa sensibilidade moral.

“Mesmo grandes fitas de intenção cortante, como Deus e o diabo e Vidas secas, têm falhas neste ponto – causando, me parece, uma ponta de mal-estar. Estética

e politicamente a compaixão é uma resposta anacrônica; quem o diz são os próprios elementos de que o cinema se faz: máquina, laboratório e financiamento não se compadecem, transformam. É preciso encontrar sentimentos à altura do cinema, do estágio técnico de que ele é sinal”. (Schwarz, 2008c: 30).

Mas isso é insuficiente e não está à altura das possibilidades do presente, do qual o próprio cinema é testemunha, diz Schwarz. O ponto nodal não estaria na simpatia com os flagelados, mas na identificação, mesmo que indesejada, com os soldados. São eles que têm voz e força, projeto e protagonismo, mesmo que tortuosos e mesquinhos. Do outro lado, o povo que deve ser contido para que o armazém não seja saqueado é silencioso e frágil, vive para o agora e quase nem chega a ser coadjuvante. O grande mérito do filme de Ruy Guerra estaria nesse contraste, que não é apenas temático, mas narrativo.

Schwarz argumenta que é como se houvesse dois filmes em um, correndo paralelos um ao outro: o primeiro de ficção, no qual há diálogos e complexidade entre o grupo de soldados, com um enredo a que obedecem como contingência histórica – são de baixa patente, pertencem aos extratos sociais dependentes na cidade, mas no Sertão têm as armas, o poder e a raiz urbana, o que lhes faz ter complexidade, angústia, sadismo, o que for; o segundo, ao contrário, seria como um documentário que mostra os miseráveis em sua apatia e sujeição, deslocados da história porque incapazes de com ela se relacionar.

“Desde o início, n'Os *fuzis*, miséria e civilização técnica estão consteladas. A primeira é lerda, cheia de despropósito, um agregado de gente indefesa, desqualificada pela mobilidade espiritual e real – os caminhões – da segunda. Embora a miséria apareça muito e com força, as suas razões não contam; está em relação, e tem sinal negativo. Ao mostrá-la de fora e de frente, o filme se recusa a ver nela mais que anacronismo e inadequação. Essa distância é o contrário da filantropia: aquém da transformação não há humanidade possível; ou, da perspectiva da trama: aquém da transformação não há diferença que importe. A massa dos miseráveis fermenta, mas não explode”. (Schwarz, 2008c: 31).

Não gostamos das personagens do primeiro filme, mas eles nos representam na urbanidade que carregam, diz Schwarz (2008c), ao mesmo tempo em que nos solidarizamos com as do segundo, mas permanecemos alheios a elas, mesmo que solidários a seu sofrimento. Não é no juízo moral, mas no incômodo com a identificação com os soldados que se torna possível a politização e, com ela, a mobilização do espectador. Não será onde há fome, seca e sede, despolitização e atraso, que

algo acontecerá. É sob as condições materiais mais avançadas, à qual, como escrito acima, o cinema corresponde, que algo poderá ocorrer. É do conflito dos soldados com sua própria realidade, como mostra o filme, ao se concentrar nas escaramuças entre eles, das suas dúvidas, resignações e acertos, que o potencial de transformação se alimenta.

“Nestas figuras importa mesmo o que não passe de intenção; a má vontade dos soldados, por exemplo, faz ver soluções alternativas para o conflito final. Noutras palavras, onde há transformação de destinos conta tudo, e há enredo. – Abriu-se um campo de liberdade, em que nos sentimos em casa. A natureza da imagem se transformou. Há psicologia em cada rosto; há senso de justiça e injustiça, destinos individuais e compreensíveis. Os soldados são como nós. Mais, são os nossos emissários no local, e gostemos ou não, a sua prática é a realização de nossa política. É nela que estamos em jogo, muito mais que no sofrimento e na crendice dos flagelados”. (Schwarz, 2008c: 32).

O conflito de classes está em suspensão, já que entre militares inseguros e povo calado a diferença é de quantidade, não de qualidade. A contradição vai, então, para o plano moral, diz Schwarz, e fica restrita aos cidadãos, não sendo franqueada aos habitantes do lugar, que seguem como que excluídos do enredo. O conflito moral se dá entre uns e outros soldados, interessados em mostrar algum poder sobre os que estão ali para escutar as explicações a respeito do funcionamento das armas, ou para ter seus corpos pilhados, seja na canalhice sexual, seja no tiro que mata, antes negligente que acidental. Com isso, Ruy Guerra mostraria o movimento do conflito, mas também sua insuficiência, ao fazê-lo permanecer no campo moral, sem evoluir para as vias de fato, a contradição de classes para a qual falta o polo opositor.

“Refratada no grupo dos soldados, a questão real, da propriedade, acaba por reduzir-se a um conflito psicológico. O embate das consciências, que tem movimento próprio, se esboça e acirra por várias vezes, e vai ao cabo no tiroteio final. Deflagrou-se uma dialética parcial, moral apenas, de medo, vergonha e fúria, restrita ao campo dos militares, ainda que devida à presença dos retirantes. Trata-se de uma dialética inócua, por sangrenta que seja a luta, pois não empolga a massa faminta, que seria o seu sujeito verdadeiro”. (Schwarz, 2008c: 35).

O boi sagrado que fora ameaçado pelo vidente, finalmente se transforma em carne para os desesperados, já descrentes de que ele teria serventia para atrair chuva ou alimento.

“No filme de enredo, que é de nosso mundo, presenciamos a opressão e o seu custo moral; o close-up é da má-fé. No filme da miséria, pressentimos a conflagração e a sua afinidade com a lucidez. O close-up é abstruso, e não fosse assim seria terrível. No "defeito" desta construção, cujos elementos não se misturam, está fixada uma fatalidade histórica: o nosso Ocidente civilizado entrevê com medo, e horror de si mesmo, o eventual acesso dos esbulhados à razão”. (Schwarz, 2008c: 36).

Não deixa de chamar a atenção que o filme que dá seguimento a *Os fuzis*, *A queda* (1978), comece com uma sequência em um matadouro, onde o boi já não tem qualquer sentido místico e é pura carne para ser destruída, desbastada em sangue para ser consumida. *A queda* do título não é metafórica, já que a seguir saberemos que um operário da construção despencou de um andaime para uma depressão no solo que é como a antecipação da cova que o espera. Tanto o trabalhador moribundo, quanto o amigo que o consola na hora final foram soldados no Sertão do Nordeste, e lá defenderam um armazém da fúria que poderia ter vindo, mas não veio, de um povo miserável. Não demora para que as imagens de *Os fuzis* se mesquem com o novo filme, e logo somos lembrados de quem são aquelas personagens que agora se instalam, no porão da sala íntima do capitalismo. Coloca-se então o conflito que Schwarz antevira, já não mais moral, mas de classe. A trilogia proposta por Ruy Guerra se completa neste 2023 com *A fúria*.

IV

Cabra marcado para morrer é de Eduardo Coutinho, o mais venerado documentarista brasileiro, lançado em 1985. Trata-se de um filme sobre outro filme, que começara vinte anos antes, mas que teve que ser abandonado com apenas alguns rolos de película rodados. O intuito era tratar ficcionalmente um episódio trágico, o assassinato de um líder camponês no Nordeste brasileiro, em situação de conflito pela terra. Eis uma marca da violenta história brasileira, a disputa pelo pedaço de chão como direito de quem nele trabalha, conferindo-lhe valor social, ou como riqueza acumulada por latifundiários e coronéis com seus exércitos paramilitares formados por jagunços, papel que, aliás, o cangaço desempenhou desde o final do século XIX até as primeiras décadas do seguinte. Chama a atenção o quanto o cinema brasileiro encantou-se com o cangaço, mistificado durante décadas como movimento de resistência ao arbítrio dos donos do Sertão nos estados da Bahia, Sergi-

pe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte. De tal encantamento não escapou Glauber Rocha, ainda que, como poucos, tenha sabido expressar as contradições do movimento, tanto em *Deus e Diabo na Terra do Sol*, quanto em *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*.

O longo percurso da violência que é conteúdo e forma da história do Brasil vitimou em 1962, na Paraíba, João Pedro Teixeira. Com não-atores, Coutinho começou a produzir o filme em que alguns fariam o papel de si mesmos, para traduzir em forma estética aquele crime. O golpe de 1964 ceifou o projeto que deveria intitular-se *Cabra marcado*, e algo dele permaneceu intacto em rolos de filme durante duas décadas, sendo recuperados pelo cineasta no início dos anos 1980. Ele então retorna ao Nordeste e vai em busca dos sobreviventes, companheiros e familiares do líder assassinado, encontrando-os em vidas que procuram a discrição que permitira a sobrevivência. Mostra-lhes as imagens de duas décadas antes e filma suas reações nas quais, como escreve Schwarz (1987b, 71), “de uma forma ou outra aparecem os efeitos da ditadura e a continuidade da vida popular”. É esse o filme que se faz sobre o filme malogrado.

“As cenas em que apreciam e comentam o próprio desempenho – situação sempre privilegiada, que faz intuir o que Walter Benjamin denominava o direito do trabalhador à sua imagem – são esplêndidas”, diz Schwarz (1987b, 74), elogiando um recurso que mostra a arquitetura e os andaimes da obra, elas mesmas matéria cinematográfica. Vinte e cinco anos depois Coutinho repetiria o expediente ao filmar *Peões*, documentário sobre operários metalúrgicos que protagonizaram as greves do final dos anos 1970 na região do ABC, parte mais importante do cinturão operário que envolve a Grande São Paulo. Comandados por Luís Inácio da Silva, o Lula – ele ainda não incorporara o apelido ao nome próprio – os trabalhadores se opuseram de maneira incisiva aos patrões e ao regime de exceção, o que levou a ameaças, perseguição e encarceramento de seus líderes, e à demissão de um bom número de anônimos. No começo dos anos 2000, o cineasta mostra aos protagonistas não os restos do filme ficcional, como em *Cabra marcado para morrer*, mas imagens de televisão e fotografias, o que no fim, dá no mesmo. Em um e outro trabalho, deixa-se o próprio diretor aparecer nas telas em interação com os filmados, conferindo um quê a mais de singela crueza ao resultado.

Os dois filmes brasileiros que merecem textos específicos de Schwarz compõem, como assinalado na introdução deste texto, um ciclo completo, que é justamente o da ditadura. Os fuzis é de 1964, quando o golpe acontece – e foi por pouco, e por

sorte, segundo Ruy Guerra, que ele escapou da censura – enquanto *Cabra marcado para morrer* é de fins de 1984, poucos dias antes de o primeiro civil, depois de mais de duas décadas, ser eleito para a Presidência da República. A escolha não resultou, no entanto, das urnas, mas do voto de parlamentares que então compunham o Congresso Nacional. A história é conhecida: uma vez eleito Tancredo Neves, suas dificuldades de saúde (que o levariam à morte) o fazem ser substituído por José Sarney, que figurava como vice-presidente na chapa de conciliação composta para realizar o que se entendia ser a transição possível para a democracia.

O próprio Sarney, um apoiador do golpe em sua primeira hora e alguém que se manteve como guardião do sistema por décadas, foi assunto de um documentário realizado por Glauber Rocha. Dois anos depois do golpe instaurado no país, ele realizou *Maranhão 66 (posse do governador José Sarney)*, curta-metragem que, como um estudo-piloto para *Terra em Transe*, de um ano depois, coloca em contraste o mandonismo nacional e a exclusão absoluta dos pobres deste país. De forma semelhante ao que Schwarz destaca em *Os fuzis*, *Maranhão 66* contrasta até o absurdo do discurso de posse do novo governador, apresentado no centro da cidade de São Luís, capital do estado, mas também funcionando como off de cenas em que a miséria abunda e nas quais os miseráveis, com uma pequena exceção, não falam, são apenas mostrados. Finda a solenidade – na qual não faltaram o bispo, com suas vestes oficiais, os milionários e outros poderosos locais em trajes formais sob o calor inclemente do Nordeste brasileiro – a resposta do povo é alegórica, tendendo à indiferença frente ao que viu, e de imediato saindo em cortejo entre batuques que soam a carnaval. O mal-estar de quem da poltrona assiste tal espetáculo só aumenta.

“Como tudo que é notável, o interesse de *Cabra marcado para morrer* é difícil de classificar. O filme é uma vitória da fidelidade política, e por isto emociona muito”, escreve Schwarz (1987, 71) na abertura de seu libelo ao filme de Coutinho. A observação lembra de imediato aquela de tantos anos antes, que igualmente abre um texto que tem como assunto o cinema, mas o de Fellini em *Oito e meio*: “É fácil gostar de 8½, e mais difícil dizer por quê. Presa à psicologia de Guido e da criação artística, a discussão tende a perder-se em banalidades sobre a persistência infeliz mas feliz do menino no quarentão” (Schwarz, 1981, 189). Em um e em outro caso, a afirmação inicial vem acompanhada de explicação, no primeiro sobre o filme propriamente dito, no segundo sobre sua discussão. É que o crítico não esconde sua fascinação pelo documentário, expressão daquelas potências que os rearranjos

do capital e do conservadorismo brasileiro fizeram tudo o que podiam para que não chegassem ao ato.

Há sempre um duplo nas análises de Schwarz sobre os filmes que, entre 1963 e 1987, comenta e analisa. Em *Oito e meio* há o filme de Fellini e o de Guido; em *Os Fuzis*, a narrativa ficcional sobre os soldados no vilarejo e a igualmente de ficção, mas que parece documental, sobre os sertanejos; *Cabra marcado para morrer*, por sua vez, é o documento vivo de um filme que não pôde acontecer, uma vez desmanteladas as condições para que se realizasse o longa-metragem, duas décadas antes, sobre a morte do líder camponês. É no choque entre uma e outra parte de cada par dialético, que o crítico nos mostra algo sobre cada uma das obras e, mais que isso, sobre como elas expressam uma ordem social – ou mesmo os vestígios de sua superação.

“Neste ponto o cineasta se parece à sua atriz e figura principal, a militante camponesa que soube desaparecer, sobreviver à repressão, e reaparecer. A emoção aliás nasce deste paralelo: o filme interrompido, que se completa contra ventos e marés, de certa forma coincide com a mulher de fibra que, depois de comer o pão que o diabo amassou, reencontra a família, reassume o nome verdadeiro e reafirma a sua convicção. A constância triunfa sobre a opressão e o esquecimento. Metaforicamente, a heroína enfim reconhecida e o filme enfim realizado restabelecem a continuidade com o movimento popular anterior a 64, e desmentem a eternidade da ditadura, que não será o capítulo final. Ou ainda, o cinema engajado e a luta popular reemergem juntos”. (Schwarz, 1987: 72).

A alquimia política entre o cinema engajado e a luta popular se completa, ainda que como narrativa, porque se trata da retomada do que era fruto da ação dos Centros Populares de Cultura (CPCs) da União Nacional dos Estudantes (UNE), iniciativa do movimento estudantil que em *Cultura e política, 1964-1968*, Schwarz (2008b) destacara como um dos pilares do populismo de esquerda dos anos 1960. Quando Coutinho, em 1981, dezenove anos depois do início daquele projeto, vai em busca das personagens dispersas e clandestinas, ele atualiza o encontro entre a vida intelectual e o cotidiano popular, mas agora, lembra o crítico, sozinho ou quase sozinho, e sem o apoio governamental.

A delicadeza das imagens, feitas sem compromisso com o sentimentalismo burguês, emprestaria ao todo uma força política, já que as imagens, ficcionais, documentam o espírito daquele tempo e, em seu interior, as contradições que lhe dão conteúdo e forma:

“Seu sentido tácito, salvo engano, seria mais ou menos o seguinte: a justiça e a simplicidade da reivindicação popular emprestavam relevância à vida estudantil e à cultura, que por sua vez garantiriam ressonância nacional, admiração e reconhecimento civilizado à luta dos pobres. A complementaridade destas aspirações é objetiva e produziu grandes momentos, que podem ser vistos na parte do filme realizada em 62: a estupenda dignidade dos camponeses, a singeleza trágica na apresentação dos conflitos de classe, o reconhecimento de tipos não-burgueses de beleza etc. São momentos aliás que mostram como é tola, esteticamente, a doutrina anti-engajada atual”. (Schwarz, 1987b: 73).

O resultado da ficção documentada agrada na medida em que pode expressar algo da experiência histórica de então, que passa a ser lida do presente exatamente porque lá atrás eram pessoas atuando ficcionalmente. Com isso anunciar-se-ia algo diverso do que se então vivia, mas possível nos termos de formas de beleza não hegemônicas - “o reconhecimento de tipos não-burgueses de beleza”, escreve Schwarz (1987b, 73) - aparecerem-se sugerem, assim como novas estruturas de sociabilidade:

“Tem sentido, no caso, falar em autor? O filme não é documentário, pois tem atores, mas o seu assunto é a tal ponto o destino deles, que não se pode tampouco dizer que seja ficção. Para um público intelectual, por outro lado, a ficção é que tem interesse documentário: deixa entrever, na seriedade e inteligência dos atores, cujo mundo entretanto é outro, a hipótese de uma arte com fundamento social diverso do nosso. Por fim, o filme mostra quanto os oprimidos podem dar aos intelectuais, e vice-versa (não esqueço as objeções que se podem fazer a esse ponto de vista)”. (Schwarz, 1987b: 73).

A família desbaratada de João Pedro vai se encontrando. A viúva retoma o nome próprio e apresenta-se na comunidade em que vive já sem a identidade falsa que ostentara durante tanto tempo, temerosa das perseguições que levaram ao assassinato do marido; a filha no distante Rio de Janeiro chora ao escutar o áudio da voz materna, reconhecendo-a e reconhecendo a própria história, cujo fio é retomado; o filho em Cuba, país amigo das lutas populares para o qual foi enviado como recurso de defesa, dá seu depoimento tímido e protocolar, já longe daquele passado (não deixa de chamar a atenção que as feições do moço sejam familiares, enquanto toda sua postura corporal em nada lembre um brasileiro). Mesmo com tudo isso - ou por causa disso tudo - o filme não seria, para Schwarz (1987b) apenas a respeito de tal família, mas daquela classe social em determinadas circuns-

tâncias, que são as do capitalismo periférico. É aqui que reside um duplo entre o que é *contado* e o que é *mostrado*, o que garante à narrativa a unidade fragmentada que expressa a forma social:

“A visita aos filhos de Elisabete forma o lado avesso do filme e a sua verdade histórica. No primeiro plano está a mulher extraordinária, que apesar de tudo tem a felicidade de reatar as duas pontas da vida, e está também o cineasta, que alcança completar o seu projeto. Isto é o que o filme *conta*, o seu elemento de interesse narrativo. A visita aos filhos e aos outros membros da equipe inicial, que emigraram, é o que o filme *mostra*, o seu elemento de constatação, contrabalançando o fim feliz do primeiro plano” (Schwarz, 1987b: 76).

No encontro entre intelectuais e povo (observe-se que um dos narradores da fita é o poeta Ferreira Gullar) desponta a ausência da classe dominante, a quem o convite, por assim dizer, não foi feito – é ela, no entanto, um dos propulsores que dão assunto para o filme. Na discreta esperança de que as coisas passassem a ser o que não eram, mas sem ilusões ou alusões fantasiosas, Schwarz (1987b) arremata:

“Tudo bem pensado e as coisas sendo o que são, seria imaginável no Brasil de hoje um clima de tanta seriedade e dignidade se estivessem presentes membros da classe dominante? Longe de mim supor a superioridade moral intrínseca das pessoas de uma classe sobre as de outra, não estou louco. Entretanto, se meditarmos no universo do filme, em que estão presentes somente populares e intelectuais, penso que reconheceremos que esta composição é o fundamento de seu clima tão particular.

É como se no momento mesmo em que a parte melhor e mais aceitável da burguesia brasileira assume o comando no país – um momento a ser saudado! – o filme também melhor dos últimos anos dissesse, pela sua própria constituição estética e sem nenhuma deliberação, que num universo sério esta classe não tem lugar. Mas é claro que nem sempre a vida imita a arte” (77).

V

Ao comentar a face poética de Roberto Schwarz, Zulmira Ribeiro Tavares (2007) não deixa de evocar, outra vez, o cinema. Na poesia e no ensaio estaria uma estética que não se desvia da materialidade do real, presente também no que se vê de melhor nas telas:

“Observa-se ainda em *Corações veteranos*, em particular no poema “Depois do telejornal”, certas escolhas que a meu ver iluminam aspectos de sua crítica literária, como: a fala colhida sem arranjo, (alguma desconfiança da rima), a datação histórica, o fragmento biográfico ou autobiográfico, registros que também têm parte, assim julgo, com sua análise do melhor cinema brasileiro, particularmente o documentário. Reconhecidos na configuração de sua poesia, manifestam-se em sua produção crítica com outro perfil por meio da complexa rede de articulações que a mobiliza, submetida como sempre à matéria do real”. (Tavares, 2007: 144).

Essa radicação é essencial para que a crítica ao filme de Ruy Guerra se chame *O cinema e Os fuzis* (Schwarz, 2008c). Não se trata, portanto, apenas da obra (que por si só justificaria o texto), mas de a analisar como expressão da arte que diz respeito às possibilidades técnicas e estéticas do presente, o cinema: industrial, coletivo, capaz de aproximar o muito distante, mas mantendo a segurança de que a imagem feita de luz não pode tornar-se ameaça real. A essa forma expressiva que é do cinema devem corresponder, seguindo a proposição de Walter Benjamin (2013), afetos e identificações com potencial transformador, o que passa longe do sentimentalismo ou da empatia sem consequências. O que vale para o filme de 1964 vale também para *Cabra marcado para morrer*, de vinte anos depois.

Tal posição fica clara já na primeira investida em relação ao cinema, a sobre o filme de Fellini. Ao contrário do que a fortuna crítica costuma dizer de *Oito e meio*, Schwarz (1981) defende que não se trata de uma simples, por mais primorosa que possa ser, dramatização de um diretor às voltas com as próprias obsessões infantis que ele tenta transportar para a tela. De fato, as dificuldades são grandes e não há ator ou cena que faça com que ele reconheça sua memória ou imaginação na construção do filme. Mas não é esse o núcleo expressivo do filme, senão o fato de que se trata de uma obra sobre si mesma, ou seja, é o cinema que organiza a narrativa e não é por acaso que se trate de um cineasta como personagem, e não de um escritor, por exemplo. Posição, aliás, não muito diferente daquela de Glauber Rocha

(2019), atuando como crítico e teórico do cinema, ofício que exerceu em paralelo ao de realizador:

“Aqui se estabelece a fronteira entre o cineasta e os demais artistas. O cinema continua sendo, para as hostes intelectuais plantadas na “coerência” da sociedade burguesa, uma forma de arte menor. E, se apertarmos o cinto, concluiremos que o cinema ainda não conseguiu a total independência de sua expressão, menos pelos cineastas e mais pelos produtores, estes num complexo processo, consequência dialética do público consumidor. (...) Fellini instruiu seus próprios problemas, mas, sem querer, atingiu o ponto fundamental do cinema contemporâneo, que é justamente a impotência do autor diante dos produtores, da imprensa e do público. Diante, particular e cruelmente, do mundo afetivo que gira em torno de si mesmo, exigindo do sucesso seiva para a sobrevivência”. (143-146).

Ao mesmo tempo em que Schwarz publicava seu texto sobre *Os fuzis*, observando o movimento mesmo da história, desde a periferia do capitalismo, amalgamada em arte, Theodor W. Adorno (1969) também levada a público, em primeira e reduzida versão, seu único ensaio inteiramente dedicado ao cinema, *Filmtransparente*, no hebdomadário *Die Zeit*. A título de defender o *Neues Kino* dos ataques recebidos logo após a Manifesto de Oberhausen, o filósofo oferece algumas linhas de interpretação para a matéria. Duas delas fazem encontrar o congênere movimento cinematográfico brasileiro, o Cinema Novo, assim como as análises que Schwarz desenvolve sobre ele, ainda que, talvez, em sinal um tanto trocado. Refiro-me à afirmação segundo a qual o cinema seria uma modalidade artística em que a insuficiência de domínio técnico integral poderia trazer algum tipo de vantagem à composição da obra, ao deixar escapar algo de libertador dos ardis reificadores da indústria cultural – sem que dela se possa sair –, e o elogio a Michelangelo Antonioni por subverter a dinâmica esperada de uma película de entretenimento, ao investir, em sua Trilogia da incomunicabilidade, em silêncio e lentidão. Adorno se refere diretamente a *La Notte*, no qual, aliás, é mencionado como assunto de um artigo que, havia pouco, fora publicado.

Essa simultaneidade do não simultâneo (Claussen, 2005) nos termos de uma sociedade globalmente integrada coloca Schwarz e Adorno, em planos e lugares distintos, é verdade, na mesma direção crítica e em dinâmica igualmente negativa. Cada um à sua maneira – o primeiro, da periferia, com os pares dialéticos que encontra em cada um dos filmes analisados; o segundo, do centro, observando a anti-

cinematográfica lentidão de Antonioni. Onde Schwarz vê potência política no domínio estético do cinema – a inspiração benjaminiana é explícita – Adorno também a vê, assim como nota a contradição dos limites que a própria indústria impõe à expressão. Um e outro, como convém à dialética refutam a chave do atraso ou da crítica conservadora que se oporia, por si, ao progresso técnico – e, portanto, ao estético.

Os textos de Schwarz sobre o cinema, especialmente o brasileiro, dizem algo de uma época, e não é casual que ele anote, anos depois de haver escrito o último deles⁴, que a produção cultural teve dificuldades em estar à altura das grandes questões do pós-ditadura. As coisas mudaram, a ditadura foi modernizadora, os fios retomados não bastam para a compreensão do novo tempo. Para ele, o trabalho que mais bem expressa esse novo estado de coisas – de degradação generalizada – seria o de Sérgio Bianchi, cujo sugestivo título, *Cronicamente inviável* (2001), diz muito. Quando os ricos lamentam não estar em Miami e os pobres só têm o consumo no melhor horizonte possível, as coisas não vão bem. Eis o Brasil em sua dinâmica, presente no cinema, interpretado por Roberto Schwarz. Como escreveu certa vez Adorno, *Fortsetzen*, é preciso continuar.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1969). “Filmtransparente”. In: *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 79-88.
- BENJAMIN, Walter. (2013). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Organização de Burkhardt Lindner. Stuttgart: Reclam, 117 p.
- CLAUSSEN, Detlev. (2005). “Globale Gleichzeitigkeit, gesellschaftliche Differenz.” In: D. Claussen, O. Negt y M. Werz (org.). *Hannoversche Schriften 6*. Frankfurt a Main: Neue Kritik.
- MOURA, Flávio. (2012). “Cortina de fumaça”. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 22/04/2012. (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/38446-cortina-de-fumaca.shtml>).
- ROCHA, Glauber. (1985)). *Roteiros do terceyro mundo*. Org. Orlando Senna. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme. 466 p.
- ROCHA, Glauber. (2019). “Oito e meio”. In: *Crítica esparsa*. Org. Matheus Araújo. Belo Horizonte: Fundação Clóvis Salgado, 143-146.

⁴ Entrevista a Marcos Strecker, 28/06/2008.

- SCHWARZ, Roberto. (1981). “8 1/5 de Fellini – O menino perdido e a indústria”. In: *A Sereia e o Desconfiado: ensaios críticos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 189-204.
- SCHWARZ, Roberto. (1987a). “O nome do bispo: um romance paulista”. In: *Que horas são? ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 67-70.
- SCHWARZ, Roberto. (1987b). “O fio da meada”. In: *Que horas são? ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 71-77.
- SCHWARZ, Roberto. (1987c). “Existe uma estética do terceiro mundo?” In: *Que horas são? ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 127-128.
- SCHWARZ, Roberto. (1999). “Um seminário de Marx”. In: *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 86-105.
- SCHWARZ, Roberto. (2008a). “Anatol Rosenfeld, um intelectual estrangeiro”. In: *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 119-132.
- SCHWARZ, Roberto. (2008b). “Cultura e política, 1964-1968”. In: *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 70-111.
- SCHWARZ, Roberto. (2008c). “O cinema e Os fuzis”. In: *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 29-36.
- SCHWARZ, Roberto. (2012a). “Gilda de Mello e Souza”. In: *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 184-202.
- SCHWARZ, Roberto. (2012b). “Verdade tropical: um percurso de nosso tempo”. In: *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 52-110.
- SCHWARZ, Roberto. (2019). *Seja como for: entrevistas, retratos e documentos*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.
- STRECKER, Marcos. (2008). “O grande leitor”. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 28/06/2008. (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/37126-caetano-veloso-e-os-elegantes-uspianos.shtml>).
- VELOSO, Caetano. (2007). *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WERNCECK, Paulo. (2012). “Caetano Veloso e os elegantes uspianos”. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 15/04/2012. (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/37126-caetano-veloso-e-os-elegantes-uspianos.shtml>).
- TAVARES, Zulmira Ribeiro. (2007). “Com Roberto Schwarz depois do telejornal”. In: M. E. Cevasco e M. Ohata. *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo: Companhia das Letras, 138-145.

A MUDANÇA NA TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE PAULO ARANTES A PARTIR DO ENSAIO AS IDEIAS FORA DO LUGAR DE ROBERTO SCHWARZ

*The Change in Paulo Arantes' Intellectual Trajectory Based
on Roberto Schwarz's Essay As Ideias fora do Lugar*

NATALIA RODRIGUES*

natecoufcg@gmail.com

Data de recepção: 8 de abril de 2023

Data de aceitação: 8 de novembro de 2023

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo atinar a trajetória intelectual de Paulo Arantes, um profissional formado em filosofia, especializado no classicismo alemão, para um pensador que se ocupa da *matéria brasileira*. Para isso, recorremos em um primeiro momento às problemáticas que estão implicadas a cultura filosófica na qual Arantes se insere, desenvolvidas em *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) e em *O Fio da Meada* (1996). Em seguida apresentamos a chave de interpretação criada por Roberto Schwarz em seu ensaio *As Ideias Fora do Lugar* (1973), pois é a partir dela que Arantes encontra elementos necessários para uma mudança coerente no seu percurso. Por fim, buscamos demonstrar como aquela chave se materializa nos ensaios que compõem o *Ressentimento da Dialética* (1996), símbolo daquela mudança.

Palavras-chave: ideia, formação, *intelligentsia*, liberalismo, centro-periferia.

ABSTRACT

The goal of this work is to examine the intellectual trajectory of Paulo Arantes, from a professional graduated in philosophy, specialized in German classicism, to a thinker who addresses the *Brazilian matter*. To do so, we first address the issues involved in the philosophical culture in which Arantes finds himself, developed in *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) and in *O Fio da Meada* (1996). Next, we present the key of interpretation created by Roberto Schwarz in his essay *As Ideias Fora do Lugar* (1973), since it is from it that Arantes finds the necessary elements for a coherent change in his

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil).

trajectory. Finally, we seek to show how this key materializes in the essays that compose *Ressentimento da Dialética* (1996), symbol of its change.

Keywords: idea, formation, intelligentsia, liberalism, center-periphery.

1 INTRODUÇÃO

Entre os anos de 1975 e 1983, Paulo Arantes escreve os ensaios que abarcam o *Ressentimento da Dialética*, vindo a ser publicado no formato de livro apenas em 1996. Como o próprio autor faz referência, estes ensaios compõem uma virada intelectual em seu trajeto, isto é, de um profissional formado em filosofia, especializado no classicismo alemão para um pensador que se ocupa da *matéria brasileira*. É neste sentido que este trabalho busca mostrar como essa guinada ocorre textualmente. Para tanto, recorreremos em um primeiro momento a seu processo de formação intelectual desenvolvido em *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) e que é melhor compreendido se for lido junto ao vai e vem que tece a entrevista inventada *O Fio da Meada* (1996b). Nos interessa neste momento destacar os desdobramentos paradoxais que a Faculdade de filosofia, pensada enquanto projeto modernizador e que, embora bem-sucedida, não possibilitava a Arantes uma autonomia – tal qual preconizado pelo departamento francês que o formara – quando seu objeto mudava de Hegel para a *matéria brasileira*, problema este que já o rondava desde a elaboração de sua tese. Esta possibilidade se enunciará com a chave desenvolvida por Schwarz em *As Ideias fora do Lugar* (1973) na qual elucidaremos no segundo momento do trabalho. Compreendida esta questão, passaremos para a terceira e última parte do texto onde aquela chave assegurará nosso autor um pensamento autônomo com vistas àquele novo objeto, em que sentido? Naquele que viabiliza o desenvolvimento do *Ressentimento da Dialética*, isto é, ensaios os quais Arantes compreende a experiência intelectual que forma a tradição do Idealismo e Romantismo Alemão, atinando a seu momento crucial, isto é, a dialética. A investigação desenvolve-se aqui, no entanto, não em um sentido filosófico – por um caminho diverso e *próprio*, Arantes busca desrecalcar o sentido histórico-social da experiência intelectual do classicismo alemão ora implicado negativamente no processo contraditório de socialização capitalista e que por estar situado à periferia deste pro-

cesso, tornava-se possível estabelecer uma ponte com o seu novo objeto – a *matéria brasileira*, uma constante em todas suas obras subseqüentes.

2 FORMAÇÃO DA CULTURA FILOSÓFICA USPIANA E MUDANÇA DE BONDE

Em 1994 é publicado *Um departamento francês de ultramar*: livro que reúne cinco ensaios no qual Paulo Arantes discorre sobre diversas temáticas, entre elas, a geração que o formara, a filosofia universitária, o sentido da filosofia em um país de matriz colonial, a recepção acrítica das ideias que vem do exterior, os debates em torno da ideia de uma filosofia nacional etc. Nos parece que todas estas questões são mobilizadas por meio do seguinte paradoxo: como um projeto pensado pela oligarquia paulista de implantação da filosofia francesa no curso dos anos 1930 em São Paulo tornou-se bem-sucedido, completando-se nos anos de 1960 em pleno processo ditatorial?

Ora, se o projeto que cria o “departamento” onde Arantes formara-se “deu certo”, por que ele em determinado momento decide abandonar o bonde dos especialistas, no seu caso do classicismo alemão, para um bonde oposto que percorre os trilhos da *matéria brasileira* tal qual dedicava-se há muito Antônio Cândido, Roberto Schwarz e Cia? Como se sabe, a história desta guinada intelectual é demonstrada na entrevista inventada *O Fio da Meada* (1996) e também em outras (2000; 2017). Como a trajetória não é das mais simples, produzindo inclusive uma série de incompreensões, nos propomos aqui a apresentar textualmente os argumentos considerados por nós mais importantes para este percurso, sem evidentemente nenhuma pretensão de esgotá-los.

Assim sendo, nos parece pertinente ler os ensaios que compõem o *Departamento* – como está sugerida na questão inicial – em um sentido mais amplo de modernização brasileira que no seu processo de contradição próprio implica também a expansão da experiência cultural. À vista desta está a Revolução de 1930, lida por alguns intérpretes como “um eixo catalisador” (Cândido, 1984: 27) crucial, uma vez que, dela desdobram-se reformas importantes nos currículos escolares, a criação de Universidades novas, o surgimento de alguns clássicos do pensamento social brasileiro¹, acontecimentos estes já bastante beneficiados pela experiência liber-

¹ É deste período que emergem as obras *Casa Grande Senzala* (1933) de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1935) de Sérgio Buarque de Holanda; *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942) de Caio Pra-

tadora propiciada pelo modernismo dos anos de 1920. É, portanto, dentro deste cenário mais amplo que a oligarquia paulista com seus setores intelectualizados, buscando usufruir do que havia de mais moderno em seu tempo decide criar a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras² em 1934 em confronto direto com o regime de Getúlio Vargas³. Assim o fazem trazendo professores franceses como Claude Lévi-Strauss, Jean Mangüé, Martial Gueroult, Gérard Lebrun que junto aos “modernistas veteranos e jovens intelectuais que o abalo de 30 colocara em estado de atualização acelerada” possibilitou um “encontro que ninguém marcará” (Arantes, 1994: 86) o qual formará a geração de professores de Paulo Arantes, este que ingressa na Universidade em 1965, quando a formação da filosofia estava para se “completar”.

Naturalmente, o público que compõe essa primeira geração de alunos do qual Arantes refere-se era aquele de espírito majoritariamente pequeno-burguês e que sociologicamente correspondia à classe média⁴ que sentia sua experiência intelectual tolhida pelo atraso do país frente ao curso do mundo. Em consequência disso, entendiam a construção da Faculdade como um passo civilizatório importante que, de alguma maneira, a libertava das amarras do presente. É neste sentido que Arantes refere-se à faculdade como “liberal na forma, oligárquica no fundo” (Arantes, 1994: 16), para em seguida problematizar a ambiguidade que aquele mesmo passo engendraria consigo. No que consiste essas ambiguidades e quais os seus limites para aquilo que vislumbrava Arantes para o seu percurso intelectual é o que nos interessa aqui.

Conforme discorre nosso autor, os alunos que ingressavam no “departamento”⁵ formavam-se segundo o método estrutural em história da filosofia, tal qual se desen-

do; sendo possível acrescentar ainda um quarto clássico: *Formação Econômica do Brasil* (1958) de Celso Furtado, conforme acrescentará posteriormente Francisco de Oliveira.

² Hoje USP, sendo a faculdade de filosofia concernida à FFCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

³ É importante destacar que Vargas tinha uma relação ambígua com estes setores intelectualizados – inclusive socialistas –, que lhes foram de grande serventia na medida que apoiaram todo o seu projeto de industrialização, compreendido neste contexto, como uma etapa fundamental para a formação de uma classe trabalhadora assalariada que levadas à contradição extrema entre Capital e Trabalho, levantar-se-iam rumo à Revolução Brasileira.

⁴Nas palavras de Arantes, “a gente pequeno-burguesa que procurava naqueles cursos uma espécie de alforria, como os professores primários [Giannotti era um deles], os filhos de fazendeiros arruinados pela crise” (1994:69). Mais uma vez esse argumento aparece em uma entrevista do nosso autor, concedida ao Pet de Filosofia da mesma instituição (2017).

⁵Departamento Ultramar, é uma tirada feita por Foucault na ocasião de uma visita à São Paulo em 1965.

volvía contemporaneamente na França, isto é, à maneira de Goldschmidt, Gueroult entre outros. Proceder desta maneira significa simplesmente ater-se aos textos da tradição filosófica, qualquer que seja o autor/a, atendo-se à ideia central de um texto filosófico, independentemente de seu valor de verdade ou falsidade. Como isso seria feito? Mediante o aprimoramento rigoroso de interpretação de textos que levaria progressivamente os estudantes a um aprendizado autônomo, isto é, afeitos à especulação própria da atividade filosófica, tudo isso, tendo em consideração que “se é verdade que não se pode jamais ensinar filosofia a não ser historicamente, como queria Kant, a leitura dos clássicos” viria a ser então “o único meio de aprender a filosofar” (Arantes, 1994: 72). Desta formação cultural versada na filosofia tal qual ocorrera na França, ao mesmo tempo que desdobra-se já no seu momento de especialização universitária, destituída, portanto, de qualquer implicação histórica, acabaria por operar quando desembarcada na realidade paulista “a serviço da atualização de um país periférico”, sendo portanto, este o “lastro histórico” (Arantes, 1994: 87) elencado por nosso autor, que o leva a pensar a filosofia enquanto problema no Brasil.

De que maneira essa atualização é pensada por Arantes? Justamente naquela que propicia uma maneira nova de ater-se aos textos filosóficos, uma vez que junto ao método, trazia-se consigo um “antídoto eficaz” (Arantes, 1994: 20) contra metodologias de ensino dogmáticas bastante recorrentes a esta altura da formação do país, vindos de todas as partes, desde as faculdades de direito e economia no Brasil – passando evidentemente pelos movimentos sociais de esquerda – até as “febres novidadeiras” (Arantes, 1994: 20) que vinham do exterior e que sempre ocupavam um espaço significativo na imaginação⁶ dos setores intelectualizados. Nesta atualização, ou nesse “lado menos conservador da nossa modernização” (Arantes, 1994: 79), importa compreender que pela primeira vez pode-se ler um texto de filosofia com o olhar treinado à “Crítica-exame” e não à “Crítica-rejeição” (Arantes, 2017: 22), suspendendo portanto os juízos previamente postos sobre um texto ou um autor a ou b.

Um segundo elemento positivo do método que nos interessa de perto é de que ele funcionava também contra as tentativas de fabricar algo como uma “filosofia nacional” ou gênero semelhante no sentido de que quem se ocupa da filosofia

⁶Paulo Arantes destaca o desconforto que Lévi-Strauss e Mangüé tinham em relação aos seus alunos, qual seja, o “apetite verdadeiramente macunaímico” com que se consumia “as grandes marcas filosóficas internacionais” (1994:84).

“contribui e se inscreve num processo histórico de elaboração nacional” (Cândido apud Arantes, 1994: 92). A noção que rege este esforço de contribuição nos parece ser bastante ilustrativa em uma carta de Antônio Callado a Celso Furtado de 1965 – ambos em exílio – ocasião em que o primeiro escrevia *Quarup* (1967) e o segundo principiava por pensar no que veio a ser posteriormente um número especial sobre o Brasil na revista *Temps Modernes*:

“Eu às vezes me pergunto se essa ideia de que devemos, no nosso setor, fazer alguma coisa para que um país como o Brasil deixe de andar de quatro e ande feito gente não é uma espécie de autotapeação, ou projeção de uma certa vaidade pessoal. Queremos talvez ter um *respectable passport*. Mas mesmo descontando tudo isso acho que tem um lado certo isto da gente não poder aceitar a ideia do enorme sofrimento da imensa maioria dos brasileiros devido apenas à nossa incompetência e preguiça de *get things done*. Dilemas como o do Brasil no momento (...) só ocorrem num país de ambiciosos e preguiçosos: os primeiros fazendo política pessoal e os outros escrevendo romance em casa”. (2021: 34-35)

A carta escrita apenas um ano depois do Golpe Militar de 64 e que apresenta uma certa desconfiança⁷ para com aquilo que se fazia – tamanho a fissura ocasionada pelo Golpe – seria compreendida anos depois como uma “cultura de oposição que veio a amadurecer em plena ditadura” na qual aqueles que permaneceram “estudando, ensinando, editando, filmando etc”, mesmos desacreditados e sem saberem se estavam fazendo o correto, acabavam contribuindo “para a criação, no interior da pequena burguesia, de uma geração maciçamente anticapitalista” (Schwarz apud Arantes, 1994: 52-53). Em outras palavras, estamos às voltas com um engajamento muito comum da época, em que cada qual, à sua maneira, dentro da divisão intelectual do trabalho, buscava pensar o Brasil na sua imbricação de passado colonial e escravagista – os tais “complexos nacionais” (Arantes, 1996b: 94) de que se ocupava a sociologia, a economia, a literatura e mesmo o cinema⁸. O que caberia nesta conjuntura à filosofia? Evidentemente algo distante deste sentido, justamente porque a hora histórica da filosofia neste tempo do mundo distanciava-se, por exem-

⁷Ou mesmo um mal-estar se quisermos pensar nos termos que Arantes desenvolve no *Sentimento da Dialética* (1992)

⁸*Brasil: Tempos Modernos* (1979): número especial organizado por Celso Furtado no exílio é ilustrativo neste sentido. Trata-se de um número que reúne uma série de pensadores da época, entre os quais o próprio Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Hélio Jaguaribe, Florestan Fernandes, José Leite Lopes, Antônio Callado e também Jean-Claude Bernadet sobre o cineasta Glauber Rocha. A reflexão central aqui é o Brasil pós golpe de 64. Provocativa também é a fala de Paulo Arantes sobre esse número (Arantes, 1996b: 139)

plo, da filosofia da ilustração francesa, isto é, aquela filosofia “socialmente relevante” (Oliveira, 202: 111) que esgotara-se nas reviravoltas de 1848⁹. Qualquer leitor minimamente familiarizado com Marx conhece a tese do *18 de brumário de Luís Bonaparte* de que as ideias primordiais daquela filosofia – liberdade, igualdade e fraternidade – ruíram com o malogro do sufrágio universal, nas palavras de Marx: “tudo desapareceu como se fosse uma quimera diante da fórmula mágica pronunciada por um homem que não era considerado mestre-feiticeiro nem pelos seus inimigos” (2019: 31). O tempo de ilusões para com a filosofia estava acabado – completa Arantes: “ela literalmente ficou sem assunto, perdeu de vez seu objeto” (1996b: 31). Este fim da filosofia, como se sabe, não a impede de seguir operando, mas agora, sob a couraça epistemológica que desenvolvia-se desde Kant e que funcionando “para uso próprio”, acabava por perder qualquer vínculo com a história que a circunscreve. Tratava-se agora de um novo tipo de filosofia, isto é, a filosofia universitária que estendida também até o neokantismo – de que o público paulistano conhecia bem, pois era ela que havia sido importada – mantinha-se atuando sob os parâmetros bases inventados por Kant. O sentido, no entanto, desta nova forma de filosofia parecia deslocado no extenso livro *Consciência e Realidade Nacional* (1960) de Álvaro Vieira Pinto, aqui se é verdade que não se tinha “menor referência histórica” que permitisse “saber tratar-se do Brasil e nem do subdesenvolvimento” (Arantes, 2005: 13), era disso que se havia, nas palavras de Arantes:

“É um projeto completamente desatinado, sem sentido: é como se ele fizesse uma fenomenologia à maneira hegeliana – uma fenomenologia do Espírito funcionando num país, o Brasil, até chegar ao Absoluto que é a nação. E, assim como a Fenomenologia do Espírito começa na consciência natural, o Prof. Álvaro começa na consciência ingênua, que é a consciência colonizada, ideologizada, reificada, e passa por uma sequência de transformações, chegando até a consciência crítica, que é a consciência crítica da massa nacional, que toma consciência revolucionária por meio do trabalho, entre outras coisas, e da condição de subdesenvolvimento. Essa consciência crítica provoca, portanto, uma explosão, a

⁹Duas considerações importantes neste sentido. A primeira é que este fim da filosofia não significa o bloqueio de qualquer pensamento crítico, como se sabe, é deste momento que se desdobra a crítica da economia política. O segundo é que Lukács desconsidera este fim e segue filosofando em *História e Consciência de Classe*, o que terá alguns custos, mas que também ocorre de maneira bem-sucedida e “irrepetível” (Arantes, 1996b: 45) justamente porque está localizada numa situação histórica muito particular que era o horizonte da Revolução Russa. (Arantes, 1996b: 45-52)

manifestação de uma verdade, um absoluto, que é a nação. É genial esse projeto, e ao mesmo tempo louco. (Arantes, 2005: 13)

A imprecisão deste livro é criticada por Padre Vaz em uma resenha de 1962, mas já em 1960¹⁰ o faz Gerard Lebrun em seu ensaio *A realidade nacional e seus equívocos*, demonstrando ser o texto de Vieira um infundado desejo e sobretudo um “decalque nacional-existencialista” (Lebrun apud Arantes, 1994: 91). Posterior a Lebrun, Bento Prado Jr. retoma à questão mostrando a inconsistência dos seus “pressupostos epistemológicos básicos” (Arantes, 1994:93), isto é, a autonomia, a especificidade do discurso filosófico que estaria em cheque com a então ideia¹¹. Em resumo e para o que nos interessa: se é verdade que fazia sentido toda uma geração de estudiosos engajados na reflexão sobre o Golpe de 64, o subdesenvolvimento com suas imbricações raciais e de classe – e também de gênero se atinarmos à *Mulher na Sociedade de Classes* (1969) de Heleieth Saffioti – no qual se ocupavam artistas, sociólogos, críticos literários, economistas e afins, o seu sentido se perdia quando era transportado para a filosofia, pelas razões já expostas que orientam a filosofia neste momento histórico.

Ora, se a pretensão de uma filosofia desta ordem não tinha nenhuma razão de ser, o mesmo não se poderia dizer – ao menos em tese – da possibilidade de uma formação filosófica com aspiração de “obra”, tal qual permite-se compreender a partir do que Antônio Cândido desenvolve em *Formação da Literatura Brasileira* (1959). A compreensão também dessa impossibilidade é analisada por Arantes a partir do caso de José Arthur Giannotti, aluno da primeira geração do departamento, professor de Paulo Arantes, autor de um “livro muito original sobre a Dialética do Trabalho em Marx, seguido logo depois por um notável enquadramento do positivismo althusseriano, então hegemônico naquela segunda metade dos anos 60” (Arantes, 1996b: 18) e que quando examinadas em conjunto reforçava “a impressão de que era iminente a abertura de uma janela para o mundo contemporâneo, como davam a entender as páginas finais do livro sobre a implosão da sociedade do trabalho” (Arantes, 1996b: 18). Todo este encadeamento de ideias próprias cujo horizonte parecia ser o daquela aspiração sofre uma fissura quando ele decide estudar o autor da moda: Ludwig Wittgenstein. O que significa propriamente essa

¹⁰O ensaio é originalmente escrito em francês, e posteriormente traduzido para o português em 1963.

¹¹ Bento acrescenta ainda o fato de que esta ideia se afinava com um “preconceito psicologista que confundia o pensamento filosófico com a expressão de uma alma ou de um espírito cuja natureza permanece inalterada ao longo da história” (Arantes, 1994: 103).

virada de Giannotti? Para nosso autor, essa quebra diz respeito àquele mesmo *lastro social* que mencionamos no início e que “tem tudo a ver com a formação nacional encalacrada” (Arantes: 1996b: 21) de que se ocupa toda a *intelligentsia* nos anos 60. Nem mesmo aquele “antídoto” do qual trazia consigo o método estrutural francês daria conta de mitigar a objetividade gritante da *matéria brasileira*, que “rouba o fôlego e a seriação das ideias” (Arantes: 1996b: 24) da gente letrada do país. Seguindo o argumento de Cândido¹², Arantes nos mostra que a fissura em meio ao desenvolvimento teórico de Giannotti, encontra eco nas interrupções abruptas do crítico sergipano Silvío Romero (1851-1914), ocasião em que ele ia “devorando e abatendo quanta doutrina nova lhe surgisse pela frente, substituindo um arremedo por outro” e que “na condição de cidadão de uma cultura reflexa, imaginava que só poderíamos nos desenganar de uma ilusão sob a tutela de outra, mais recente e poderosa” (Arantes, 1996b: 21). Em outras palavras, o corte abrupto de Giannotti no meio do que parecia se encaminhar como um pensamento filosófico endógeno, deixava transparecer o fato de que não há “linha evolutiva que resista ao menor solavanco de que esta sina de sociedade mal-acabada é particularmente vulnerável” (Arantes: 1996b: 23). Ficava comprometido assim o entendimento de uma formação filosófica nos termos da formação da literatura em Antônio Cândido. O que, mais uma vez, não impede que a filosofia continue operando no Brasil atendo-se às temáticas que atravessam qualquer outro lugar do mundo. Este funcionamento, no entanto, operava de maneira peculiar quando encontrava-se com o marxismo, sendo o caso Giannotti mais uma vez sintomático, uma vez que o filósofo – e não cientistas sociais, militantes ou economistas – fora convidado a ser mentor intelectual dos estudos sobre o *Capital* no Seminário Marx¹³. Tal qual lia-se qualquer outro texto, estudava-se Marx priorizando sobretudo seu método, o resultado foi a produção de livros hoje clássicos, primeiro *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico* (1964) de Fernando Henrique Cardoso e depois *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial* (1973) de Fernando Novaes; a implicação, no entanto, que a teoria de Marx tinha na história ficava evidentemente de fora das exímias explicações de texto.

É dentro deste universo de tamanho “bem paulista” que Arantes conclui seu bacharelado em 1967, leciona já em 1968 na mesma instituição a convite do pró-

¹²Trata-se aqui do estudo de Antônio Cândido “O método crítico de Silvío Romero” publicado em 1988.

¹³Funcionou entre 1958 e meados de 1960. (Schwarz, 1999), (Nobre:1999), (Sadder, 2017)

prio Giannotti, e encaminha-se para a França em 1969 para completar sua formação no doutorado. Nesta ida que ocorre, já tendo sido declarado o AI-5 no Brasil, faz-se importante mencionar – ainda que muito brevemente – que com ele também se encaminharia o espírito de toda uma “geração que tivera a chance histórica de aprender a pensar – e a escrever – refletindo sobre o Brasil” (Arantes: 1996b:63). Trata-se aqui dos membros da *Revista Clima*¹⁴, alguns dos primeiros alunos formados na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras. Esta influência que renderia ao menos um capítulo não nos será possível de ser feita neste trabalho, importa, no entanto, reprisar para fins elucidativos, o testemunho do próprio Arantes: “quem cuida de filosofia no Brasil, pelo menos segundo o figurino mais apertado da escola exigentíssima em que me formei, está praticamente condenado a se desinteressar, em termos profissionais sobretudo, pela realidade próxima do país” (Arantes: 1996b: 92). Assim sendo, nosso autor direciona-se para a França onde realiza sua tese de doutorado *Hegel e a Ordem do tempo* em 1973, publicado no Brasil em português somente em 1981. Concerne à Arantes neste estudo mostrar a centralidade do trabalho em Hegel, tendo como principal referência filosófica *A Paciência do Conceito* de Gérard Lebrun e a leitura de Marx da *Fenomenologia do Espírito*. O resultado é um trabalho marxista – nos termos uspianos – do “primado do ponto de vista lógico sobre o baixo nível ‘historicista’ (dos gramscianos, por exemplo, ou do Lukács dos anos 20)” (Arantes, 1996b: 89). Entre a execução de sua tese e seus estudos sobre o Brasil, via Roberto Schwarz, que também realizava sua tese na França, detinha-se mais pormenorizadamente àquele Lukács, isto é, o *Jovem Hegel* e *Goethe e seu tempo*, às correspondências entre Schiller e Goethe, à Heinrich Heine, enfim, a toda filosofia clássica alemã que sustentava o galho no qual seu objeto provinha. O assunto destes alemães, no entanto, era considerado como excesso de historicismo¹⁵ na escola francesa onde formava-se e, portanto, não tinha como ser incorporado em uma tese de filosofia.

Entre o fluxo de leituras e a escrita da tese, do qual já apercebera-se percorrer “por uma pista inexistente” (Arantes, 2004:270), nosso autor depara-se quase que

¹⁴A revista foi criada em 1941 e circulou até 1944, com ideia inicial de Alfredo Mesquita e estímulo crítico vindo do professor Mangué, os escritores que compunham a revista eram: Antônio Cândido, Gilda de Mello e Souza, Paulo Emílio Salles Gomes, Lourival Gomes Machado, Décio de Almeida Prado, Ruy Coelho (com contribuições de Mario de Andrade, Drummond, entre outros). Também a revista carimbou o apelido de “Chatos-Boys” por Oswald de Andrade. Para um panorama inicial ver (Cândido:1974), (Magno, 1992)

¹⁵ Assim como já era o assunto de Cruz Costa se atinha, figura fundamental para Arantes na qual ele se ocupa por um tempo quando volta da França.

em primeira mão com *As Ideias Fora do Lugar* (1973) onde Schwarz fornece uma chave interpretativa nova, isto é, o ponto de vista bifronte centro-periferia, que possibilita revelar o fundo falso da modernização global de que as periferias a partir do século XIX são partes efetivas, passando pelo Brasil, Itália, Rússia, mas também a Alemanha de que se atinha Arantes. Esta chave fornecida por Schwarz propiciava à Arantes o retorno daqueles estudos ora considerados historicistas, permitindo-o compreender melhor a questão que ele já se colocava, mas não tinha elementos ainda para elaborar, qual seja: “ler Hegel e a tradição filosófica pelo filtro do *Capital* e, uma vez postas as coisas em perspectivas no seu devido lugar, atinar com o *nexo social* que emprestava substância às idas e vindas da Dialética Hegeliana” (Arantes, 1996b: 90). Se nosso autor conseguisse mostrar esse *nexo social* de forma coerente, ele estaria apto para mudar de bonde junto àqueles da Geração Clima, sem que precisasse fazer um curso de ciências sociais ou algo dessa natureza. Como os depoimentos de Arantes mostram, ao voltar para o Brasil com sua tese feita, nosso autor segue lecionando suas aulas de classicismo alemão e Lógica, mas também participando dos congressos da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) onde o destaque visivelmente girava em torno daqueles trabalhos engajados no processo de transição democrática que se anunciava. Sucede-se que no congresso de 1975 Giannotti ao proferir sua palestra *Por que Filósofo?* acabará não só colocando na ordem do dia um fenômeno contemporâneo onde o filósofo/a tem sempre uma palavra final sobre qualquer questão¹⁶, como também passara por “ressuscitar um projeto onde a reflexão autônoma” deveria caminhar junto da “reflexão objetiva do processo social” (Arantes, 1996b, 286), isto é, mesmíssima questão elencada por Álvaro Vieira Pinto nos anos 60, em uma hora histórica pra lá de esgotada. Ocorre que este acontecimento parece ser digamos o gatilho que impulsiona de vez Arantes a retomar seus estudos sobre o chão social alemão que no século XIX também estava às voltas daquele entrecruzamento, mas que desenrolava-se de maneira refratária como ele demonstrará no *Ressentimento da Dialética*, imbuído como se sabe da lente schwarziana no qual nos dedicamos a seguir.

¹⁶Há longas considerações sobre a filósofa Marilena Chauí também neste processo.

3 AS IDEIAS FORA DO LUGAR E O ABALO DA CREDIBILIDADE DO LIBERALISMO

Compreendido o percurso que se estabelece entre o término da tese de doutorado e a mudança de bonde que se materializará na escrita do *Ressentimento da Dialética*, podemos enfim explicitar como os textos que o compõem são influenciados pelo ensaio *As Ideias fora do Lugar* (1973). Tal ensaio bastante conhecido e igualmente mal interpretado¹⁷ integra o primeiro capítulo da tese de Roberto Schwarz – realizada também na França – e que veio a ser publicada como livro *Ao vencedor as batatas* no Brasil em 1977. Interessa a Roberto compreender a primeira fase de Machado de Assis (Schwarz, 2012a) em paralelo à vida ideológica que atravessa o curso do mundo no momento em que seu autor escreve, isto é, ao longo do Século XIX, período em que o Brasil havia recém-adquirido sua independência política de Portugal (1822) e que o capitalismo liberal na Europa entrava em decadência. É neste sentido, que sob influência de Marx e Lukács, Schwarz nos lembra que o desenvolvimento dos ideais burgueses produzidos no processo de formação nacional tanto na França quanto na Inglaterra – países compreendidos como mais “avançados” à época – de alguma maneira uniam os interesses do povo aos dos intelectuais de modo a forjar um pacto de classe importante, isto porque ao romper com as amarras que a servidão impunha ao modo de produção capitalista que se desenvolvia, um horizonte de expectativas novo se abria, permitindo a expansão de valores políticos, econômicos, científicos, estes que sabidamente compunham o crivo de realidade na modernidade, isto é, do capitalismo liberal. Via de regra, esta é a leitura marxiana clássica do processo de modernização do Estado, criador do modo de produção capitalista, contudo, a interpretação que Schwarz traz à tona com seus estudos sobre Machado de Assis é a de que quando este mesmo projeto de racionalização é investigado sob uma chave bifronte – centro x periferia – a

¹⁷São muitas as incompreensões que se estabelecem a partir deste texto, talvez a mais recorrente seja aquela em que o autor pressuporia o fato de que as ideias “teriam um lugar” e que no “Brasil estariam em um lugar errado”. O suposto imbróglio é esclarecido pelo próprio autor em *Por quê as Ideias Fora do lugar*, em 2009, nomeadamente – “Ora, é claro que nunca me ocorreu que as ideias no Brasil estivessem no lugar errado, nem aliás que estivessem no lugar certo, e muito menos que eu pudesse corrigir a sua localização – como o título sugeriu a muitos leitores. Ideias funcionam diferentemente segundo as circunstâncias. Mesmo aquelas que parecem mais deslocadas, não deixam de estar no lugar segundo outro ponto de vista. Digamos então que o título, no caso, pretendeu registrar uma sensação das mais difundidas no país e talvez no continente – a sensação de que nossas ideias, em particular as adiantadas, não correspondem à realidade local –, mas de modo nenhum expressava a opinião do autor”. (Schwarz, 2012c: 165-171)

questão ao mesmo tempo que se complexifica acaba por fornecer um ponto de vista privilegiado para compreensão daquele processo, pois acaba revelando seu núcleo orgânico – ou seu fundo falso – comprometendo igualmente sua credibilidade.

Recordemos que as ideias burguesas desenvolvidas no bojo deste processo em países como França e Inglaterra ancoravam-se, como se sabe, no pressuposto básico da economia política: trabalho livre e igualdade perante a lei. Fez-se necessário uma ampla dedicação por parte da Crítica da economia política para desvendar o véu que encobria estas ideias – liberdade, igualdade e fraternidade – que, se era verdade que eram concebidas como ideológicas, eram no mesmo passo libertárias, pois rompiam com a servidão feudal e com o absolutismo. Circunscrito neste empenho de raciocínio estão estudos sobre o realismo europeu de Lukács. Se tomarmos como exemplo os romances de Honoré Balzac, vemos que quanto mais os/as personagens principais buscam sua autorrealização, agindo sempre de acordo com os valores tidos como parâmetro no capitalismo liberal: desenvolvimento da individualidade, das aptidões, da força de vontade – e que de alguma maneira beneficiaria a todos – mais os fins desses personagens fracassavam, bastando ver como no desdobrar destes romances, os personagens passam a desiludir-se ao se darem conta de que entre aquilo que se almeja enquanto “indivíduo forte” e aquilo que se encontra na ordem social efetiva, há um abismo absolutamente desigual, que demonstra que “a ordem burguesa é contraditória e não cumpre o que promete” (Schwarz, 2002: 123).

Tendo em mente este esquema geral e, no mesmo passo estudando o percurso das ideias na época de Machado de Assis, Schwarz observa que àquelas mesmas ideias burguesas na qual Lukács faz referência no realismo, se é verdade que faziam sentido ainda que ideológico, na França e Inglaterra, pois tinham lastro social – trabalho livre e igualdade perante a lei – quando desembarcam no contexto fluminense de Machado, giravam em falso. No Brasil, a independência política que se realizou na primeira metade do século XIX importando ideias advindas da França, EUA e Inglaterra entravam em choque com a estrutura colonial baseada no trabalho escravo e no latifúndio. Formava-se assim, o “imbróglcio brasileiro” que revelaria de um outro ponto de vista, a (ir)racionalidade que fundamentava o capitalismo liberal. Os pressupostos deste inexistiam no Brasil, de forma que, como destaca o autor, “os comerciantes de escravos foram até certo ponto mais capitalistas do que os defensores de Adam Smith, que achavam que antes de tudo era a liber-

dade” (Schwarz, 2012a: 14). Isto é, enquanto nos países centrais fazia sentido todo o esforço que a crítica da economia política teve ao diagnosticar como ideológica aquelas ideias produzidas no bojo do capitalismo liberal, no Brasil as mesmas sequer alçariam o caráter de ideologia – no máximo ideologia de segundo grau, dirá Schwarz – haja vista que o lastro social que as fundamentavam não passavam de uma quimera na realidade social brasileira integralmente assentada no latifúndio, no trabalho escravo e nas relações de favor. As ideias quando atravessavam o atlântico e por aqui desembarcavam “não pareciam importantes” ou, como resume o autor, as ideias eram “como roupas, muito da época, mas desnecessariamente apertadas”¹⁸. Para falar ainda como Schwarz, “o liberalismo passa, na falta de outro termo, a penhor intencional duma variedade de prestígios com quem nada tem a ver” (Schwarz, 2012: 18), sendo, neste sentido, notório o exemplo do *Emplastro Brás Cubas* porque ironiza muito bem a incorporação destas ideias (Schwarz, 2002). O personagem Brás Cubas inventor do então remédio milagroso estava muito mais preocupado com sua projeção como grande cientista ou grande intelectual do que propriamente com o lucro que se obteria com o remédio, o que vai na contramão dos romances realistas, cujos personagens principais, antes da glória ou de qualquer outra honraria, se preocupavam com o lucro¹⁹.

A questão crucial até aqui é a de que o transportamento dos ideais liberais, quando observado sob este ponto de vista, permite com que Schwarz desenvolva a tese de que, ainda que a escravização tenha sido a relação produtiva fundamental no Brasil oitocentista, o “nexo efetivo da vida ideológica” teria mais sentido quando deslocado da produção, para o que ele chama de “mediação quase que universal”, que são as *relações de favor* daqueles que não são nem latifundiários nem escravos, isto é, que são “livres”, mas que são estruturalmente dependentes de forma direta ou indireta dos detentores de terra e de escravizados. Digamos que este terceiro setor que é livre, mas dependente, terá um papel absolutamente indispensável na vida ideológica do país, pois abarca não só aqueles que tem pequenas propriedades, como também artesãos, intelectuais, pequenos operários, funcionários

¹⁸A filosofia fictícia do humanismo colocada na boca do personagem Quincas Borba que aparece no romance de mesmo nome em Machado de Assis e, posteriormente, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* é um exemplo célebre da inadequação dessas ideias que vêm de fora.

¹⁹Esta relação de que a ação dos sujeitos escapam da lógica utilitária é uma questão recorrente nos ensaios de Paulo Arantes, a exemplo da sua leitura (a partir de Hannah Arendt) sobre os horrores dos campos de concentração que mostravam-se muitas vezes como ações de cunho anti-utilitários, tal como é desenvolvido no ensaio “Sale Boulot”, segunda parte do livro *O Novo Tempo do Mundo* (2014)

públicos e até mesmo profissionais liberais. Todos eles, de uma maneira ou de outra, dependem do favor dos grandes proprietários de terras brasileiras para seguir a reprodução da vida²⁰. Isto é, no Brasil toda aquela ideia de indivíduo forte que vigora de alguma maneira na Europa ao menos até 1848 – momento em que explicitamente o liberalismo colapsa – por mais que tenha sido absorvida pela classe dirigente e letrada do país, acabava de alguma maneira correndo no vazio, no nada. Esta pista vazia será percorrida por Roberto também em *Um mestre na periferia do capitalismo* (1990), momento em que o autor se atém ao Machado da maturidade, isto é, aquele que se desenvolve a partir das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Neste momento, o vaivém ideológico brasileiro passa a ser compreendido a partir da classe dirigente brasileira²¹ que vivera de forma sempre formidável materialmente, sem que, no entanto, deixasse obliterar o “vexame pátrio” de viver sincronicamente, com o “mercado e o progresso internacional”, a escravização e as formas mais brutais de clientelismo. Percorrendo, portando, esta pista vazia já enunciada na primeira fase de Machado de Assis, Roberto Schwarz escreve o ensaio *As ideias fora do lugar*, concebendo uma chave-reflexiva própria para compreensão do Brasil na sua imbricação com as formas de racionalização do Capital como um todo. O que significa, dentre tantas coisas, que a interpretação de que o Brasil é um país deficitário, carente de progresso, pouco moderno ou algo que o valha é uma interpretação não só imprecisa, mas falsa, porque o seu nexos-social para falar com Caio Prado Jr, expõe o lado negativo da modernização capitalista de que é parte efetiva. Em outras palavras, quando Schwarz percorre as indeterminações do liberalismo brasileiro expressas na ironia machadiana, ele acaba por criar uma chave inédita para crítica da ideologia, que diferente da ideologia marxiana, revelam que “a ordem burguesa no seu todo não se pauta na ordem burguesa” (Schwarz: 2002: 125).

²⁰Para um estudo detalhado sobre essa questão central na obra de Machado, ver *Visões do Agregado em Machado de Assis* (2017), de Flávia Gieseler de Assis. Nos interessa destacar este ponto na medida em que Arantes, ao se debruçar sobre a Alemanha do século XIX, o fará buscando compreender o limbo e, por que não dizer, a relação de dependência, na qual a *intelligenstia* alemã assentava-se, haja vista que na divisão internacional do trabalho que se estabelecia na esteira da modernidade, ela ficara de fora do pacto de classe (proprietários e nobreza), ao ponto de seu pensamento tornar-se impotente politicamente, quando comparada à de seus pares em França e Inglaterra, cujo chão social estava ancorado nos pressupostos da economia política que nos referíamos há pouco.

²¹Dirá nosso autor: o “enredo machadiano diz que a vida de nossos ricos foi excelente, mas – nas palavras de Oswald – corrida numa pista inexistente” (Schwarz, 2002: 123).

4 AS IDEIAS ILUMINISTAS REFRATADAS NA INDETERMINAÇÃO DO LIBERALISMO ALEMÃO

Após a fundação reacionária da unidade alemã, esse caráter retrógrado foi estilizado em termos ideológicos como se justamente a Alemanha tivesse sido vocacionada para superar as contradições da democracia moderna em uma “unidade superior”.

Georgy Lukács.

Tendo explicitado as principais questões que atravessam o ensaio *As Ideias fora do Lugar*, podemos prosseguir para a sua influência no *Ressentimento da Dialética*, qual seja: uma chave crítica para interpretação do liberalismo a partir do eterno girar em falso das ideias iluministas que desembarcavam no lado leste do Reno, isto é, a partir do que Paulo Arantes chama de “indeterminação do liberalismo alemão” (Arantes, 1996: 366). Como principiamos por sugerir há pouco, a ideia de indeterminação do liberalismo pode ser usada tanto para o caso brasileiro, como para o caso alemão, sendo importante destacar que ainda que seja Arantes quem nomeia a questão nestes termos, é de Schwarz sua inspiração fundamental. Para o caso alemão, comecemos por remorar algumas das questões centrais que permeiam o seu processo de modernização, já bastante recorrente em torno do que se convencionou chamar de *Miséria Alemã*. Nesta literatura, problematiza-se as razões pelas quais a Alemanha, diferente de seus pares – que entre os séculos XVII e XVIII já haviam feito a Revolução Francesa e Industrial – findava atrasada no desenvolvimento histórico moderno. Este processo de que se ocupa Marx na *Ideologia Alemã* e na *Sagrada Família* ocorre com especial atenção à correlação entre teoria social burguesa e as relações de classe. Como vimos há pouco, este desdobramento, quando visto desde a França e a Inglaterra, mostrava-se “libertador”, pois rompia com as amarras que a servidão feudal exercia, agora incompatíveis com o processo de racionalização do Capital cada vez maior e que necessitava cada vez mais de força de trabalho livre para valorização do valor. É na constituição deste terreno que as sociedades nacionais passavam a se consolidar encimadas sobre o véu ideológico das teorias sociais burguesas e que operavam sob os pactos de classe que ora se estabeleciam. Em outras palavras, para que a formação nacional se efetivasse foi necessário que

ela aparecesse “sob a forma de um projeto mais ou menos consciente baseado na linguagem universal: sociologia, economia, filosofia política” (Oliveira, 2021: 104). É neste sentido que a literatura nos mostra que, tanto a França quanto a Inglaterra, já no fim do século XVIII dispunham de formações nacionais consolidadas. A Alemanha, no entanto, que findava atrasada neste percurso, tornar-se-á objeto de reflexão para uma série de pensadores alemães, entre eles Goethe, Schiller, o jovem Hegel e posteriormente Marx. Atento a este descompasso histórico alemão no qual estes autores estavam inseridos György Lukács²² buscará refletir a questão em *O Jovem Hegel e Goethe e seu tempo*²³, leituras estas que Arantes também se ocupa para a questão que perscruta. Antes de prosseguir é, no entanto, importante ressaltar que o interesse dos pensadores alemães não é aquele em que se busca encontrar, digamos, uma saída nacional para superação do então estado das coisas²⁴. Interessava a eles compreender as razões pelas quais a Alemanha se tornara uma “espécie de câmara de decantação da civilização burguesa” (Arantes, 1996b: 177), o que implica compreender a modernização alemã em um sentido amplo, na qual a “Revolução Francesa, o período napoleônico, a Restauração e a Revolução de Julho” são pensados como acontecimentos essenciais, à maneira que desenvolve Lukács: “todo escritor alemão significativo não só pisou o chão de seu desenvolvimento pátrio, mas foi, ao mesmo tempo, em maior ou menor grau, um contemporâneo elaborador e aperfeiçoador compreensivo, e o reflexo espiritual desses eventos mundiais” Lukács (2021: 36-36).

Partindo, portanto, dessa elaboração feita por Lukács, Paulo Arantes buscará compreender, mas sobretudo recompor, uma “história da modernização através da *intelligentsia*”; para esse objetivo, nosso autor principia por nos mostrar como “se dá

²²Uma observação preliminar é o fato de que Lukács se afasta da oposição *Sturm und Drang* versus *Aufklärung*. Enquanto Goethe foi fortemente influenciado por Voltaire e também pela literatura francesa contemporânea (Stendhal, Balzac etc); Rousseau e Diderot já apresentavam fortes tendências para a dialética. (Lukács, 2021: 36). Este é o pressuposto básico para compreensão da modernização em Arantes.

²³E também na *Destruição da Razão* (2021), do qual Arantes se apoia, sem entretanto glosar o que ele caracteriza como “polêmica doutrinária”, isto é, a tese de Lukács de um irracionalismo reacionário combinado a crítica do progresso, advindo de Nietzsche e Schopenhauer e que em última instância desembocaria no nazismo.

²⁴Encontrar saídas nacionais com base na chave teórico-política do marxismo, a exemplo da “via prussiana” será a maneira com que o marxismo brasileiro (industrializante como lembra Schwarz) compreenderá a questão nos anos de 1960 momento onde a superação do subdesenvolvimento constituía mais um capítulo da “obsessão nacional” de superar a condição colonial-periférica que em tese era o que emperrava o progresso. Essa questão aparece em forma de diálogo em (Arantes, 1996b: 176).

a passagem do iluminismo para a dialética e como, já no iluminismo, há dialética” (Arantes, 2004: 39). Este caminho é crucial, pois é à sombra dele em que a figura (inérita) do Intelectual teorizada por Kojève vem à tona, a partir de sua intuição sobre aquela figura na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, fundamentalmente nas passagens que concernem ao *Sobrinho de Rameau* de Diderot²⁵.

Não será possível nos demorarmos muito nesta passagem do texto²⁶. Contudo, o mais importante a ser destacado para este trabalho é que aquilo que Arantes chama de “Paradoxo do Intelectual” e que circunscreve a particular situação do Intelectual abordado por Kojève tem suas raízes na “pré-história da modernidade”, pois é a partir dela que “se adquire a consciência do absoluto dilaceramento da consciência e da absoluta ruína da eticidade nas relações sociais de lisonja e cortesia que marcam a vida aristocrática pré-Revolução Francesa” (Arantes, 1996a: 41). Ambiente na qual sucede-se o diálogo dos personagens de Diderot: o *honnête homme*, ou seja, o Filósofo esclarecido com pretensões modernizantes e moralizantes e, Jean-François Rameau (sobrinho do musicista Jean-Phillipe Rameau), músico meia-boca, amoral, célebre frequentador dos salões da nobreza e que escandaliza o filósofo com sua capacidade quase congênita de adulação e ao mesmo tempo de “franqueza fora do comum” (Arantes, 1996a:27). Este cenário muito típico da primeira metade do século XVIII Francês e que ressoa na obra de Hegel faz com que Kojève subtraia a figura do Intelectual justamente a um tempo contemporâneo “ao advento (fenomenológico) da Razão” (Arantes, 1996a: 21), constituindo-se este o ponto que nos levará à *intelligentsia* alemã. Dito de outra maneira: a experiência do Intelectual satirizado em Diderot permite que ironia, cinismo e perversão tenham o seu momento fundamental no desenvolvimento do Espírito - na Fenomenologia de Hegel - que acusa essa “consciência em dilaceramento (*Zerrissenheit*)” (Arantes, 1996a: 26). Afinal, recorda nosso autor, no *Sobrinho* se convive tranquilamente com os pares opostos como “veracidade e impostura, crítica e conformismo”, isto é, com todo um sistema de contradições, sem que, no entanto, desenvolva-se uma “consciência infeliz” (Arantes, 1996a, 25). Este é o paradoxo a que tanto Kojève quanto Hegel se atém e que o primeiro relaciona à figura do Intelectual, extraída do segundo. Nas palavras de Arantes:

²⁵Arantes se refere ao livro de Alexandre Kojève (1974: 94). São longas as passagens de Hegel ao *Sobrinho de Rameau*, nomeadamente no momento do Espírito, nas subseções: “o mundo do espírito objetivo”, “O iluminismo” e “A liberdade absoluta e o terror”.

²⁶Para um estudo mais detalhado sobre a questão ver o ensaio “Muito longe, muito perto” (2007) de Vladimir Safatle.

“o intelectual que se exprime na “linguagem do dilaceramento”, “malgrado seu aspecto niilista e cético”, é tão conformista quanto era passivo o sábio estoico de que descende na genealogia de Kojève: “Ele não tenta subverter o mundo minado pela sua crítica verbal; reduz-se à “consciência falante”; e o Mundo o escuta, como o Homem “honesto”, sem se comover muito. O resultado é a *Eitelkeit*, a vaidade de todas as coisas” (1996a: 24-25).

Paulo Arantes segue o percurso do Intelectual engendrado na “pré-história da vida ideológica moderna” (Arantes, 1996a: 30), mas agora, deslocando-o para as mentes pensantes do lado leste Reno, a Alemanha. Neste cenário, o vai e vem das ideias burguesas são interpretadas por nosso autor junto ao processo amplo e dialético próprio do desenvolvimento desigual e combinado capitalista, no qual a idealização que qualifica o classismo alemão é compreendida não em um nível de abstração puro “a ponto de perder a referência aos conflitos reais de uma história que se desenrola noutro lugar” (Arantes, 1996a: 364), ao contrário, Arantes busca situá-lo no bojo daquele desenvolvimento, o que o significa, entre outras coisas, que o objetivo de Arantes nos ensaios que compõe o *Ressentimento* não é o de mostrar *o que é* o pensamento alemão deste período, procedimento padrão para quem tem formação filosófica como é o seu caso, de maneira oposta, interessa a ele historicizar aquele pensamento, desrecalcando o seu sentido histórico-social. Para compreensão de como nosso autor faz essa leitura, é pressuposto compreender que a figura do Intelectual neste processo de modernização que estamos investigando tinha uma causa (*sache*) que operava na formação e consolidação dos estados nacionais²⁷. Este procedimento que se completa na França e Inglaterra do século XVIII assentado em ideias iluministas, expande-se como vimos para locais mais longínquos como a costa brasileira, e como se pode intuir, também para regiões mais próximas, como era o caso da Alemanha, ocupando o imaginário, para dizer o mínimo da *intelligentsia* alemã. Ocorre que também do lado leste do Reno, àquelas Ideias giravam em falso, deixando transparecer nesta refração “os primeiros materiais da crítica”, bem como “a fragilidade ideológica” (Arantes, 1996a:365) na qual assentava-se a Filosofia Moderna Iluminista que, como vimos a partir do ensaio de Schwarz, carregava em seu bojo promessas emancipatórias.

²⁷Este mesmo esquema de interpretação do classicismo alemão desenvolvido por Arantes é estendido por Pedro Rocha de Oliveira, em um estudo contemporâneo sobre a alvorada da modernidade, chão social no qual afloram os pensamentos de Francis Bacon, Thomas More e Thomas Smith. Trata-se do livro *O discurso filosófico da acumulação primitiva* (São Paulo, Elefante, no prelo).

O que significaria este girar em falso das ideias iluministas? Na Alemanha, assim como na costa fluminense, as Ideias transportadas corriam num extenso vazio sociológico porque se deparavam com pressupostos que não eram seus. No Brasil, latifúndio e trabalho escravo; na Alemanha, pactos entre a alta nobreza e baixa burguesia. Ambos os países dispunham de classes letradas – obviamente que em dimensões diferentes²⁸ – que simpatizavam com as ideias progressistas, contudo estavam alicerçadas em uma estrutura social *sui generis* e que bloqueavam a efetivação de uma sociedade nacional nos moldes que o tino crítico do realismo francês nos permitia ver. Decorrente desta situação, será uma experiência do intelectual refratada que coloca esses mesmos intelectuais em um caminho muito diverso dos seus pares na França e Inglaterra. Como desenvolvemos há pouco, no Brasil, esta pista vazia é chave que perscruta Roberto Schwarz nas suas análises das obras de Machado de Assis, este que, ao fazer uso da ironia²⁹, deixava ver o descompasso entre a realidade social brasileira e a absorção das ideias oitocentistas que acabavam por resultar em um enorme Nada³⁰. No caso da Alemanha, as ideias também giram em falso constituindo paulatinamente, dirá Arantes: a “nulidade da política alemã” (Arantes, 1996a: 365), isto é, a filosofia do Romantismo e do Idealismo Alemão. Entre a compreensão do sentido histórico desta nulidade e sua relação com o processo de modernização como um tudo, Arantes recua algumas décadas da história alemã, a fim de indicar os impasses que se arrastam há muito nesta sociedade, sendo, neste sentido, notório os levantes camponeses do fim da Idade Média no século XVI, quando eles tentaram de alguma maneira retomar “as posições perdidas da ‘idade de ouro’, irrecuperáveis dada a liberação das forças produtivas” (Lukács, 2020: 39). No entanto, ao não obterem êxito (diferente do campesinado francês e inglês), fundavam reféns de uma monarquia absolutista com múltiplos principados, o que significou politicamente “a constituição e a perenização da dilaceração feudal da Ale-

²⁸O que é elaborado por Luiz Philipe de Caux e Felipe Catalani no ensaio “A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)” (2019). Para estes intérpretes vigorará no Brasil um certo “ceticismo em relação ao ideário normativo burguês”, haja vista que não se precisaria de muito esforço reflexivo para ver que o comércio ia bem com o trabalho escravo, isto é, com aquilo que seria sua negação. No Brasil, o desconforto estaria mais para um sentimento, uma sensação, isto é um momento “pré-reflexivo” do que propriamente algo teorizado, tal como será nos países europeus.

²⁹Desenvolve o autor: “ao tornar-se despropósito, as ideias deixam de enganar” (Schwarz, 212: 19). Ademais, são muitos os exemplos que poderíamos nos ater na obra de Machado, mas talvez a filosofia do *humanismo* acoplados à figura de Quincas Borba em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* seja um exemplo notório deste descompasso de que nos atemos.

³⁰Para uma leitura contemporânea a respeito deste Nada no Brasil, ver o ensaio *O nada na acepção brasileira do termo: Roberto Schwarz e o chão social do nilismo* (2023), de Felipe Catalani.

manha como nação” (Lukács, 2021: 32). Tal cenário alicerçava um horizonte semi-feudal muito restrito, com maior dependência dos súditos em relação aos monarcas, uma burocracia cada vez mais forte e que ia na contramão dos rumos da burguesia³¹ da França e Inglaterra. A sensação e posteriormente a reflexão de que o país se desenvolvia por caminhos anômalos aparecerá, no entanto, somente ao longo do século XVIII, época em que a um só tempo “o desejo por uma unidade nacional” transparecia no mal-estar da *intelligentsia* da época. Sentimento este categórico nas cartas de Goethe: “no fundo levamos uma vida isolada e miserável” (Goethe apud Arantes, 1996a: 220). Atento, portanto, à inquietação que acometia Goethe e os intelectuais de seu tempo, Arantes interroga: “no que consistia afinal a moléstia que tanto afligia os românticos da primeira geração”? (1996a: 220). A solidão sublinhada pelo escritor de *Werther*, dirá Arantes, indicava sobretudo “a falta de público de que padece o autor” e, muito por esta razão, a literatura alemã findava marcada pela descontinuidade, – ou falta de seriação das ideias nos termos já pensados no Brasil – realidade bem distante dos “vínculos orgânicos que ligavam autores franceses e ingleses ao público e à nação culta que estavam por detrás de seus escritos”. Os intelectuais na terra de filistinos, resume Arantes, eram “elites aos olhos do povo, desclassificados aos olhos da nobreza e carecidos de vínculos com sua própria classe de origem” (Arantes, 1996a: 221).

A experiência intelectual na realidade social alemã, deixada transparecer no sofrimento de Goethe, encontrava eco também na consciência do jovem Hegel sobre a situação política de então. Ambos “simpatizavam com a unificação da Alemanha e com a liquidação dos resquícios feudais levados a cabo pela França” (Lukács, 2020: 44) e concordavam ainda com todas “as finalidades sociais da Revolução Francesa” ao mesmo tempo que “rejeitavam de modo igualmente resolutivo todos os métodos plebeus de sua execução” (Lukács, 2021: 41). Ocorre que àquela experiência intelectual que atinava as anomalias do chão social alemão, metamorfoseara-se de uma problemática econômico-social a dimensão epistêmica das relações entre razão e sensibilidade, tese desenvolvida por Lukács a respeito das *Cartas para Educação Estética* de Schiller (Lukács apud Arantes, 1996a: 22). Dito de outra maneira: a divisão internacional do trabalho que se configurava na modernidade fazia com que, no seu desenvolvimento dialético próprio, formasse-se uma configu-

³¹Na argumentação de Lukács em *Goethe e seu tempo*: “O burguês alemão quer uma ‘ordem’, mas ele cria essa ordem a serviço de não importa quem e do quê; o servilismo, o bizantismo, a mania por títulos cada vez mais vão se tornando características da burguesia alemã; elas mostram a falta quase completa de consciência burguesa” (Lukács, 2021: 34).

ração social contraditória. De um lado, integrava positivamente os letrados como era o caso de França e Inglaterra; e do outro, deixava de fora a *intelligentsia* alemã dos rumos de seu desenvolvimento pátrio. Tal exclusão, entretanto, dirá nosso autor, era apenas aparente, haja vista que, sob o ponto de vista do desenvolvimento histórico global, a *intelligentsia* alemã expunha o momento negativo da modernização capitalista, da qual fazia parte.

De que trata este momento negativo e como é possível compreendê-lo? Trata-se justamente da teoria social alemã que escoará no Idealismo Alemão, filosofia esta que como está sugerido até aqui também tem um referente muito concreto, assim como o tivera o Romantismo Alemão. O transplante das ideias que atravessavam o Reno em solo alemão percorre, no entanto, até o seu extremo, transcorrendo no limite à conversão no seu contrário, sucede-se disto, dirá Arantes: o “largo e variado uso da noção de Crítica”, isto é, um “preliminar teórico de uma prática reformista” (Arantes, 1996a: 409). Estamos às voltas assim com um “pensar e raciocinar” que só poderia resultar em “raciocinação” (Arantes, 1996a: 34), melhor dizendo: fardo de intelectual enclausurado afeito à especulação *ad infinitum*. Ainda nas palavras do nosso autor, trata-se:

“de uma integração dúbia, a meio caminho da posição do “filósofo”, muito distante, e da situação do “homem do mundo”, muito próximo: este vê demais para poder refletir, aquele, muito pouco para poder julgar o conjunto, como não se pode ver e meditar alternadamente, nem se pode estudar o mundo como simples expectador, não há remédio senão ingressar na “escola do mundo”, começando por praticar o que se quiser aprender; nem sábio, nem mundano, resta ao intelectual etnólogo conformado por essa “*societe d’elite*” o desconforto sedutor da obrigação de agradar pela prática contínua da raciocinação, cinismo mitigado”. (1996a: 38)

Esta integração dúbia do intelectual é aquela que melhor prospera o espírito de contradição, nem sempre muito organizado, dirá Arantes, cuja *estetização das formas agradáveis* e mesmo a *ironia* aparecem como um mecanismo de compensação para uma frustração objetiva do qual desdobram-se as filosofias dos letrados de asfalto alemães³². A questão é delineada por Schiller, que, imerso neste imbróglio, indagava-se: “toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como pode enobrecer-se o caráter sob a influência de uma constituição tão bár-

³²Anatel Rosenfeld recorda que – literato de asfalto – era como os intelectuais alemães eram vistos neste país majoritariamente agrário. (Arantes, 1996a: 273)

bara?”(Schiller apud Arantes, 1996a: 200) A própria formulação da questão deixa transparecer a situação paradoxal no qual a *intelligentsia* do romantismo se situava: bloqueada politicamente, mas com sede de progresso, filosofava pelo alto, ao que expunha a inversão apontada por Lukács, com este passo e, nas palavras de Arantes, ingressava no “capítulo das compensações” (Arantes, 1996a: 226)³³, no qual a bela aparência e o culto ao refinamento da alma acabavam por se tornar “subterfúgio para permitir a sobrevivência da alma humana, dos ideais que a sociedade rejeitava” (Oliveira, 2021: 105).

Percebamos, portanto, que este era o ambiente propício para que se pudesse especular ininterruptamente, sem constrangimentos, como já estava sendo apontado na figura do Intelectual destacado por Kojève e que se compatibilizava bem com o ceticismo alemão ao menos desde Kant. Obliterada a “consciência infeliz”, filosofava-se com muito ardor sob a aura estetizante. Não será à toa, dirá Arantes, que a *intelligentsia* alemã bloqueada politicamente, passará se ater questões que diziam respeito à moral e à teoria do conhecimento, isto é, uma forma de reflexão incapaz de alcançar *a coisa em si*. Ilustrativo neste sentido é a reflexão de Sophie Bernhardi em seu texto *Propósito de vida*:

“Uma obra de arte pode bem fazer com que eu me torne mais plena comigo mesma. Mas assim que me vem à mente um pensamento diante de uma obra de arte, ele é apenas meu desejo, e a influência que tem sobre mim é apenas aparente; acredito mesmo que, ao notar a influência benéfica, já não compreendi a obra de arte, já não a fruí sequer um instante” (2022: 23).

Na república das letras, a impossibilidade de acessar as coisas mesmas, desdobrar-se-á ao que Arantes chama a certa altura do texto de “militantes do distanciamento” (Arantes, 1996a: 232). Ainda nas palavras de Sophie Bernhardi:

“é inútil desejar que o amigo que amamos queira compreender-nos em nossa mais particular particularidade [*eigensten Eigenthümlichkeit*]; no fundo, nós também não desejamos isso, mas queremos sempre, antes, diante dele, demolir as paredes dos nossos corações, onde sentimos a afinidade para com ele. Procuramos meticulosamente encobrir aquilo que constitui nossa distinção em relação a todos os seres, e, com isso, para que [nosso coração] não se denuncie diante de um ser estranho, permanecemos separados e isolados também de nossos mais

³³ Completa Arantes: “uma geração de intelectuais exaltados e isolados do mundo, cuja paixão pela complicação mental traduzia, menos a complexidade do mundo, do que o seu acesso bloqueado pelas barreiras antepostas pelo marasmo nacional” (1996a:223)

queridos amigos – e se fosse possível a algum ser humano apreender e expressar a mais íntima particularidade de seu mais querido amigo, então um calafrio tomaria conta dele como se estivesse diante de um amigo que teria o poder de extrair o espírito de nossos corpos e de transplantá-lo a olho nu em nós, e nós nos separaríamos cada vez mais dele. – Cada um sente isso em si, por isso nos é completamente impossível expressar algumas opiniões sobre o ser humano; uma opinião desse tipo é uma suposição arbitrária da particularidade do outro” (2022: 24).

O propósito de uma “particular particularidade” intocável, inatingível, recorrente no romantismo alemão quando interpretado desde a perspectiva de Arantes nos mostra o quanto estes(as) “intelectuais desenraizados”(as) (Arantes, 1996a: 228), cuja métrica é a Ironia, fazem parte de um processo mais amplo de divisão internacional do trabalho que corre na esteira da dialética da modernização, mostrando-nos que “o motivo de todos esses caprichos não são todos arbitrários. O intelectual volúvel³⁴, que brinca com as ideias, tem suas razões, embora as desconheça” (Arantes, 1996a: 238). Dito de outra maneira, o jargão de uma “inefável autenticidade da existência privada” (Arantes, 1996b: 185) funcionava como uma “carapaça protetora” que obliterava o drama do intelectual ressentido que devido a condições objetivas, não conseguiria cumprir os anseios de uma vida pública tal como ocorreria com os seus pares do lado oeste do Reno, pois por mais que se tente recalcar, o fato era que se estava sempre “às voltas das idas e vindas da circunstância histórica de atraso” (Arantes, 1996a: 42). Onde desembocaria tamanha raciocinação? Em Nada, dirá Arantes. Em outras palavras, em “niilismo, mal superior da *intelligentsia* alemã” (1996a: 238)³⁵. Neste percurso, acrescenta Arantes, encontram-se ainda os

³⁴Ainda de acordo com Sophie Bernhardt “não existe nenhuma verdade completamente verdadeira e nenhum erro completamente falso; não se deveria, acima de tudo, carimbar nenhuma coisa com esses dois nomes; pois ambos ocorrem apenas através do uso, e, então, é possível que o que na alma de um é um erro insípido, no âmbito de outro se torne uma verdade venerável”. (2022,27).

³⁵Neste ponto destoa a reflexão do Jovem Hegel, fundamentalmente nas suas reflexões sobre a religião. Segundo Arantes, o jovem Hegel se deteve um pouco mais neste momento negativo das massas (e que Arantes traz desde as revoltas camponesas, por meio dos textos de Bloch). A reforma protestante, para Hegel, ganha destaque fundamentalmente porque está “baseada no reconhecimento do caráter popular da Reforma” esta que de alguma maneira “subverte as relações tradicionais entre elite cultural e povo miúdo” (Arantes, 1996a:293). Haveria então uma possível aliança entre estes desclassificados (povo e intelectuais) por meio de uma religião popular, como era a Reforma. No entanto, na medida em que o tempo passa esta possibilidade se vê cada vez mais distante, fundamentalmente com o advento do sufrágio universal. Arantes desenvolve bem esta questão, que é interessante, mas que nos tomaria muito tempo. Para uma análise detalhada da questão ver. (Oliveira, 2021: 108-111)

filósofos da *Sagrada Família* que ora viam a Revolução Francesa como um “excesso de entusiasmo” e que desatavam a filosofar, a exemplo de Stirner, autor no qual o “*Nada* de que fala a proposição fundamental do *Único* – possui na verdade um conteúdo, cujo movimento estiliza a nulidade política alemã.” (Arantes, 1996a: 366). É neste sentido que a passagem mais conhecida do *Ressentimento da Dialética* pode ser compreendida e que transcrevemos aqui:

“Desta abstração encarrega-se o prosaísmo da vida alemã, reproduzindo em escala nacional um dos mecanismos da ideologia. A propósito desse movimento de transposição seria o caso de se assinalar uma *Verstellung* às avessas (e quase na mesma direção em que Hegel empregou o termo), um deslocamento que ao dissimular, revela, como se as ideias fora de foco ganhassem em nitidez, deixando transparecer sua fragilidade ideológica” (1996a: 365).

As Ideias, portanto, quando alçavam a realidade alemã, formavam é verdade, “um formidável conjunto de ideias modernas e radicais” (Arantes, 1996a: 405), consideradas por Marx como o pensamento de vanguarda em seu país e que seriam por ele mesmo criticada nas obras supracitadas. A crítica da ideologia, no entanto, dá um passo à frente quando Arantes, imbuído da lente schwarziana, recompõe a história da modernização por meio da *intelligentsia* alemã que, por estar situado à periferia daquele processo, deixava transparecer o seu momento negativo de que era parte, algo que escapara à vista da crítica da economia política convencional. Com este passo feito, Arantes estabeleceria de vez uma ponte com a *matéria brasileira*, problemática por excelência de todos seus ensaios posteriores.

Para concluir, poder-se-ia dizer é claro que, para o pensamento crítico contemporâneo, estamos agora em um momento do capitalismo distinto, quando muita coisa já mudou ou mesmo se esgotou, a exemplo da própria “via prussiana”: caminho desenvolvimentista estudado com entusiasmo por aqueles que pensavam o subdesenvolvimento nos anos de 1960 no Brasil e que assentavam seus raciocínios – de maneira mais ou menos direta – na literatura que envolve a *Miséria Alemã*; outro exemplo seria a própria inadequação da relação centro-periferia vista com desconfiança por alguns setores da filosofia contemporânea. No que se refere à suposta inadequação, o próprio Arantes a reflete, não pelas razões daquela como se pode imaginar, mas no sentido de que desloca a métrica centro-periferia para um todo mais ou menos homogêneo no qual a regra passa a ser a enorme “periferiza-

ção ou brasilianização do mundo”³⁶ encarnada no Estado de Exceção permanente que o capitalismo assume, na sua fase neoliberal. No entanto, ainda que o contexto contemporâneo seja outro, tornando-se objeto de reflexão permanente do autor (Arantes, 1996b, 2007, 2014), não são poucas as ocasiões em que a *intelligentsia* está engajada em algum projeto modernizador, projeto este, como indicará nosso autor em obras posteriores, há muito já se esgotou, tornando portanto o *Ressentimento da Dialética* ainda atual.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo (1994): *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 1960)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (1996a): *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (1996b): *O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (1992): *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (2000): *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis.
- ARANTES, Paulo (2003a): *Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade (Parte I)*. *Revista Trans/Form/Ação* (26-1): 7-50.
- ARANTES, Paulo (2003b): *Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade (Parte II)*. *Revista Trans/Form/Ação* (26-2): 7-41.
- ARANTES, Paulo (2004): *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad.
- ARANTES, Paulo (2005): *Um depoimento sobre o Padre Vaz*. Síntese: *Revista de Filosofia*, v. 32, n. 102.
- ARANTES, Paulo (2007): *Extinção*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- ARANTES, Paulo (2014): *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- ARANTES, Paulo (2021): *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.
- ARENDDT, Hannah (1994). *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDDT, Hannah (1988): *Sobre a revolução*. São Paulo: Ática.

³⁶Trata-se do ensaio *A Fratura Brasileira do mundo* de Paulo Arantes.

- BASSANI, A. D., da Silva, E. W., Ribeiro, G. S., Milhomem, I. R., de Carvalho Nascimento, L., Zuffo, L. L., ... & Fortunato, T. (2017). *Entrevista: Paulo Arantes*. Humanidades em diálogo, 8: 15-35.
- BERNHARDI, Sophie (2022): *Perspectiva de vida*. In: *Uma antologia de filósofas do romantismo alemão*. Organização e tradução Fabiano Lemos. Belo Horizonte: Relicário.
- CANDIDO, Antônio (1978): “Depoimento sobre Clima”, *Discurso*, n. 8: 183-193.
- CÂNDIDO, Antônio (1984): *A revolução de 30 e a cultura*. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, v. 2, 4: 27-36.
- CÂNDIDO, Antônio. (1988). *O método crítico de Sílvio Romero*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- CÂNDIDO, Antônio (2007): “A importância de não ser filósofo”, *Discurso*, n. 37: 7-16.
- CAUX, Luiz Philipe de; CATALANI, Felipe (2019): “A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (74): 119-146.
- CATALANI, Felipe (2023): *O nada na acepção brasileira do termo: Roberto Schwarz e o chão social do niilismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, Margem Esquerda, v. 40: 49-54.
- DE LIMA VAZ, Henrique Cláudio (1962): “Consciência e realidade nacional”, *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 4, n. 14: 92-109.
- DIDEROT, Denis (2019): *O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Editora UNESP.
- FURTADO, Celso (2021). *Correspondência intelectual: 1949-2004*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LUKÁCS, György (2018): *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- LUKÁCS, György (2020): *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács.
- LUKÁCS, György (2021): *Goethe e seu tempo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.
- NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio (1999): “A filosofia da USP sob a ditadura militar”, *Novos estudos CEBRAP*, v. 53: 137-150.
- MARX Karl. (2019): *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- OLIVEIRA, Pedro Rocha de (2021): “Gênese e estrutura do Fio da Meada: Um panorama da obra de Paulo Arantes”, *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 53: 101-143.
- SADER, Emir (2017). *Nós que amávamos tanto O Capital: leituras de Marx no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- SAFATLE, Vladimir (2007): “Muito longe, muito perto”, *Artefilosofia*, v. 2, n. 2: 36-55.
- SCHWARZ, Roberto (1999): “Um seminário de Marx”, *Novos Estudos Cebrap*, v. 50.

SCHWARZ, Roberto (2000): *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Editora 34.

SCHWARZ, Roberto (2002): *Que horas são?* São Paulo: Companhia das letras.

SCHWARZ, Roberto (2012a): *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34.

SCHWARZ, Roberto (2012b): *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

DE UM LADO COMO DO OUTRO. PAULO ARANTES: GUERRA, FRONTEIRAS E O FIM DA HISTÓRIA

On one Side as on the Other.

Paulo Arantes: War, Borders and the End of History

FREDERICO LYRA DE CARVALHO*

lyrafred@gmail.com

Data de recepção: 31 de maio de 2023

Data de aceitação: 2 de dezembro de 2023

RESUMO

Partiremos da leitura crítica elaborada por Paulo Arantes da obra de Francis Fukuyama para analisarmos o lugar da guerra, da atualidade da noção de fronteira e a compreensão de que houve um fim da história, mas que ele é outro, e como esta constelação conceitual é determinante para a maneira com a qual o filósofo brasileiro interpreta dialeticamente o tempo presente tal qual ele vem se configurando desde o fim da União Soviética até hoje.

Palavras-chave: guerra, fronteira, fim da história, periferia.

ABSTRACT

We will start from the critical reading of the work of Francis Fukuyama proposed by Paulo Arantes to analyze the place of war, the relevance of the notion of frontier and the understanding that there was an end of history, but that it is a different one, and how this conceptual constellation is decisive for the way in which the Brazilian philosopher dialectically interprets the present time as it has been configured since the end of the Soviet Union until today.

Keywords: war, frontier, end of history, periphery.

* Université de Picardie Jules Verne – Amiens (France).

I

Paulo Arantes parece ter sido um dos poucos autores a levar em consideração a elaboração sobre *O Fim da História e o Último Homem* do filósofo norte-americano Francis Fukuyama (1992)¹. A sua reação, no entanto, não parece ter se dado imediatamente após a queda do muro de Berlim, ela se concretiza efetivamente na esteira do 11 de setembro de 2001. Isto é, como se após o ataque às duas torres algo que estava maturando há mais de uma década revelou a sua forma definitiva. “O 11 de Setembro apenas precipitou a cristalização de uma síndrome aliando crueldade e impotência política, que há muito tempo vinha pedindo passagem” (Arantes, 2007: 161). O mais curioso, notou Paulo Arantes (2007: 62-63), é que com a publicação d’*O Fim da história e o Último Homem*, Fukuyama reintroduziu um gênero filosófico clássico que se encontrava um tanto fora de moda após de ter sido duramente atacado por décadas em especial por aquilo que o mesmo filósofo batizou de *ideologia francesa* (2021). Se tratava de uma interpretação apologética do presente na forma de uma filosofia da história. Quando Hegel elaborou a filosofia da história dos tempos modernos ela pressupunha o seu fim. Falar em História implica necessariamente em uma conclusão. Uma História não é algo que tende a repetir o sempre igual e se reproduzir indefinidamente. Aos olhos do nosso filósofo um dos aspectos mais curioso dessa ressurreição é que era a direita puramente orgânica do núcleo duro do establishment, na figura de um funcionário do Pentágono, que retomava, à sua maneira, o discurso moderno da filosofia da história para enunciar em alto e bom som que a história de fato estava acabada. Isto é, os Estados Unidos haviam ganho a Guerra Fria e agora só lhes restava administrar os louros da vitória. Não havia mais luta política, apenas administração e isto não era uma pura falsidade ideológica, sugere Arantes. De certa maneira, havia um forte conteúdo de verdade no diagnóstico *mainstream* tal qual enunciado por Fukuyama, embora o paraíso depois do fim estivesse longe de ser um destino universal: “Esse fabuloso Fim da História seria, a rigor, uma redenção para poucos da entropia temporal; basicamente apenas o núcleo orgânico do sistema ingressaria na zona da luz da *pós-história*, cujo principal eixo de interação entre seus múltiplos espaços-de-fluxos seria econômico, relegando cada vez mais aos museus das curiosidades, precisamente ‘históricas’, as velhas regras da política de poder aos Estados ‘baseados em armas’” (Arantes, 2014: 62).

¹ Um outro autor importante a levar Fukuyama a sério foi Perry Anderson (1992)

Ao contrário de apologistas puros como Samuel Huntington, Fukuyama não era triunfalista. Uma das inovações conceituais de Fukuyama se encontra na maneira com a qual ele interpretava a resolução proposta por Kojève da dialética entre o Mêstre e o Escravo. Este momento que anunciava o “dimanche de la vie”, será interpretado por Fukuyama com uma boa dose de ingredientes do *Último Homem* nietzschiano e “o seu fecho conclusivo associa a guerra pós-histórica ao deserto em que reinará a mais completa insignificância, nela incluídos todos os ritos de uma civilidade puramente formal” (Arantes, 2014: 65). Além de um discurso da guerra, a filosofia da história elaborada pelo lado vencedor sugeria que um modo de vida absolutamente niilista tendia a ser tornar hegemônico no lado entrincheirado da fronteira. “O livro descreve de fato, com categorias pouco usuais, uma clivagem no processo de modernização capitalista, a formação de uma *fronteira* entre sociedades ressentidas porque perdedoras – ainda ‘nacionais’ e ‘históricas’ – e o mundo luminoso da riqueza capitalista obviamente pós-tudo” (Arantes, 2014: 274). Mobilizando categorias da filosofia da luta pelo reconhecimento, elaborada por Alexandre Kojève, como também fazendo um uso pouco habitual da categoria platônica de *thymòs*, Fukuyama fornecia, apesar de tudo, uma imagem coerente da configuração do mundo que tomava forma no processo de globalização.

A configuração do mundo que emergia do pós-guerra fria não era unitária, ele estava dividido por uma fronteira onde um lado aparece como iluminado e pós-histórico enquanto o outro, repleto de antagonismos, se encontraria ainda na era das trevas – sem horizonte de saída pois a história teria de fato acabado. Quem se deteve apenas no título não notou que não se tratava de um livro descrevendo um mar de rosas. Pelo contrário, o fim da história que emerge no apagar das luzes da Guerra Fria é uma época de guerra, um novo tipo de guerra na qual a distinção entre o estado de paz e guerra tende a se tornar cada vez mais fluído. Esse estado de paz implica estar de prontidão e armado até os dentes pronto para afir a qualquer momento. Trata-se de um discurso e prática belicista sob a égide da pacificação. Paz a qualquer custo. Era esse o desfecho da História. Esse desfecho, inaugurado com a queda da URSS, não engendrou uma sociedade igualitária e livre tal qual imaginada pelo melhor do liberalismo e do socialismo desde a Revolução Francesa e durante todo o século XX, pelo contrário, nunca o globo foi efetivamente tão desigual e dividido como na “pós-história”. Parcelas enormes dos territórios e populações por todo o mundo estão desde então sendo rifadas pelo capital vencedor (Arantes, 2014: 141-198). A história acabou pois nada de novo vai emer-

gir, foi o sistema capitalista no seu momento de hegemonia norte-americana que venceu, não haveria mais alternativa e esta situação durará para sempre, parecia sugerir Fukuyama. Tratava-se então de governar essa situação.

O problema se encontrava do outro lado. Pois o lado sombrio e histórico é em última instância uma zona de vazio jurídico onde impera a exceção e a guerra permanente. É neste outro lado da fronteira que se encontra a maior parte da energia fóssil e das matérias primas necessárias para a produção de todo o aparato tecnológico demandado pelo capitalismo contemporâneo. É também lá que se encontra a massa incontável de população sobrando e cada vez mais obsoleta que não consegue mais ser efetivamente empregada como força de trabalho para a reprodução do capital. O mais importante para as sociedades do mundo iluminado passou a ser a implementação dos mais variados dispositivos para evitar a qualquer custo o contato entre estes dois mundos. Entre outras coisas, a proliferação massiva de campos de retenção aparece como um preço moral necessário a se pagar. Como o capitalismo é global, nota Arantes, essa fronteira abarca todo o globo, o que resulta literalmente em um “mundo-fronteira” (2022b). A metade turbulenta do mundo é a periferia do sistema. Nesse território exterior o espírito cosmopolita e liberal da sociedade vencedora ainda não criou raízes e lá ainda impera o sentimento nacional, como também o ressentimento, a luta social e o conflito. O confronto pacificador que se desenhava nesta situação é o de uma guerra policial pela ordem. Um tipo de guerra que pede uma “*polícia de fronteira*, por assim dizer, eclética, variando das zonas tampão às guerras ofensivas preventivas” (Arantes, 2007: 65), pois se trata de gerir de todas as formas possíveis as zonas turbulentas de fronteiras. É desta maneira que a nova filosofia da história que intencionava prefigurar a paz perpétua, uma pacificação total do mundo, enuncia no fundo um “Discurso da Guerra” (Arantes, 2014: 274)², no fundo “guerras do fim da história” (Arantes, 2023).

II

De fato, Paulo Arantes retoma a contrapelo a tese do fim da história ressuscitada por Fukuyama. Trata-se de um discurso da guerra com um fundo bem concreto. O diagnóstico era em boa parte correto, mas vinha na má direção. Estávamos diante

² De certa forma, este estudo pode ser lido como uma primeira parte de uma pesquisa e meditação sobre as diversas dimensões da *guerra* tal qual ela é pensada por Paulo Arantes e demanda ser completado com mais um ensaio futuro.

de uma “guerra cosmopolita” (Arantes, 2007: 31). Um tipo de conflito que era ao mesmo tempo policial e intervencionista. Além de uma grave crise econômica, os países centrais e vitoriosos conduzidos pelos Estados Unidos e pela OTAN se depararam com a missão de gerir o desmanche do antigo segundo mundo que gerou uma série de guerras civis e crises humanitárias – estas últimas que vinham se multiplicando sobretudo no continente africano desde a virada da década de 1980 (Fassin, 2010) – das quais as mais assustadoras foram a desintegração da Iugoslávia e o genocídio de Ruanda. O marco principal, no entanto, são as duas Guerras do Golfo. Na figura de George Bush Pai, assistimos à inauguração da guerra intervencionista cujo objetivo era a pura destruição do Estado iraquiano sem que nada fosse ambicionado colocar no lugar. Como observa Paulo Arantes, “tirante a parafernália nuclear, a tecnologia e as armas que os Estados Unidos e seus aliados prepararam contra a União Soviética foram enviadas para o Oriente Médio e direcionadas para a versão iraquiana do arsenal soviético” (2007: 64-65). Esta desmedida absoluta, como se sabe, continuaria por mais de dez anos com ataques ditos cirúrgicos coordenados por Bill Clinton, até a destruição final do Iraque comandada por George Bush Filho em 2003.

Entre outras coisas, a “guerra cosmopolita” trouxe de volta consigo a ideia de guerra justa, ideia esta endossada, inclusive, por parte da Teoria Crítica contemporânea. Pensadores do calibre de Habermas³, Honneth, Michael Walzer e Norberto Bobbio se engajaram na elaboração de um “discurso da guerra” (2007: 32) que vinha se afirmando como o pano de fundo para tentar ressuscitar a ideia de Ocidente e a ereção das fronteiras que passariam a separar o mundo em duas partes desiguais. Guerra justa é guerra de pacificação, onde paz é guerra e vice-versa. O mais importante, nota Paulo Arantes, é sinalizar a mutação na guerra em nível global e o respaldo que ela terá pela comunidade global e da opinião pública, incluindo parte considerável da esquerda mundial que aderiu ao capitalismo, pois as guerras se digirem principalmente contra os expropriados da terra que estão do lado de fora dessa comunidade vencedora. A ideia da guerra justa tem origem na doutrina teológica de Santo Agostinho. Ele precisava organizar as disputas entre os bons cris-

³ Este argumento da guerra justo voltou à tona em nota recente sobre a intervenção militar de Israel na Faixa de Gaza em outubro e novembro 2023, na qual Jürgen Habermas, juntamente com Nicole Deitelhoff, Rainer Forst, Klaus Günther, sustenta, entre outras coisas, que “O modo como essa retaliação, que é justificada em princípio, é realizada é objeto de um debate controverso”. Cf: <https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzeder-solidaritat/>. Data de acesso: 17 novembro 2023.

tãos, mas isso supunha que também era necessário uma regra para lidar com os não-cristãos. A guerra justa foi a solução encontrada. Esta era a guerra contra o “outro”, aqueles que podiam ser massacrados sem peso na consciência e sem sentir a ameaça da condução da alma ao inferno como destino certo pelo sangue nas mãos. Por ser justa, a guerra era limpa de pecados. “Não espanta que a doutrina da guerra justa tenha conhecido uma segunda juventude durante os genocídios coloniais que marcaram a primeira expansão marítima dos Estados europeus” (Arantes, 2007: 37). Além de justa, a guerra na colônia era uma “guerra santa” (Arantes, 2022b: 21) endereçada àqueles apareciam como eventuais obstáculos ao processo de colonização. Afinal, “se eles resistirem ao comércio, e portanto se eles resistirem a que europeus se assentem naquele território para pacificamente comerciar – como esta resistência contraria as leis da natureza que estão assentadas sobre a sociabilidade humana e portanto sobre a hospitalidade – essa resistência a hospedar aqueles que querem apenas comerciar, e portanto a resistência à evangelização e a resistência ao comércio, é uma razão para deflagrar uma guerra justa contra aqueles que se opõem” (2022b: 21). As Cruzadas, assim como a Jihad, são outros exemplos de guerras santas.

“A guerra cosmopolita sobre a qual dou esta breve notícia nada mais é do que a manifestação mais contundente do regime de *estado de sítio planetário* no qual estamos desde então nos instalando” (Arantes, 2007: 40). O Estado de sítio⁴ é um dispositivo constitucional que tem origem duplamente contra-revolucionária. Na esteira de Domenico Losurdo, Paulo Arantes nota que o estado de sítio surge na Revolução norte-americana para logo em seguida ser aperfeiçoado e difundido com a Revolução francesa. Os seus usos mais renomados, no entanto, foram para interromper a força popular na Revolução de 1848 na França e, quase um século depois, do outro lado do Reno, assegurar a ascensão do poder nazista. A novidade dos nossos tempos, segundo Paulo Arantes, é que se trata de um estado de sítio global que se instalou sem que houvesse nenhuma Revolução a ser parada no horizonte⁵. Uma situação que carrega uma contradição em seu interior, pois embora

⁴ A maneira como Paulo Arantes teoriza o Estado de sítio ou Estado de exceção é um problema teórico em si mesmo e mereceria um estudo aprofundado devido à sua maneira original de articular Marx, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, além de vários autores brasileiros todos lidos e pensados sob o filtro do ponto de vista da periferia e da experiência colonial, o que resulta em uma teoria própria deste conceito fundamental para os nossos tempos.

⁵ O primeiro a notar que o capitalismo tendia a instalar um estado de contra-revolução permanente foi Marcuse, na esteira do rescaldo da derrota do pós-1968: “A contrarrevolução é no geral amplamente preventiva; no mundo ocidental, ela o é exclusivamente. Não há revolução recente à des-

haja estado de sítio planetário, não existe nenhuma constituição mundial para ser posta de lado. Esta situação é puramente policial. Ela se caracteriza sobretudo por uma externalização de práticas políticas e policiais para fora da jurisdição legal do território norte-americano e do núcleo orgânico do sistema. Por exemplo, a tortura segue sendo ilegal nos Estados Unidos, mas toda uma parcela da opinião pública passou a defender o seu uso sob a justificativa de conter a ameaça fantasma terrorista. Logo a tortura seria abertamente exercida pelas forças armadas do país ou por forças mercenárias ao seu serviço, especialmente no Iraque, Afeganistão e em Guantánamo. Isto é, não é permitido do lado de *dentro*, mas pode-se torturar do lado de *fora*. A tortura é externalizada para além da fronteira nacional passando a funcionar normalmente na *periferia*. “Assim como o capital em expansão reinventou em sua franja colonial a escravidão moderna, pode-se dizer que o sistema imperial em formação sob nossos olhos está inaugurando uma nova divisão internacional do trabalho da tortura” (Arantes, 2007: 162). Na era colonial, como também no presente, “às classes confortáveis do núcleo orgânico correspondiam, como um complemento exato, às classes torturáveis nas zonas periféricas do sistema” (Arantes, 2007: 163). “No limite, toda colônia é penal”, nota Arantes (2014: 322). Na periferia desde sempre é guerra, a tortura é norma e a ordem é o estado de exceção.

O capitalismo vencedor com o aparelho militar norte-americano encarnando o poder soberano mundial configurou um imperialismo de tipo novo. Segundo Arantes, “Globalização’ significa, entre outras coisas, tornar o capitalismo seguro, e o núcleo desse capitalismo seguro é americano. (2022b: 20). Este imperialismo tem como função fundamental e estrutural dar lastro ao dinheiro do mundo, isto é, assegurar a emissão e reconhecimento do dólar como a moeda mundial. Ele é garantido pelo poder militar e cujo poder está na moeda e nas finanças e não na dominação direta de territórios. Sem esquecer, além de tudo, das dezenas de bases militares espalhadas por todo o planeta que possibilitam a intervenção imediata deste poder militar em praticamente qualquer lugar do planeta. “Não me parece excessivo concluir que a lógica econômica do *tribute-taking* inerente ao regime dólar flexível, enquanto moeda financeira mundial, não coincide por acaso com a estréia da nova máquina de guerra norte-americana – devidamente reaparelhada por uma

truir, e nenhuma em perspectiva. Ora, é portanto, o medo da revolução que unifica os interesses e associa as várias fases e formas da contrarrevolução. Ela cobre toda a gama, da democracia parlamentar à ditadura declarada passando pelo Estado policial. O capitalismo se reorganiza para enfrentar a ameaça de uma revolução que seria a mais radical de todas as revoluções históricas. Que seria verdadeiramente a primeira revolução *histórica mundial*” (Marcuse, 1973: 10)

surpreendente revolução nos assuntos militares – no mercado internacional de compra e venda de proteção” (Arantes, 2007: 186). Desta maneira, estas guerras e intervenções policiais ocorrem depois do fim da histórica no fundo com o intuito de sustentar o consumo interno americano, assegurar a volatilidade da dívida pública e assegurar a correta emissão de dinheiro. Uma das novidades da época é que os serviços de segurança aparecem como um dos principais produtos de exportação dos Estados Unidos. Seja através das bases militares e das frotas navais espalhadas por todo o planeta ou na forma de empresas de mercenários que, como a Blackwater e a Halliburton, embora privadas, trabalham diretamente associadas ao governo norte-americano.

Esta configuração trouxe consigo algumas coisas antigas travestidas com nova roupagem. Por exemplo, aquilo que convencionou-se chamar de globalização seria na realidade, segundo Paulo Arantes, um nome ideológico para o que ele identifica como sendo uma nova rodada de aprofundamento da acumulação primitiva que ele nomeia de “capitalismo de acesso” (2007: 167). Este termo tem o intuito de ecoar a semelhança formal, pois com novos conteúdos e aparência, entre os antigos enclosures e os novos cercamentos dos bens comuns. Desta vez ao invés de terras, se tratava principalmente de enxugar o patrimônio e financeirizar todas as esferas da vida, para com isso criar toda uma série de monopólios para o acesso aos mais diversos bens de consumo e insumos básicos para a vida, como para induzir que toda e qualquer ação, que seja a mais simples subsistência, seja mediada pelo dinheiro e pelo mercado. No presente, o cercamento se dá sobretudo naquilo que é conhecido como realidade virtual, a internet, e a informação que nela circula. “O destino da falsa mercadoria informação repete a violência expropriadora dos enclosures” (Arantes, 2007: 169). “O princípio do acesso é o do controle, basicamente de quem entra e de quem sai, a sua lógica é a da barreira e a do nicho” (2007: 168). O fundamento é por ele nomeado de “lógica do capital-informação” que tem como objetivo organizar economicamente “o acesso à dimensão virtual da realidade, apropriar-se do futuro, em suma” (Arantes, 2007: 168). Outros acessos são discutidos por Paulo Arantes, como o *lobby* de empresas junto ao Estado com o intuito de organizar as ditas parcerias público-privadas. Um exemplo paradigmático é a família Bush com os seus tentáculos nos mais diversos negócios. A origem dessa prática, no entanto, é antiga, remonta ao mercantilismo e às diversas Companhias das Índias. O curioso é que isso aparece como uma configuração ainda mais conseqüente hoje em dia, o que nos faz lembrar que Paulo Arantes elaborou estas

ideias antes da exponencialização que a explosão massificada do mundo virtual fez do capital-informação⁶ e que o monopólio do mundo virtual se tornasse tão concentrado e de controle tão estrito que muitos já chamam de novo feudalismo⁷.

Dos bens públicos às corporações privadas, passando pela guerra, tudo pode ser potencialmente privatizado, embora venha quase sempre acompanhado de uma mão estatal. O novo modelo de imbricações e parcerias entre o Estado e as Empresas no qual é cada vez mais difícil distinguir quem exerce qual função, parece ter como destino fenomênico o estado-máfia⁸. Pouco a pouco ele vai sendo obrigado a descartar parcelas do seu território que são cada vez mais ingovernáveis sob as regras jurídicas dos Estados. Estas verdadeiras zonas territoriais excedentes espalhadas pelo globo, junto de suas populações ocupantes, se encontraram em estado de anomia permanente e passam a ser governadas por milícias enquanto aqueles que ainda se encontram dentro dos muros do sistema tentam se proteger de todas as formas possíveis daqueles que estão do outro lado da fronteira oferecendo-lhes ajuda humanitária, transformando populações inteiras em negócios ou simplesmente com o uso abusivo da violência policial pura e direta. “Assim, não é nada implausível que se possa também considerar o novo imperialismo como a certidão de nascimento de uma sociedade terminal que, a partir de um núcleo oligárquico central, vai se espraiando pelo fundo na forma de luta entre gangues em torno dos recursos mundiais” (Arantes, 2007: 190). Não seria exagero dizer que o governo Bolsonaro deu um novo impulso contribuindo para a aceleração da transformação do Brasil em um estado-máfia.

III

Fukuyama foi imediatamente rejeitado e pouco foram aqueles na esquerda mundial que tentaram entender o que ele estava tentando dizer no momento mesmo da queda do muro. Essa ignorância pode ser entendida como um sintoma da derrota que sofreram. Pois embora o cadáver do socialismo real já estivesse apodrecendo há várias décadas, nada justifica a adesão espontânea e convicta das esquerdas ao capitalismo dominante. Como insiste Slavoj Žižek, “embora seja fácil ridi-

⁶ Para um aprofundamento radical desta ideia que chega a sugerir de maneira polêmica que a informação já estaria cumprindo função análoga ao capital no processo de produção e com isto já estaríamos entrando em um pós-capitalismo, ver: McKenzie Wark (2021).

⁷ Cf. Durand (2020)

⁸ Não por acaso o paradigma é a Rússia: Luke Harding (2012).

cularizar a noção de Fukuyama sobre o fim da história, a maioria hoje é fukuyamaísta. O capitalismo liberal-democrático é aceito como a fórmula finalmente encontrada da melhor sociedade possível; tudo o que se pode fazer é torná-la mais justa, tolerante e assim por diante” (2009). É possível que a esquerda liberal seja a última a ter ainda alguma fé numa suposta civilização capitalista. Bastaria lembrar, entre outras coisas, que Fukuyama nunca disse que não haveria mais conflito nem antagonismos ou mesmo luta de classe. É também neste sentido que Paulo Arantes se coloca de acordo com o filósofo norte-americano, isto é, de fato houve um fim da história. Este fim, no entanto, não foi o triunfo que os mais ferventes ideólogos pró-sistema imaginavam, como também não se configurou o governo de paz armada imaginado por Fukuyama. O seu conteúdo de verdade se encontra sobretudo na configuração emergente de um mundo de fronteiras fraturado em duas zonas separadas, porém interdependentes, uma da outra. “É necessário, então, que se estabeleça novamente uma linha global, a qual coloca perfeitamente dois lados e pode abarcar os clientes europeus ou americanos, mas o outro lado dessa linha global é uma terra de fronteira, de modo que nós temos uma espécie de fronteira sem mundo” (Arantes, 2022: 20). O problema inesperado para o governo cosmopolita do mundo que se instalou no fim da história é o fato de ser objetivamente impossível estabilizar esta configuração⁹. Parece que um processo contínuo de pacificação se tornou necessário pelo fato de uma paz efetiva aparecer como impossível. Lá onde Fukuyama imaginou haver uma dualidade absolutamente separada – na qual uma polícia de fronteira fora da lei garantiria que a distância entre os polos fosse a todo custo mantida estável – havia, de fato, um forte vínculo que poderíamos chamar de dialético. Não uma dialética que permitiria ao processo avançar na direção da superação das desigualdades, ao contrário, pois desde que o processo do colapso da modernização (Kurz, 1992) vem se desencadeando ainda nos anos oitenta com a crise do terceiro mundo, o curso do mundo mudou e assistimos a um processo reverso que Paulo Arantes identifica como uma *periferização do centro*.

As últimas décadas parecem mostrar que a zona responsável pela gestão pacificadora do mundo não consegue mais conter a expansão da zona sombria sobre a zona luminosa. Há muito que Paulo Arantes vem sugerindo que “a condição

⁹ Uma outra face deste mesmo modo de governo que é próprio do neoliberalismo, e que caberia estudar e articular em detalhes com a guerra cosmopolita e policial em uma outra ocasião, é aquilo que foi chamado por Dardot e Laval (2010), na esteira de Foucault, de “nova razão do mundo”.

periférica”¹⁰ tende a se tornar dominante no mundo.” Não vou, diz Paulo Arantes, enumerar os sintomas, basta olhar à volta, pois acho que, há uma geração, esse estado de emergência se alastra da periferia para o centro” (Lyra, 2021: 274). O fim da história não resultou na vitória do sistema capitalista, pelo contrário, o estado de guerra cosmopolita e processo de periferização que se instalou é um sinal da sua instabilidade natural e pode ser interpretado como anúncio do seu iminente desmoronamento que tende a ocorrer devido às suas contradições internas. Resta saber o que virá depois – se algo sobrar de pé. Contrariamente à paz perpétua ou ao *dimanche de la vie* prometido, foi um processo que se articula sob uma “lógica de desintegração”¹¹ (Arantes, 2014: 336) cada vez mais acelerada que tomou forma. A vantagem, se é que se pode falar assim, de assistir a este processo a partir de um país periférico, que não pôde ainda ser descartado do sistema-mundo, como é o caso do Brasil, é que lá as fronteiras descritas por Fukuyama atravessam desde sempre a integralidade do território. Como sugeriu em 2001, a “fratura brasileira do mundo” (Arantes, 2004: 25-77) aparece como a vanguarda da situação que se instala mundo afora. Lembremos que neste ensaio já clássico, são tratadas em detalhes, como sociedades já em decomposição acelerada, a sociedade francesa, o modelo principal do estado de bem-estar social do pós-guerra, e a sociedade norte-americana que se afirma como o eixo do mundo no pós segunda-guerra mundial e que saíra vitoriosa da Guerra fria, durante a década de 1990, era vivida como ápice da vitória do capitalismo, o momento preciso do *auge do fim da história*.

IV

Podemos afirmar que desde a crise dos subprimes que eclodiu entre 2007 e 2008, o movimento tendencial de periferização do centro se acelerou. O colapso finalmente chegou com força no centro do coração do sistema, como o 11 de setembro de certa forma antecipara. A decomposição sócio-política dos Estados Unidos, Japão e dos países europeus já se tornou uma evidência social¹². Pensando bem, o caráter destrutivo do sistema se tornou um senso comum na sociedade contempo-

¹⁰ Conceito e situação elaboradas detalhadamente por Thiago Canetti (2020).

¹¹ Para dar a citação completa na qual Paulo Arantes descreve sobre a experiência contemporânea em uma sociedade periférica como brasileira: “Numa sociedade que se reproduz segundo a lógica da desintegração, o horizonte de expectativas, que antes empurrava para a frente o tempo social, se sobrepôs hoje ao campo de experiência presente, daí o caráter dramático de uma conjuntura que não passa” (2014: 336).

¹² Cf. Arlie Russell Hochschild (2016), Christophe Guilluy (2014).

rânea – ao menos no nível discursivo. Em um país como a França, a chamada *collapsologie*¹³ virou uma ideologia de classe dominante e conta inclusive com livros de auto-ajuda indicando como educar as crianças para se adequarem ao colapso que vem se anunciando no horizonte. Como não dá mais para evitar o colapso melhor mesmo se adaptar de maneira resiliente aos tempos vindouros. Basta abrir qualquer jornal, ou melhor, navegar por qualquer uma das redes sociais que, embora todos se apresentem como eternamente felizes, são os horrores da sociedade que aparecem e que mediam esta situação generalizada de letargia e denegação geral. O problema é que toda esta situação de espera catastrófica se integra como normalidade social por aparecer como um horizonte sem nenhuma resolução prática possível, desta maneira, o jogo tende a prosseguir rumo ao seu destino segue sem maiores interrupções.

O fim da história apareceu como uma redenção perversa e provisória para uma parcela bastante reduzida da população mundial. O vínculo social mesmo nos países centrais, estava se reduzindo cada vez mais ao puro vínculo econômico. Aqueles que estão sendo jogados para fora do sistema são principalmente os que não tem mais como conseguir trabalho – lembrando sempre que, embora o trabalho continue a ser o vínculo fundamental da sociedade capitalista e o trabalho vivo a única fonte substancial para a criação de valor, “a contradição em processo” (Marx, 2011) desencadeada principalmente pelo crescimento exponencial das forças produtivas e da tecnologia traz consigo a contradição fundamental do sistema que eliminando a necessidade de trabalho vivo para o processo de produção, termina por expulsar parte considerável da população mundial do trabalho tornando esta cada vez mais obsoleta para a reprodução da sociedade. O valor é viciado em si mesmo e, tal qual o Rei Midas, contamina a todos que toca no seu caminho. A dependência dessa substância cada vez mais escassa que é o valor, cuja síntese social induz compulsivamente à competição de todos contra todos, tende a desencadear uma guerra generalizada que passa por todos os níveis da sociedade e, embora se manifeste em diferentes escalas, não deixará nenhum país nem nenhum indivíduo ileso.

Olhando para a situação do mundo no pós-crise de 2008, Wolfgang Streeck dirá que sociedades que não são capazes de incluir ou de assegurar a integridade das suas populações tendem a se transformar em algo que é “*menos que uma sociedade*” (2016: 13). Um exemplo desta situação pode ser encontrada no fato dos

¹³ Para uma crítica da *collapsologie*: Benoît Bohy-Bunel (2023).

Estados Unidos terem se transformado em uma sociedade autofágica onde os assassinatos de massa (*amok*) se tornaram uma epidemia social o que explicitaria em um nível micrológico, entre outras coisas, a tendência suicida da sociedade capitalista como um todo desde o seu centro dinâmico (Jappe, 2017). No fundo, seguindo o raciocínio de Jappe, os *amoks* seriam quase que uma consequência lógica do processo de desintegração social em marcha e, portanto, o seu excesso não deveria nos surpreender. Christopher Lasch, lembra Paulo Arantes, reconheceu ainda nos anos 1980 uma “individualidade sitiada” nessa estrutura social cujo nexos social narcísico era o “mínimo eu” (1990). Fazendo eco desta configuração social, Fukuyama endossava sem pestanejar o enunciado de Thatcher – *there is no alternative* – sem no entanto afirmar que o paraíso havia descido na terra. Niilistas, todos aqueles vivendo no fim da história deveriam se conformar com o fato de não haver nenhum sinal de uma outra Ideia ou Ideologia no horizonte capaz de rivalizar com o capital vitorioso. A realidade de fato se transformou na sua própria ideologia, como previra Adorno (2022). Não é mero acaso que o modo de vida niilista se transformaria mais tarde no modo de vida dominante atravessando todas as classes sociais e países do mundo. Modo de vida, que também é modo de dominação, e se transformou em segunda natureza principalmente devido à proliferação em massa de dispositivos tecnológicos capazes de unir e conectar a todos os indivíduos precisamente pela separação dos seus corpos (Crary, 2014). Como sugere Barbara Stiegler, “você tem de se adaptar” (2019). O mundo ultra tecnológico que emergiu na esteira do mundo de guerras de intervenção e policiamento por todos os lados só é possível pelo fato da maioria dos indivíduos estarem conformados com o mundo que lhes foi entregue.

V

Paulo Arantes interpreta o capitalismo como um sistema fundamentalmente destrutivo – e não de fundamento produtivo, como continuam a pensar a maior parte dos marxistas e, assim sendo, Schumpeter, embora absolutamente apologeta, tinha lá suas razões, embora seja difícil achar algo de efetivamente criativo neste amontoado de destruição. Nenhuma prática e acontecimento produzido pela humanidade sintetiza melhor a sua capacidade destrutiva como a guerra. Embora tenha a idade da pré-história da humanidade, é com o desenvolvimento exponencial das tecnologias destrutivas na forma dos mais diversos armamentos de fogo, que atinge

um primeiro ápice no início do século XX com a Primeira Guerra mundial, que a guerra se torna total (Menegat, 2019). Como bem notou Marildo Menegat, “A recorrência ao imago da guerra não é gratuita nem arbitrária, nela está adormecida uma forma abstrata originária, um a priori desta sociedade” (2021: 7). Robert Kurz (1997) chega mesmo a identificar que “as origens destrutivas do capitalismo” devem ser encontradas principalmente na revolução armamentista que ocorreu e acelerou o final da idade média¹⁴. O capitalismo é guerra permanente, não cansa de repetir Paulo Arantes em diversas de suas falas¹⁵. Essa sua verdadeira face se revelou com tudo na Primeira com a tecnologicização absoluta da guerra e sobretudo na Segunda guerra mundial principalmente com a invenção da Bomba Atômica. De fato, parece que apenas o dinheiro e a guerra são capazes de criar um laço entre os três pilares fundamentais do sistema capitalista, a saber, o Capital, o Estado e o trabalho.

Há tempos se sabe que o capitalismo é um sistema com tendências suicidas, mas como ele se reproduz por uma matéria abstrata porém real e cada vez mais escassa que, devido ao seu funcionamento tautológico que tem como único fundamento o de acumular por acumular. Desde a crise de 2008 o dinheiro mundial se encontra cada vez mais dessubstancializado e tem com isso perdido ainda mais o seu valor, tornando os Estados Unidos cada vez menos apto a cumprir com suas ambições políticas de controlar os fluxos financeiros do mundo e com suas obrigações de financiar o Estado e as empresas norte americanas como também para além das fronteiras deste país. Embora a contrapelo do que havia sido enunciado, algo da natureza do que Fukuyama havia pressentido se realizou. A onda avassaladora de insurreições mundiais conhecidas como Primaveras Árabes, o Brexit, Trump, Bolsonaro e sobretudo a pandemia do Covid-19 e a Guerra da Rússia contra a Ucrânia parecem selar em definitivo uma virada na situação mundial. Isto é, em outras palavras, o que assistimos no presente pode ser entendido como algo como o *fim do fim da história* ou uma aceleração exponencial rumo ao *fim*. Se apoiando no livro *The End of The End of History* (Hochuli, Hoare e Cunliffe, 2021), Arantes observa que, por um lado, “depois de mapearem as marchas e contramarchas do perene

¹⁴ Para um comentário de Paulo Arantes sobre este ensaio, no qual o nosso autor afina a tese kurziana articulando-a com a tese de Giovanni Arrighi (2010) no qual este autor trata, entre outras coisas, da formação dos Estados e da concentração do poder na mão destes autores como sendo fundamental para pensar as origens do capitalismo: “Zero à Esquerda: uma coleção da hora”, 2004: 245-255.

¹⁵ Cf. Arantes (2022a)

tumulto político inintegráveis na Era Pacífica prometida por mais um adeus às armas, de uns anos para cá está claro que o Fim da História chegou ao fim sem que no entanto a História tenha recomeçado a sua escalada” (2023). Por outro lado, “sendo a Periferia o lugar em que o futuro se revela, chegamos todos juntos ao Fim do Fim da História, passamo a pulsar na mesma temporalidade, cuja mola propulsora voltou a acelerar no vazio de um ‘regime de historicidade’ que alguns estão chamando de apocalípticos (Lazzarato), querendo dizer com isso, entre tantas outras coisas que se perdem na noite dos tempos, vontade de apertar o gatilho” (Arantes, 2023). Embora haja um agravamento no processo de colapso que vem se desencadeando há várias décadas, algo mudou sensivelmente de um lado e de outro da fronteira assim que esse novo limiar foi ultrapassado.

VI

Desconfio que para Paulo Arantes não se trata mais de simplesmente evitar o pior. Essa ainda era a ideia guia de pensadores como Adorno ou Günther Anders, que, na contramão do otimismo que se instalava no mundo após o fim da segunda guerra mundial, imaginavam que a tarefa política era evitar que uma variação dos horrores de Auschwitz ou que o apocalipse atômico terminal ocorresse. No presente a desintegração total do mundo já aparece como um dado imanente à realidade. Com o acúmulo de crises sociais, políticas, climáticas e guerras de todos os tipos o pior aparece como algo praticamente inevitável. Este destino vem sendo anunciado há muito tempo. Não por acaso, em várias de suas falas Paulo Arantes insiste que continuar a denominar tal situação com o conceito de *crise* ainda carregaria consigo um certo rescaldo otimista e progressista (Arantes & Krenak, 2020)¹⁶. No caso de Adorno e Anders eles foram os responsáveis por enunciar os diagnósticos mais coerentes e radicais em sua época. Porém, um veio a falecer logo após o Maio 68 – marco político inaugural da contra revolução conhecida como Era neoliberal que se inaugurou logo em seguida com o acúmulo da crise do petróleo, do fim do padrão ouro e do relatório do Clube de Roma de 1972 sobre os limites do crescimento – e o outro logo após o fim da guerra fria. O tempo do mundo agora é outro. O ponto de vista da periferia, conceitualização desenvolvida por um conjunto

¹⁶ A fala de Paulo Arantes se inicia aos 49 minutos e 50 segundo deste vídeo. A resposta a uma questão do público que se inicia à 2 horas e 36 minutos e segue até o final é também importante para alguns dos argumentos aqui tratados.

estreito de autores, mas que se cristaliza com maior consistência naquilo que pode ser chamado de obra de Paulo Arantes, aparece como uma vacina crítica e alavanca negativa na tentativa de imaginar como parar o curso desastroso do mundo. Ela no entanto é cética até mesmo com a possibilidade de elaborar ideias para *adiar*, mesmo que indefinidamente, o fim do mundo, como sugere um pensador radical e importante como Ailton Krenak (2020). Em razão da velocidade com que transcorre o novo tempo de emergência que assola o mundo, a possibilidade de adiar indefinidamente o seu fim contém ainda uma dose de otimismo. Cantar, dançar e contra histórias não é suficiente diante da amplitude da urgência da situação. O sujeito automático que conduz o processo social nas costas da população mundial, estando ela no andar de cima ou de baixo da sociedade global, tende de fato a selar o seu destino catastrófico.

Saída? Como bem notaram Felipe Catalani e Luiz de Caux (2019), no final das contas a busca por uma saída não mudou muito de uma época para a outra, a passagem do dois ao zero continua sendo a mesma há mais de dois séculos, e nesse aspecto ainda somos contemporâneos de todo um passado que pesa, isto é, ainda estamos a espera de uma *Revolução* radical capaz de varrer do mapa essa estrutura demoníaca que repete indefinidamente o mesmo processo de acumulação sem fim, porém a cada volta em um nível mais rebaixado devido ao esgotamento da terra que já não aguenta mais esse processo destrutivo. Pouco importa se Paulo Arantes acredite ou não na sua possibilidade, ela é enunciada. No estágio agudo do presente, onde falta conceito para bem caracterizar as múltiplas crises sobrepostas na qual estamos inseridos – embora todas tenham como ponto de origem comum o sistema capitalista¹⁷ –, um acontecimento desta dimensão, à sua maneira catastrófico, aparece quase que como uma necessidade vital para a humanidade – como para além dela, pois é toda a vida animal e o que conhecemos como natureza que está em risco. O *fim do fim* se anuncia a todo momento. Vale destacar com maior ênfase que a passagem do dois ao zero é ela mesma dupla. Logo há dois zeros. O zero para o qual passa o dois pode muito bem vir a ser a mais pura destruição, o *nada absoluto*. O encolhimento do horizonte de expectativas aparece como uma imbricação superposta entre “o horizonte da espera da Revolução, o horizonte de espera da Guerra e, finalmente, a expectativa do Grande Acidente” (Arantes, 2014:

¹⁷ Para uma crítica ao conceito de policrise, que é no fundo uma ideologia que escamoteia a centralidade da desvalorização do valor que é o pano de fundo comum a todas as outras crises sobrepostas: Godin (2023).

94). Sem esquecer que guerra e revolução *tendem* a emergir juntas e que o Acidente é um dado do presente devido à impossibilidade de se desinventar e se desativar o arsenal nuclear (Anders, 2006). Alain Badiou (2022), como Paulo Arantes, tem insistido que nos encontramos em uma situação liminar que impõe uma bifurcação inédita na sua dimensão na qual a única saída seria uma revolução que evitará a guerra se antecipando a esta, como uma fera que em um único salto decepa de uma só vez todas as cabeças da Hidra, levando consigo também o seu corpo sem deixar restos, pois uma nova guerra total seria certamente o *fim*. Se no horizonte objetivo do mundo há Guerras por todos os lados, haveria perdida por aí uma pequena chama na qual poderia se reconhecer a sua contraparte que tanto procuramos enquanto se espera, embora a sua imagem e forma seja absolutamente desconhecida – seria ela agora pura expectativa informe e sem imagem?

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2022): *Philosophy and Sociology: 1960*, Cambridge, Polity.
- ANDERS, Günther (2006): *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Paris, Le Serpent à plumes.
- ANDERSON, Perry (1992): *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*, Rio de Janeiro, Zahar.
- ARANTES, Paulo (1997): *Extinção*, São Paulo, Boitempo.
- ARANTES, Paulo (2021): *Formação e Desconstrução. Uma visita no museu da ideologia francesa*, São Paulo, 34.
- ARANTES, Paulo (2022a): *Neoextrativismo depois da catástrofe*, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qfbzK9cTDhQ> Data de acesso: 28 novembro 2023.
- ARANTES, PAULO (2022b): “O mundo-fronteira”, *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 29, n. 60: 10-32.
- ARANTES, Paulo (2014): *O Novo tempo do mundo. E outros ensaios sobre a era da emergência*, São Paulo, Boitempo.
- ARANTES, Paulo & KRENAK, Ailton (2020), *Mesa Perspectivas anticoloniais MITsp*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2tjX2VodDYs>. Data de acesso: 16 novembro 2023.
- ARRIGHI, Giovanni (2010): *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*, London/New York, Verso.
- BADIOU, Alain (2022), “Treize thèses et quelques commentaires sur la politique aujourd’hui”, *L’Obs*. Disponível em: <https://www.nouvelobs.com/idees/20220902.OBS62676/treize-theses-et-quelques-commentaires-sur-la-politique-aujourd-hui-par-alain-badiou.html>. Data de acesso: 16 novembro 2023.

- BOHY-BUNEL, Benoît (2023): *Une critique anticapitaliste de la collapsologie*, Paris, L'Harmattan.
- CANETTI, Thiago (2020): *A condição periférica*, Rio de Janeiro, Consequência.
- CAUX, Luiz Philipe de; CATALANI, Felipe (2019): "A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 74: 119-146.
- CRARY, Jonathan (2014), *24/7*, Lodon & New York, Verso.
- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian (2010): *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte.
- DURAND, Cédric (2020): *Techno-féudalismo. Critique de l'économie numérique*, Paris, La Découverte.
- FASSIN, Didier (2010): *La raison humanitaire. Une histoire morale du présent*, Paris, Seuil.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *O fim da História e o último homem*, Rio de Janeiro, Rocco.
- GODIN, Romaric (2023): "Vive la « polycrise » ! Grandeur et misère d'une notion à la mode", *Revue Le Crieur*, n. 23: 66-79.
- GUILLUY, Christophe (2014): *La France périphérique : Comment on a sacrifié les classes populaires*, Paris, Flammarion.
- HARDING, Luke (2012). *Mafia State: How One Reporter Became an Enemy of the Brutal New Russia*, London Guardian Books.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell (2016): *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New York, The New Press.
- HOCHULI, Alex; HOARE, George e CUNLIFFE, Philip (2021): *The End of The End of History*, London, Zero Books.
- JAPPE, Anselm (2017): *La Société Autophage*, Paris, La Découverte.
- KRENAK, Ailton (2020): *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- KURZ, Robert (1997): "A origem destrutiva do capitalismo", *Últimos combates*, São Paulo, Vozes.
- KURZ, Robert (1992): *O Colapso da modernização*, São Paulo, Paz e Terra.
- LYRA, Frederico (2021): "Entrevista: Paulo Arantes o outro sentido. Uma teoria crítica na periferia do capitalismo", *Passages de Paris*, n. 21, p. 261-275.
- MARCUSE, Herbert (1973), *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil.
- MARX, Karl (2011), *Grundrisse*, São Paulo, Boitempo.
- MENEGAT, Marildo (2019): *A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe*, Rio de Janeiro, Consequência.
- MENEGAT, Marildo (2021): "Tremor e cataclisma da segunda natureza - A Guerra como modelo da dissociação catastrófica do capitalismo", *Passages de Paris*, n. 21, p. 6-22.
- STIEGLER, Barbara (2019): "Il faut s'adapter". *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard.

- STREECK, Wolfgang (2016): *How will capitalism end?*, London/New York, Verso.
- WARK, McKenzie: *Capital Is Dead: Is This Something Worse?*, London/New York, Verso.
- ŽIŽEK, Slavoj (2009), “How to begin from the beginning”, *New Left Review*, n. 57. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/ii57/articles/slavoj-zizek-how-to-begin-from-the-beginning>. Data de acesso: 17 novembro 2023.

INDIFERENCIA ESTRUCTURAL Y DEMOCRACIA SEÑORIAL: LA TEORÍA CRÍTICA DE GABRIEL COHN

*Structural Indifference and Seigneurial Democracy:
Gabriel Cohn's Critical Theory*

RICARDO PAGLIUSO REGATIERI*

ricardopagliuso.ufba@gmail.com

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2023

RESUMEN

El artículo discute la teoría crítica desarrollada por el sociólogo brasileño Gabriel Cohn en las últimas dos décadas a partir de sus planteamientos sobre indiferencia estructural y democracia señorial. Indiferencia estructural designa operaciones selectivas realizadas por sistemas complejos que definen qué o quién es relevante o no en el capitalismo contemporáneo en escala global. Democracia señorial, por su parte, se refiere al carácter posesivo, predatorio y punitivo de las orientaciones de la percepción y de la conducta en la sociedad brasileña. El artículo reconstruye estas dos nociones echando mano de distintos textos del autor. Al hacerlo, busca igualmente evidenciar los diálogos entablados por Cohn, de un lado, con la primera generación de la teoría crítica frankfurtiana, particularmente con Theodor Adorno, y, de otro, con Florestan Fernandes, precursor de la sociología crítica brasileña. Trasversalmente a estos dos conjuntos de discusiones, y todavía en diálogo con Adorno y Fernandes, Cohn propone un abordaje respecto a cómo tratar el pasado en la sociología crítica.

Palabras clave: indiferencia estructural, democracia señorial, capitalismo contemporáneo, teoría crítica, Gabriel Cohn.

ABSTRACT

This article discusses the critical theory developed by Brazilian sociologist Gabriel Cohn in the last two decades, based on his concepts of structural indifference and seigneurial democracy. Structural indifference signifies selec-

* Universidade Federal da Bahia (Brasil).

Este artículo es una versión ampliada de un *paper* presentado en el marco del I Congreso Nacional de Teoría Crítica, el cual tuvo lugar el 1, 2 y 3 de noviembre de 2023 en Buenos Aires.

tive operations carried out by complex systems that define what or who is or is not relevant in contemporary capitalism at a global scale. Seigneurial democracy, in turn, refers to the possessive, predatory and punitive nature of orientations of perception and behavior in Brazilian society. This article reconstructs these two notions using different texts by the author. In so doing, it also seeks to highlight the dialogues established by Cohn with the first generation of Frankfurt critical theory – particularly with Theodor Adorno – as well as with Florestan Fernandes, the founder of Brazilian critical sociology. Cross-cutting these two sets of discussions, still in dialogue with Adorno and Fernandes, Cohn proposes an approach for how to assess the past in critical sociology.

Keywords: structural indifference, seigneurial democracy, contemporary capitalism, critical theory, Gabriel Cohn.

Para Gabriel Cohn, en ocasión de su 85º cumpleaños.

1 TEORÍA CRÍTICA “ENTRE NOSOTROS” Y HACIA MÁS ALLÁ

Nacido en el año de 1938 en el interior del estado de São Paulo, Brasil, en una familia de judíos alemanes inmigrantes, el sociólogo Gabriel Cohn empezó su carrera docente en 1964 en la Universidad de São Paulo, donde había estudiado ciencias sociales bajo la dirección de maestros como Florestan Fernandes y Octavio Ianni. En marzo de este mismo año, el golpe militar en Brasil traerá enormes desafíos para la universidad, con la persecución a docentes y estudiantes, así como para la propia interpretación de la realidad social brasileña. Empezando por estudiar cuestiones vinculadas al desarrollo nacional en los años 1960 con su investigación sobre petróleo y nacionalismo, en el pasaje a la siguiente década, sus estudios sobre medios de comunicación de masas le llevarán a dedicarse a la teoría crítica alemana¹, sobre todo a Theodor Adorno, el cual pasará a convertirse en uno de sus referentes. Otra será el también alemán Max Weber², a quién dedicó su tesis de libre docencia en 1977 (Cohn, 1979).

¹ Sobre la trayectoria académica de Cohn, ver: Brito, 2020.

² “Realmente, Weber y Adorno marcaron mi actividad de principio a fin”, dijo Cohn en entrevista a Ricardo Musse y Stefan Klein (2018: 290).

Cohn se jubiló en 2008 y en 2011 recibió de la Universidad de São Paulo, donde hizo toda su carrera académica³, el título de profesor emérito. A pesar de su jubilación, siguió activo en la vida intelectual. Maestro de generaciones de científicos sociales brasileños, Gabriel Cohn es actualmente uno de los más importantes sociólogos vivos del país y seguramente uno de los más refinados intérpretes teórico-críticos de su realidad social. “Entre nosotros” es una expresión que él suele utilizar con frecuencia para referirse a autores brasileños que analizaron o analizan su país⁴. Aunque situado “entre nosotros”, en la periferia del sistema mundial capitalista, Cohn produce teoría social crítica con pretensiones explicativas que trascienden su país y se refieren a la etapa actual del capitalismo global.

En un artículo del 2011, José Maurício Domingues subraya esta característica de la obra de Cohn (Domingues, 2011: 429-430). Guiado por una intención análoga a la mía, Domingues (2011) discute las elaboraciones de Cohn sobre dominación social a partir de los años 1970 hasta su discusión sobre indiferencia estructural en principios de los años 2000. Mi intención aquí es tratar la teoría crítica desarrollada por Gabriel Cohn en los últimos veinte años, valiéndome para esto de recopilaciones de sus textos publicadas recientemente. En estas dos décadas, Cohn publicó textos que agregaron a su teoría crítica nuevas determinaciones, ya sea sobre aspectos globales o respecto a la sociedad brasileña – así que, en cierto sentido, empiezo donde se detuvo Domingues (2011). Añadidos de otros más recientes, sus ensayos de las últimas décadas fueron en los últimos años reunidos en libros, el

³ En entrevista a Elina Pessanha, André Botelho, y Antonio Brasil Jr., Cohn subraya: “Si hay algo peculiar en mi formación y posteriormente en mi trabajo es que todo, literalmente todo, se hizo sin salir de la USP y de São Paulo (bien, no todo; muchas veces fui a buscar material de estudio en la biblioteca de la Unicamp, que era entonces muy buena y justificaba el largo viaje a Campinas). Las obras en alemán de acceso más difícil las encontré u ordené no en Heidelberg o Frankfurt, sino que en la Librería Alemana, a pocas cuadras de mi casa. Esto seguramente tuvo su efecto en los trabajos presentados, especialmente respecto al acceso a bibliografía y fuentes. El contacto con investigadores de otros parajes es por cierto interesante, pero en estas horas siempre me ocurre la respuesta de Florestan a un colega, quién decía ‘pero ¿cómo, estás ahí y no hablas con él?’ al que contestó ‘bien, conozco a su obra, ¿qué más voy a querer?’” (Pessanha, 2020: 380). Para el hecho de haberse quedado em São Paulo fue sobremanera importante un episodio que narra a continuación en la misma entrevista: “Cuando fui seleccionado por Johan Galtung para hacer posgrado en la Flacso-Chile, él [Florestan Fernandes] me comunicó, en el tono imperioso que un catedrático podía permitirse en la época: ‘tú puedes ir, pero acá no volverás más’. Él comprendía, no sin razón, que la Flacso, a pesar de su cualidad, era un centro orientado al reclutamiento de jóvenes prometedores de toda América Latina para quitarles el rancio marxista y ofrecerles un buen entrenamiento técnico (y en este sentido poseía amplia ventaja respecto a la USP de aquella época), y, en general, brindarles una formación según una concepción liberal, abierta y aireada (Pessanha, 2020: 380).

⁴ Flávia Paniz utilizó esta expresión recurrente de Cohn para nombrar su tesis de maestría sobre el sociólogo brasileño (Paniz, 2016).

último de ellos publicado en 2023. Estas recopilaciones de sus textos funcionan como una cristalización de su teorización crítica, antes dispersa en revistas y libros.

2 CAPITALISMO GLOBAL E INDIFERENCIA ESTRUCTURAL

En 2018, en el marco de la edición anual de congreso brasileño de posgrado en ciencias sociales, Cohn impartió un curso, titulado “Suave, ma non troppo”, sobre cómo descifrar hechos brutos. Ya ahí proponía que para hacerlo es necesario echar mano de una teoría fina, sutil. Dos años después, en su artículo “Weber, Adorno y el curso del mundo”, sostuvo que el lema fundamental para la investigación social bajo las condiciones contemporáneas debería ser: “*Cuanto más bruto el mundo, más fino debe ser su análisis*” (Cohn, 2020: 402). Sobre esta consigna, precisa el autor:

“La idea es que, bajo las condiciones presentes y presumiblemente en un futuro próximo, con las múltiples formas que va asumiendo el capitalismo como centro neurálgico de la sociedad global y la resultante complejidad creciente de los procesos y relaciones, se genera un efecto específico. Su comprensión exige un alto nivel de finura y movilidad en la formulación del problema y en la conducción de la investigación. Esto es necesario para impedir que la investigación sociológica se vea obstaculizada por la brutal evidencia de problemas observables a simples vista por todos lados. La “voluntad de cambio” reivindicada por Adorno en un momento de feliz exaltación (en su artículo sobre “el conflicto social hoy”) nunca estuvo tan vinculada a la atención a lo mínimo, a lo insignificante, a lo efímero, sin el cual el conocimiento positivo y la crítica quedarían inermes ante su absorción en la reproducción del estado de cosas vigente” (Cohn, 2020: 402).

Si tomamos en serio esta consigna de Cohn, es posible tirar de los hilos de su teoría crítica. Pues los hechos brutos a los cuales se refiere el sociólogo brasileño son la nueva cara de la barbarie, representada por la indiferencia estructural. Para descifrarla, hay que emplear una teoría (crítica) que sepa leer de manera atenta, aunque indirecta, las sutilezas de esta realidad bruta. Si bien Cohn afirma que “Adorno probablemente apenas supiera que Brasil existía”, ya que, para él, “[f]uera de Europa (central, de preferencia) no había salvación” (Musse y Klein, 2018: 292), su respuesta a una pregunta sobre la contribución de Adorno para interpretar el Brasil revela cómo la obra del autor alemán le inspira:

“La respuesta más general es que sí puede ayudarnos en el estudio de Brasil, pues no hay por qué afirmar que su marco analítico, centrado en el análisis de dimensiones culturales del capitalismo, se aplique únicamente a las sociedades más avanzadas en este respecto. Tal vez se pueda incluso decir que se aplique con especial provecho a sociedades en las cuales el capitalismo se encuentra instalado, pero se topa con obstáculos para su pleno desarrollo – puesto que su pensamiento se orienta mucho más a detectar tendencias que resultados. Esto es especialmente claro en su aplicación –totalmente posible y, diría yo, incluso recomendable, con los cuidados debidos– al caso de Brasil. En mi perspectiva personal, (...) la principal contribución de Adorno respecto a sociedades como la nuestra consiste en la valorización del pensamiento fino, capaz de sorprender tendencias donde más ocultas estén, a veces en rincones inesperados de la vida social, aunque no por esto menos eficaces. En esta perspectiva, Adorno es ejemplar, y por esto merece nuestra atención” (Musse y Klein, 2018: 293).

Cohn argumenta que “importa conocer el modo de producción de actitudes antes de conocer el producto” (2023a: 17). Esto significa poner de relieve “pautas relativas a la dimensión cultural en su sentido más profundo, de interpretación de la experiencia”, las cuales forman “el ambiente en el interior del cual se da toda la percepción y acción política de los hombres” (Cohn, 2023a: 17-18). Dichas pautas de interpretación funcionan como “claves hermenéuticas, que nos alertan contra cualquier concepción sustancialista de la cultura que la conciba directamente en términos de contenidos significativos que circulan al interior de las sociedades” (Cohn, 2023a: 18). Esta crítica de Cohn a concepciones sustancialistas de la cultura recuerda a dos de sus maestros, Theodor Adorno y Florestan Fernandes (Adorno, 1984; Fernandes, 1972) – más adelante veremos cómo Cohn aplica esta crítica en el caso de Brasil. Así que lo que “está en juego es cómo estos contenidos se articulan en complejos significativos determinados y, a partir de ello, ayudan a definir el modo en que la experiencia social, después de interpretada, a su vez organiza nuevos contenidos” (Cohn, 2023a: 18).

Hilos conductores centrales de los ensayos de Cohn de las últimas dos décadas son las cuestiones de la civilización, de la cultura política, de la república, de la democracia y de la ciudadanía – o de los “[m]odos de vida civil”, como formula Cohn en la introducción de *La difícil república* (2023g: 5). Para el autor, estos temas se encuentran interconectados, en la medida en que él define civilización no en términos culturalistas o esencialistas, sino como “la atención al otro” (Cohn, 2023a:

26). El proceso civilizador es comprendido como “modo históricamente determinado de conducción de la vida social” (Cohn, 2023c: 53). No se trata ni de “mera etapa histórica, ni de simple suavización de las costumbres, ni de un repertorio instrumental”, sino que, como escribe pensando con Adorno, del “mismísimo núcleo del esfuerzo para volver humana la vida social” (Cohn, 2023c: 54). La atención al otro suscita la discusión sobre los límites y la responsabilidad de las acciones individuales y colectivas. De ahí su interés en escrutar actitudes y modos de orientación de la conducta.

En su diagnóstico del presente histórico, Cohn entabla diálogos con la sociología clásica. De acuerdo con el sociólogo brasileño, Durkheim, Weber, Marx y Simmel –cada uno a su modo– tienen como cuestiones centrales en sus obras el cambio social y los sentidos que este asume. A comienzos del siglo XX, el tema eran las “condiciones de incorporación en la sociedad de nuevos grupos en vías de organizarse y firmemente determinados a hacerse presentes en los diversos escenarios sociales” (Cohn, 2023b: 33). La conexión central en este contexto es la de la organización para la inclusión en vista de la expansión del capitalismo. Un siglo más tarde, Cohn señala que este marco se ha invertido y que hoy en día la conexión central es la de la organización para la exclusión en un periodo de contracción del capitalismo. Si la organización sigue siendo importante, por otra parte, la inclusión es sustituida por la exclusión. De los autores clásicos de la sociología hasta la primera generación de la teoría crítica, el paradigma central era el de la integración de las masas en la sociedad capitalista. Empero, actualmente el paradigma central es el de la selección. Esto quiere decir que “la cuestión deja de ser cómo expandir (y, por lo tanto, diferenciar) el sistema por la incorporación de nuevas formas organizadas de acción (de actores, por lo tanto) y pasa a ser la de cuáles actores no tienen más papel a desempeñar y podrán ser dejados de lado” (Cohn, 2023b: 35)⁵.

⁵ Aquí se podría hacer un paralelo con las discusiones actuales de Wolfgang Streeck. Streeck subraya tres

tendencias a largo plazo, las cuales ve como síntomas de la crisis del capitalismo contemporáneo: el “declive persistente de la tasa de crecimiento económico”, un “crecimiento igualmente persistente de la deuda global en los principales Estados capitalistas” y la “desigualdad económica, tanto de ingresos como de riqueza, [que] lleva varias décadas aumentando” (Streeck, 2017: 67-68). De acuerdo con Streeck, “el capitalismo, como orden social sostenido por la promesa del progreso colectivo sin límite, está en una situación crítica”, en la medida en que el “crecimiento está dando paso al estancamiento secular; el progreso económico que pueda quedar es menor y menos compartido; y la confianza en la economía monetaria capitalista se apoya en una montaña creciente de promesas que cada vez es menos probable que se cumplan” (2017: 94). Dichas tendencias se

En las palabras de Domingues,

“hoy hacemos frente a otra fase de la modernidad, la tercera, en la cual los procesos de dominación, exclusión y selección tienen lugar en un mundo cuya heterogeneidad ya no se espera superar, y en el cual las redes sociales pueden desempeñar papeles virtuosos, o, por su exclusivismo, mostrarse extremadamente perversas. Se trata, para las organizaciones, de instrumentalizar esta heterogeneidad en el sentido del lucro y del poder, a pesar de las pías declaraciones de responsabilidad corporativa (cf. Domingues, 2002). Esto no quiere decir que América Latina no conociera procesos de este tipo desde hace mucho tiempo, dado que el mercado capitalista y el Estado nunca lograron una incorporación homogeneizadora de las poblaciones del subcontinente, como evidenciaba la polémica sobre la “marginalidad”, a pesar de sus debilidades teóricas (Nun, 2001). Sin embargo, al menos el horizonte normativo de la modernidad, aquí y en el resto del mundo, tomaba esta situación como provisional y formalmente proyectaba su superación a través de una inclusión universal, a pesar de los procesos de dominación y homogeneización. La nueva configuración de la modernidad ya no se confronta con esto y a ello se dirige la crítica de Cohn” (2011: 441).

El principio de la selección busca dar cuenta de “una condición histórica en la cual sistemas altamente complejos y por lo tanto muy avanzados en términos de organización, van constituyendo una dinámica en la cual la expansión, desvinculada de la acumulación, se da por la eliminación de partes marginales más que por la incorporación de elementos y procesos (aunque ella también ocurra)” (Cohn, 2023b: 36). El paradigma de la selección está íntimamente vinculado a un rasgo que Cohn considera fundamental del capitalismo contemporáneo: la indiferencia. Los mecanismos de selección cobran importancia decisiva y definen “lo que es relevante o no, lo que merece atención y lo que cae en el área de indiferencia” (Cohn, 2023b: 47). En la “forma de organización de las sociedades y de su conjunto toma cuerpo la sustitución de la decisión de agentes identificables por operaciones selectivas incorporadas a la rutina de sistemas complejos” (Cohn, 2023b: 47). Los mecanismos de selección operan en lugar de la “decisión por agencia responsable”,

iniciaron con la reversión del acuerdo de Bretton Woods en principios de los años 1970 y desde entonces se ven acentuando por las políticas económicas neoliberales. Otro paralelo interesante es con la discusión de Robert Kurz de principios de los años 2000 sobre los “no-rentables”: “Cada vez más personas se convierten en ‘no-rentables’ y son excluidas; en todas partes, porciones enteras de los países son degradadas mientras la economía empresarial se globaliza en un terreno de rentabilidad que se reduce” (2006).

la cual se convirtió en algo imposible, ya que “ningún agente o conjunto de agentes tiene cómo aspirar a la visión de conjunto de las acciones posibles y de los efectos previsibles sin la cual la acción deja de ser la expresión de capacidad de iniciativa para ser mera respuesta, reacción a demandas e estímulos” (Cohn, 2023b: 47).

La indiferencia es, para Cohn, una marca fundamental del funcionamiento del sistema político y económico en la fase actual del capitalismo. Se trata de lo que Cohn denomina de *indiferencia estructural*, ya que no refiere a actitudes individuales de determinados agentes, sino “algo inscrito en el propio modo de organización y funcionamiento de las sociedades contemporáneas” (2023a: 23). El sociólogo brasileño reconoce que no es un dato novedoso en la historia humana que a determinados grupos sociales les importe poco lo que pasa en el resto de la sociedad o que sociedades enteras ignoren a otras, pero no es esto lo que está en cuestión. Su argumento es que en el periodo actual este fenómeno ha alcanzado una escala y una naturaleza inéditas: “los grandes agentes, especialmente económicos, altamente concentrados y con un poder sin precedentes, actúan de forma literalmente monstruosa, es decir, indiferentes al alcance de su poder y al encadenamiento de sus efectos” (Cohn, 2023a: 23). Esto se hace especialmente nítido en el caso de los mega-agentes económicos que actúan a escala global”, los cuales, dotados de una fuerza desmedida, “necesariamente dejan de concentrarse sobre la secuencia de efectos que sus actos acarrearán más allá de su éxito para obtener los resultados esperados” (Cohn, 2023a: 24). Aunque estas consecuencias afecten a poblaciones enteras, son “rigurosamente irrelevantes para estos agentes” (Cohn, 2023a: 24). Si la razón instrumental es definida por Horkheimer y Adorno (1998) como cálculo entre medios y fines sin preguntarse si los fines merecen ser alcanzados, sugiero que la indiferencia estructural podría ser leída como la forma de la razón instrumental en la actual etapa histórica.

Así que la concentración de la capacidad de decisión se combina de manera peculiar con unas acciones de carácter aparentemente errático, pues lo que importa es la “movilidad oportunista” (Cohn, 2023b: 46), la posibilidad de “detectar en un instante la oportunidad” y atraparla (Cohn, 2023b: 44). Cohn plantea que el “núcleo del régimen del capital va orientándose hacia la incorporación de técnicas organizacionales y de planificación, las cuales le permitan, en un mundo globalizado e hipercomplejo, concentrar a cada momento la atención estrictamente en las oportunidades difusas de ganancia que parpadean aquí y allá” (Cohn, 2023b: 44). Este oportunismo sustituye el ejercicio de la responsabilidad: la indiferencia

estructural corresponde a la “irresponsabilidad de las agencias decisivas (empresas, pero también, progresivamente, Estados nacionales) hacia todo lo que exceda la órbita inmediata de su acción” (2023b: 46). Puesto que una cuestión central de la civilidad o de la civilización es la de la responsabilidad, Cohn afirma que la “indiferencia estructural es la destrucción, es el punto extremo de la negación de la civilidad” (2023a: 24). De manera que lo “esencial consiste en contraponer responsabilidad a indiferencia” (2023a: 23).

3 CAPITALISMO PERIFÉRICO Y DEMOCRACIA SEÑORIAL

Pero si el planteamiento de Cohn sobre la indiferencia estructural se refiere al estadio contemporáneo del capitalismo global, incluyendo centro y periferia, su discusión respecto al capitalismo periférico brasileño moviliza determinaciones específicas. En textos publicados entre los años 1960 y 1970, Florestan Fernandes analizó los dilemas engendrados por el tipo de “revolución burguesa” que tuvo lugar en Brasil y la sociedad de clases resultante. De acuerdo con Fernandes, la “revolución burguesa” brasileña, la cual, según su razonamiento dialéctico, ocurrió sin propiamente haber ocurrido, se desplegó de manera “como si el ‘burgués moderno’ renaciera de las cenizas del ‘señor antiguo’” (2006: 200). Fernandes argumenta que, para las burguesías de sociedades capitalistas dependientes, todo transcurre “como si el capitalismo fuera aceptado segmentariamente, como *forma económica*, y rechazado como un estilo de vida, es decir, en sus *formas jurídico-políticas y sociales*” (2008: 87). O sea, en las sociedades poscoloniales de la periferia capitalista, se valorizan la reproducción ampliada del capital y el mercado sin que se admitan plenamente la democracia y la disolución de jerarquías sociales y raciales.

Cohn subraya que Fernandes, con su pensamiento plebeyo⁶, concebía “la democracia y, más profundamente, el estilo de vida democrático en exacta contraposición a lo que intuía que era el carácter de gran parte de la conducta corriente en la sociedad brasileña” (2023c: 80). Democracia como estilo de vida sería, para Fernandes, el “modo de vivir en todas las dimensiones de la existencia socialmente compartida” (Cohn, 2023c: 78). Contrariamente a esto, la sociedad brasileña estaría impregnada, en sus instituciones y en las modalidades de acción que induce en

⁶ Cohn desarrolla la idea de que Florestan Fernandes y el geógrafo brasileño Milton Santos son dos grandes representantes de una interpretación plebeya de la sociedad brasileña, la cual se ubica en las antípodas de una concepción patricia sostenida por un autor como el antropólogo brasileño Gilberto Freyre (ver: Cohn, 2005; 2023c; 2023f).

sus integrantes (y por medio de las cuales se reproduce), por un estilo de *democracia señorial*” (Cohn, 2023c: 68). La idea de democracia señorial la propone Cohn, me gustaría plantear, a partir de las discusiones de Fernandes sobre el carácter señorial de la sociedad brasileña en sus escritos sobre la revolución burguesa en el país⁷. Sobre la relación del pensamiento de Cohn con el de Fernandes, escribió Leonardo Belinelli de Brito:

“Gabriel Cohn fue de los primeros en ocuparse, con la necesaria sistematicidad, en la obra de Florestan Fernandes a fin de demostrar la originalidad de las reflexiones teóricas de su profesor – de quien, sin embargo, nunca asistió a un curso (Botelho, Brasil Jr. & Hoelz, 2018: 20). No creemos exagerado sugerir que estas reflexiones de Cohn, sin constituir un programa de investigación sistemático, configuraron una reflexión de amplia profundidad que alcanzó su culmen en sus escritos más recientes, en los cuales formuló la idea de ‘perspectiva plebea’ como clave comprensiva del pensamiento de Florestan Fernandes” (Brito, 2020: 478-479).

Pero si la democracia señorial brasileña está anclada en el pasado colonial-esclavista del país, no puede ser explicada por él sin mediaciones. En el mejor estilo de la sociología crítica producida en la Universidad de São Paulo por el grupo alrededor de Fernandes, Cohn subraya que, más allá de señalar la herencia colonial-esclavista, es necesario evidenciar cómo hoy en día el carácter señorial se sostiene, se reproduce e incluso se transforma.

El mismo Fernandes, en sus *Fundamentos empíricos de la explicación sociológica* (1959), había propuesto ya un modo de lidiar con el pasado en sociología⁸. Citando al economista y sociólogo francés François Simiand respecto a la “superstición del estudio del origen”, Fernandes defiende una “perspectiva de interpretación que no se preocupa tan solo de explicar el pasado o descubrir procesos sociales recurrentes”, sino que “busca llevar la investigación sociológica a la explicación de los procesos sociales que engendran el futuro dentro de las condiciones de vida del presente” (1972: 67). De manera que el “conocimiento del presente, de forma directa, sería, por así decirlo, la piedra de toque de todo conocimiento sociológico relativo a cualquier sociedad existente y el primer paso en las investigaciones sobre su evolución” (Fernandes, 1972: 67). De otra parte, aunque muy alejado de la

⁷ Cohn había anteriormente publicado un texto donde analiza detenidamente *La revolución burguesa en Brasil* de Fernandes (Cohn, 1999).

⁸ Agradezco la inestimable ayuda de Ana Rodrigues Cavalcanti Alves y Diogo Valença de Azevedo Costa en lo que concierne a este tema en la obra de Fernandes.

escuela de un Simiand, Theodor Adorno también se dedicó a criticar la superstición del origen. En su *Dialéctica negativa* (1966) plantea que el recurso al origen hace que se “retroceda cada vez más ante aquello que se trata de comprender y lo deje intacto” (1984: 158). Según el teórico social alemán, “el concepto del origen debería ser privado de su aberración estática” (1984: 158).

En consonancia con Fernandes y Adorno, para Cohn, el análisis crítico debe evitar la “trampa historicista, la confusión entre la búsqueda de orígenes y la búsqueda de causas” (2023d: 86). Él subraya que lo “importante en la consideración del pasado no es buscar en él causas de rasgos presentes o meras persistencias de concepciones o conductas, sino escavar capa por capa los depósitos significativos, los cuales, combinados entre sí, van constituyendo la fisionomía de una sociedad” (2023d: 87). Según este abordaje, importa, en primer lugar, identificar el “principio organizador [del conjunto de significados], y no posibles orígenes o causas”; en segundo lugar, hay que comprender las “condiciones de *persistencia* de las relaciones involucradas”; y, por fin, se debe entender las “condiciones de *reproducción* de aquella constelación” (Cohn, 2023d: 94).

El “conjunto de orientaciones de la percepción y de la conducta” en la sociedad brasileña se caracteriza por ser *posesivo*, *predatorio* y *punitivo* (Cohn, 2023d: 94), y su análisis sociológico crítico no se puede detener en atribuir esto a rasgos de su formación histórica, sino que hay que considerar toda la constelación y lo que “proporciona unidad al conjunto” (Cohn, 2023d: 91). Más que la pregunta por los orígenes, importa aquella respecto a la reproducción del “complejo histórico (vale decir, social, político y cultural temporalmente compuesto)” (Cohn, 2023d: 91). Cohn plantea que la referencia a rasgos culturales sirve simplemente para “identificar un problema”: “La institución de la esclavitud, la práctica selectiva del favor, el ímpetu punitivo naturalizado igualmente selectivo son problemas, no respuestas. Hace falta investigar las condiciones precisas por efecto de las cuales estas circunstancias adquieren centralidad y vigencia continuada” (2023a: 19).

En la sociedad brasileña, el tema de la punición es “una pauta decisiva de interpretación que se aplica al conjunto de la experiencia social” (Cohn, 2023a: 18). En el caso brasileño, la punición está estrechamente conectada con el favor y la impunidad. La punición se extiende como una “sombra expansiva y moldea todas las relaciones” (Cohn, 2023d: 96). Pero la punición se puede evitar en la exacta medida de la proximidad de uno a los poderosos. Bajo estas condiciones, la ausencia de punición no se opera entonces como un “acto de justicia”, sino que aparece como

“una dádiva, un acto de arbitrio, una concesión selectiva, no generalizada” por la parte del poderoso (Cohn, 2023d: 96). Esto conduce a una “indignación respecto a la impunidad”, que se convierte en “reivindicación de más puniciones” (Cohn, 2023a: 28). El argumento de Cohn es que “la sociedad brasileña suscita el tema de la impunidad precisamente porque está atravesada por una concepción punitiva de las relaciones sociales” (Cohn, 2023a: 28). Así que se castiga “demasiado y no de menos, pero se castiga como contrapartida de la noción de impunidad” (Cohn, 2023a: 28).

El sociólogo de São Paulo vincula la pauta de la punición a otros “dos estilos de acción en la arena política” que caracterizan la democracia señorial brasileña: poseivo y predatorio (Cohn, 2023a: 20). El estilo posesivo “se manifiesta en la propia concepción de lo que es público (en contraste con lo privado) en la sociedad”. Según esta concepción, “público es lo que ‘es de todos’ o, inversamente, lo que ‘no es de nadie’” (Cohn, 2023a: 20). Con esto “no se alcanza el nivel de una concepción de lo público como referencia compartida para la acción” (Cohn, 2023a: 20). Por fin, las “orientaciones predatorias de conducta” se encuentran diseminadas por “todos los niveles y dimensiones de la vida social” y constituyen el “principal obstáculo para el efectivo ejercicio de la responsabilidad” (Cohn, 2023d: 90). Una sociología crítica debería entonces ser capaz de problematizar “orientaciones de la percepción y la conducta” como estos tres estilos de acción que Cohn considera que moldean la vida social y política brasileña, en vez de detenerse simple y reiteradamente en imputar la conformación actual de la sociedad a sus orígenes históricos.

En el contexto brasileño, la indiferencia gana una determinación específica vinculada al complejo significativo discutido anteriormente: como “la expresión más acabada de la diferencia, siempre que esta asume la forma del extraño, del cual se debe mantener distancia” (Cohn, 2023d: 100). Este planteamiento arroja luz sobre el núcleo de la democracia señorial brasileña, concebida por Cohn a partir de las discusiones de Fernandes. El estilo de vida democrático es un estar-juntos en sociedad, mientras que el mantener distancia implica barreras físicas (separación entre barrios “nobles” y pobres, muros, cercas eléctricas, seguridad privada) y simbólicas (miedo, desinterés, devaluación, no-reciprocidad).

Sobre este trasfondo, Cohn pudo interpretar el proceso que llevó a Jair Bolsonaro al poder no como “la creación de algo nuevo, sino como la explicitación de algo de hecho presente en la sociedad brasileña, aunque no de manera uniforme” (2023e: 123). Así que lo decisivo sería que este “parafascismo” se encontraría “en

estado latente; listo para salir a la superficie una vez que se presenten condiciones propicias” (Cohn, 2023e: 123). El carácter conciliatorio que marca las relaciones sociales en Brasil favorece esta latencia, en la medida en que no pasa de producir una “ralentización temporal y solo aparente de divergencias profundas con el objetivo de dejar las cosas como están mientras se finge que hubo cambio” (Cohn, 2023d: 103). Cohn subraya que la transición democrática brasileña tras el fin de la dictadura civil-militar en 1985 siguió este patrón. Cabe agregar que esto se encuentra en la raíz del retorno del protagonismo de los militares en la política y del fenómeno Bolsonaro, y que, por su parte, la transición del gobierno Bolsonaro al gobierno de Lula igualmente se hizo bajo la misma orientación conciliatoria – la consigna “¡Sin amnistía!” de la izquierda brasileña tras la asunción de Lula en enero del 2023 no logró alterar su pragmatismo político, en consecuencia de lo cual nunca se atrevió a hacer frente a los militares como presidente, ya sea anteriormente o en la actualidad.

4 ENTRE FRANKFURT Y SÃO PAULO

Aunque Gabriel Cohn nunca haya salido de São Paulo, me gustaría plantear aquí que su abordaje teórico se ubica en un cruce original entre la sociología crítica de la Universidad de São Paulo y la teoría crítica frankfurtiana de la primera generación, actualizando de modo peculiar las dos tradiciones para las condiciones presentes del capitalismo global. Su mirada global, sin embargo, no le impide concentrarse en las especificidades y los dilemas de del capitalismo periférico brasileño. Como he intentado mostrar a lo largo de este artículo, es posible identificar tres ejes alrededor de los cuales el sociólogo brasileño lleva a cabo su reflexión crítica más reciente, los cuales nos permiten escrutar los diálogos entablados⁹ con Theodor Adorno y Florestan Fernandes:

- 1) El sistema mundial capitalista contemporáneo se caracteriza por la indiferencia estructural, la cual opera a través de mecanismos de selección y exclusión, y responde a una etapa de contracción del capitalismo. Aunque su sentido sea el opuesto del que operaba en el periodo de expansión capitalista, marcado por la inclusión, el paradigma de la indiferencia estructural es la forma renovada de la razón instrumental discutida por Horkheimer y Adorno.

⁹ Evito así el uso de la problemática noción de “influencia”.

2) El capitalismo periférico brasileño se caracteriza por la democracia señorial, la cual es marcada por su carácter posesivo, predatorio y punitivo. La idea de democracia señorial se construye sobre todo a partir de las discusiones de Fernandes sobre el carácter señorial de la sociedad brasileña en sus escritos sobre la revolución burguesa en el país.

3) Traversalmente a estos dos ejes, y aplicándolo a ambos, Cohn plantea un abordaje respecto a cómo tratar el pasado en la sociología crítica. En consonancia con Fernandes y Adorno, Cohn propone un camino para evitar el esencialismo, el sustancialismo y la fijación en orígenes, a partir de la pregunta por las orientaciones de la percepción y de la conducta vigentes en la sociedad, y por las condiciones de su persistencia y reproducción.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1984): *Dialéctica negativa* [1966], Madrid: Taurus.
- BRITO, Leonardo Octavio Belinelli de (2020): “Gabriel Cohn e a Escola Paulista de Sociologia”, *Sociologia e Antropologia*, n° 10, vol. 2, pp. 467-492.
- COHN, Gabriel (1979): *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*, São Paulo: T. A. Queiroz.
- COHN, Gabriel (1999): “Florestan Fernandes: a revolução burguesa no Brasil”, en Lourenço Dantas Mota (comp.): *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*, vol. 1, São Paulo: Editora Senac: 393-412.
- COHN, Gabriel (2005): “Florestan Fernandes e o radicalismo plebeu em Sociologia”, *Estudos Avançados*, n° 19, vol. 55: 245-250.
- COHN, Gabriel (2020): “Weber, Adorno e o curso do mundo”, *Sociologia e Antropologia*, n° 10, vol. 2: 395-422.
- COHN, Gabriel (2023a): “Civilização, cidadania e barbárie” [2002]. En: Gabriel Cohn: *A difícil república*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 9-31.
- COHN, Gabriel (2023b): “A sociologia e o novo padrão civilizatório” [2003]. En: Gabriel Cohn: *A difícil república*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 33-49.
- COHN, Gabriel (2023c): “Desenvolvimento como processo civilizador” [2016]. En: Gabriel Cohn: *A difícil república*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial: 51-82.
- COHN, Gabriel (2023d): “A difícil república” [2020]. En: Gabriel Cohn: *A difícil república*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 83-113.
- COHN, Gabriel (2023e): “O fascismo latente” [2022]. En: Gabriel Cohn: *A difícil república*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 115-128.
- COHN, Gabriel (2023f): “Florestan Fernandes e o estilo democrático de vida”. En: Gabriel Cohn: *A difícil república*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 131-138.
- COHN, Gabriel (2023g): “Apresentação”. En: Gabriel Cohn: *A difícil república*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 5-6.

- DOMINGUES, José Mauricio (2011): “Dominação e indiferença na teoria crítica de Gabriel Cohn”, *DADOS: Revista de Ciências Sociais*, nº 54, vol. 3: 429-448.
- FERNANDES, Florestan (1972): *Fundamentos empíricos da explicação sociológica* [1959], São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- FERNANDES, Florestan (2006): *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica* [1974], São Paulo: Globo.
- FERNANDES, Florestan (2008): *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* [1968], São Paulo: Global.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1998): *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos* [1944/1947], Madrid: Editorial Trotta.
- KURZ, Robert. Unrentable Menschen: ein Essay über den Zusammenhang von Modernisierungsgeschichte, Krise und neoliberalen Sozialdarwinismus [2005]. *EXIT – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 19 de enero de 2006. Disponible en: <https://www.exit-online.org/druck.php?tabelle=autoren&posnr=237>
- MUSSE, Ricardo y KLEIN, Stefan (2018): “Um olhar sobre a teoria crítica no Brasil: entrevista com Gabriel Cohn”, *Tempo Social*, nº 30, vol. 3: 289-300.
- PANIZ, Flávia Xavier Merlotti (2016): *Gabriel Cohn e o sentido de pensar teoria “entre nós”*. Tesis de maestría en Sociología. Campinas: Instituto de Filosofía e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- PESSANHA, Elina (2020): “Tempo, movimento e teoria social: Gabriel Cohn, um voo solo a partir de São Paulo”, *Sociologia e Antropologia*, nº 10, vol. 2: 377-391.
- STREECK, Wolfgang (2017): “¿Cómo terminará el capitalismo?” [2014]. En: Wolfgang Streeck, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia* [2016], Madrid: Traficantes de Sueños: 67-95.

TRADUCIR LAS APORÍAS DE LO MODERNO: LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA ARGENTINA

Translating the Aporias of Modernity: the Frankfurt School and Argentina

LUIS IGNACIO GARCÍA*

luisggkm@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2023

RESUMEN

El “Instituto de Investigación Social”, cuyo círculo de teóricos se hará conocido en los años '60 como “escuela de Frankfurt”, se fundó y se financió gracias a la fortuna del empresario de granos argentino Félix J. Weil. Este anclaje de la “teoría crítica” en la estructura colonial de lo moderno nunca fue tematizado por sus teóricos. Sin embargo, fueron ellos quienes revelaron el carácter aporético del desarrollo de la modernidad capitalista, modélicamente teorizado como la “dialéctica de la Ilustración”. En ella aguarda, latente, una teoría (pos)colonial de lo moderno como sistema-mundo que integra de manera asimétrica las modernidades “centrales” y las “periféricas”. Este trabajo estudia las relaciones entre la escuela de Frankfurt y la historia intelectual argentina, en tres grandes fases: (1) entre la fundación del Instituto en 1923 y la emergencia del peronismo en la Argentina; (2) entre el peronismo y la dictadura militar de 1976-1983; (3) en la posdictadura, hasta nuestros días. La hipótesis que preside todo el planteo es simple: recordar los orígenes argentinos de la escuela de Frankfurt es un modo de propiciar el “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”, en este caso, en el propio sujeto de la teoría crítica.

Palabras clave: Escuela de Frankfurt, Argentina, recepción, traducción, poscolonialidad.

ABSTRACT

The “Institute for Social Research” was founded and maintained thanks to the fortune of the Argentine grain trader, Felix J. Weil. Its circle of theorists, known as the “Frankfurt School” since the 1960s, never thematized the anchoring of “critical theory” in the colonial structure of modernity. However, they did reveal the aporetic character of capitalist modernity's development,

* Universidad Nacional de Córdoba – CONICET (Argentina).

Este artículo es una versión ampliada de un *paper* presentado en el marco del I Congreso Nacional de Teoría Crítica, el cual tuvo lugar el 1, 2 y 3 de noviembre de 2023 en Buenos Aires.

and exemplarily theorized it as the “dialectic of the Enlightenment”, where a (post)colonial theory of the modern as a world-system asymmetrically integrating “central” and “peripheral” modernities is latent. This paper studies the relationship between the Frankfurt School and Argentine intellectual history in three main phases: (1) between the founding of the Institute in 1923 and the emergence of Peronism in Argentina; (2) between Peronism and the military dictatorship of 1976-1983; (3) in the post-dictatorship years up to the present day. The hypothesis that guides this work is simple: remembering the Argentine origins of the Frankfurt School is a way of promoting the “remembrance of nature within the subject”, which in this case is the subject of critical theory itself.

Keywords: Frankfurt School, Argentina, modernity, translation, postcoloniality.

1 INTRODUCCIÓN: TEORÍA CRÍTICA Y COLONIALIDAD

Sea que situemos el eje de gravitación de la denominada “escuela de Frankfurt” en la formulación de una “teoría crítica” de la sociedad, siempre situada y autoconsciente de su horizonte histórico de emergencia, o bien en la formulación de una “dialéctica de la Ilustración”, siempre atenta a la realización contradictoria de lo moderno, en ningún caso la apuesta teórica de la “escuela de Frankfurt” podría resultar indiferente a las formas y alternativas de su circulación internacional. Aun cuando sus teóricos no hayan tematizado de manera explícita el problema de la colonialidad, su esfuerzo teórico siempre se orientó a ofrecer una comprensión crítica de las formas expansionistas de dominación de la razón moderna y sus distintas manifestaciones.

Por lo tanto, el propio planteo de la pregunta por los vínculos entre la escuela de Frankfurt y la tradición intelectual de un país periférico, es decir, marginal respecto al desarrollo hegemónico de la modernidad capitalista, parece abrir, de manera ya no sólo teórica, la problemática frankfurtiana por excelencia: la modernidad es un proceso a la vez uno y desigual, sistémico y contradictorio. A ello nos conduce la propia dialéctica entre ilustración y mitología: el desarrollo de lo moderno es aporético, y lo es *constitutivamente*, y no sólo por contingencias de su realización. De allí que no haya modernidad “hegemónica” sin modernidades “periféricas”, y de allí que estas últimas no sean en realidad nada “marginal” sino la *verdad*

de las primeras, esto es, lo que debe permanecer *reprimido* de la modernidad oficial para que ésta logre autoconstituirse como tal.

Estamos ante un problema clásico de la circulación internacional del pensamiento emancipatorio, desde Marx hasta Derrida: ¿cómo pensar los vínculos entre una teoría europea acerca del descentramiento de Europa, y tradiciones intelectuales periféricas, descentradas de Europa, que utilizan en su desarrollo elementos anómalos de esa propia teoría europea? Haríamos mal si redujéramos los estudios de recepción a un estudio de las “influencias”. Por el contrario, esos estudios implican la escenificación de un dramático problema histórico, político y filosófico: ¿cuáles fueron las condiciones para que el mundo se constituyera como un sistema-mundo? ¿Qué violencias y asimetrías se pusieron en juego en la progresiva universalización de lo moderno, y de las formas de conceptualizarlo?

La *traducción* se vuelve la vía regia para acceder al lugar en el que las “aporías de lo moderno” se muestran como su curso normal, es decir, como *constitutivas*, y ya no como un desvío inesperado. Lo moderno es ese proceso dialéctico de *universalización diferenciada*, donde el avance progresivo del capital no implica un proceso de homogeneización, sino de *inclusión diferenciada y asincrónica* de los fragmentos de mundo en un único sistema-mundo con roles y posiciones asimétricas pero convergentes en una historia cada vez más “universal”.

Entonces, ¿cuál es nuestro objeto? Nuestro objeto es claramente polifacético: en primer lugar, sin dudas tenemos la referencia inicial de la “teoría crítica” como comprensión de la historia moderna y del desarrollo del capitalismo y sus crisis; en segundo lugar, asumimos la historia intelectual local no como una *tabula rasa* en la que se implanta lo foráneo, sino como el espacio irregular en el que distintos prismas locales desvían y resignifican el legado frankfurtiano, refutando su supuesta autoconsistencia (la transformación como condición de la transmisión); en tercer lugar, aparece como objeto más pertinente de nuestro interés el espacio de co-pertenencia entre la tradición local y la herencia de Frankfurt en un mismo plano de desarrollo asimétrico de una modernidad capitalista, jamás homogénea. En este tercer registro de nuestra mirada queda claro no sólo el absurdo de suponerle a la teoría crítica (o cualquier otro corpus “central”) una consistencia y coherencia internas, desligadas de la historia siempre violenta de su transmisión, sino también lo ridículo de suponer a las tradiciones locales como consistentes y coherentes sistemas de ideas o valores, constituidos en una mitológica anterioridad a su interacción con tradiciones supuestas como “foráneas”. Sólo asumiendo la pertenencia de

la cultura metropolitana y las culturas periféricas a un mismo sistema-mundo cultural podemos tematizar y visibilizar los sojuzgamientos y resistencias que se juegan en ese movimiento siempre asimétrico de las ideas en la modernidad.

Así, nuestro objeto parece tocarse con nuestro método. Y por doble vía: por un lado, porque la teoría frankfurtiana de lo moderno nos invita a comprender los desniveles de su dialéctica y las formas en que la totalización capitalista de la historia jamás implica homogeneidad y armonía sino tensiones, violencias y olvidos constitutivos de ese proceso de universalización; por otro lado, porque la historia misma de la escuela de Frankfurt se asienta sobre el sintomático olvido de su anclaje material en un paisaje supuestamente “periférico” de ese proceso de universalización del capital: la agricultura argentina.

Quizá sea Brasil el país en el que más claramente se formuló una teoría de la dependencia ideológica, como sistema-mundo cultural, a partir de supuestos frankfurtianos (sobre todo adornianos) en la teoría de las “ideas fuera de lugar” de Roberto Schwarz. Pero Argentina es el punto ciego que da cuenta de las aporías de aquella teoría que reveló a lo moderno como aporía: Argentina es el revés oculto de aquella tradición intelectual que nos mostró el revés del proceso de modernización. Argentina nos recuerda que la “escuela de Frankfurt” está “fuera de lugar” en Frankfurt, y que sólo atravesando la superficie irregular de sus desplazamientos y traducciones podrá hacer de su *fuera-de-lugar* constitutivo un motivo de iluminación intelectual y política.¹

2 FÉLIX J. WEIL: EL FUNDADOR ARGENTINO DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

Como es sabido, al menos desde su fundación, en 1923 y hasta su retorno a Alemania, en 1949, el *Instituto de Investigación Social* sólo fue posible gracias al conti-

¹ Véase Schwarz (1992). Franco Moretti ha integrado la teoría de Schwarz a su propio proyecto de una “literatura mundial” (Moretti 2000, 2021). Para una valoración próxima a la que nosotros proponemos de las relaciones entre teoría crítica y poscolonialismo, véase Vázquez Arroyo (2008). Eduardo Grüner propone una historia de la dialéctica entre ilustración europea y esclavitud latinoamericana, partiendo de supuestos frankfurtianos, en su monumental *La oscuridad y las luces*, donde leemos: “Cuando Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, tienen la audacia teórica y el coraje ético de comparar al campo de concentración nazi con la fábrica capitalista, también incurrir en involuntario y disculpable pecado de eurocentrismo al no recurrir a lo que podría haber sido el más perfecto ejemplo de su tesis: la plantación esclavista americana, acabada condensación, (...) desde varios siglos antes, de ambos términos de su comparación” (Grüner, 2010: 49). Y nos preguntamos: ¿por qué disculpable?

nuo sostenimiento financiero que le otorgara la compañía cerealera argentina *Hermanos Weil*. Nada menos que en el prólogo a *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno señalan que los estudios que componen ese libro axial de la luego denominada escuela de Frankfurt “están relacionados de forma inmediata con investigaciones empíricas del Instituto de Investigación Social, fundación creada y sostenida por Félix Weil, sin la cual no sólo nuestros estudios, sino también una buena parte del trabajo teórico proseguido, a pesar de Hitler, por lo emigrados alemanes, no hubiera sido posible.” (2001: 57). Sin embargo, este reconocimiento de sus propias condiciones materiales, algo que en el programático ensayo de Horkheimer de 1937, “Teoría tradicional y teoría crítica”, se planteaba como ineludible para toda forma de “teoría crítica”, no superó el estadio de los agradecimientos y reconocimientos protocolares, sin llegar a convertirse en motivo *explícito* de reflexión teórico-política. Una omisión notoria y sintomática, desde el momento en que podría haberse integrado, de manera orgánica, como parte constitutiva de la dialéctica aporética de la modernidad, a la vez total y desigual, planteada modelícamente en *Dialéctica de la ilustración*.

Hermann Weil (1868-1927) fue un comerciante de granos que viajó en 1890 a la Argentina como empleado de una compañía de cereales holandesa, y que en 1898 fundó su propia empresa, Hermanos Weil & Cía., que en poco tiempo se convirtió en un emporio agroexportador de los más importantes de nuestro país. Cuando en 1907 viaja a Alemania, por razones de salud, se instaló en Frankfurt donde amplió su actividad económica incorporando la especulación en bienes raíces y el comercio de carne. A la vez, se convirtió, como consejero en materia económica, en uno de los grandes referentes de la política belicista del Kaiser, Guillermo II, sumándose a la propaganda de la ideología expansionista e imperial. “Después de la debacle social, política y económica que significó para Alemania el final de la Primera Guerra, Weil se desplazó hacia una actividad filantrópica que sin duda contribuyó a alterar la anterior imagen del consejero imperial.” (García y Vedda, 2010: 66) Su actividad como mecenas ya se había iniciado en la época de la guerra, financiando el “Instituto de Economía Internacional y Transporte Marítimo de Kiel”, por razones ligadas a sus propios intereses económicos. Fue en ese contexto que entabló relación con Kurt Albert Gerlach, profesor de extracción marxista y militante del ala izquierda de la socialdemocracia alemana. Fue con Gerlach con quien más adelante Félix, el hijo izquierdista de Hermann, emprenderá la funda-

ción de una institución para el estudio del marxismo, con dinero de un Weil debidamente benefactor de la ciudad de Frankfurt.²

Félix José Weil (1898-1975), nacido en la Argentina, se trasladó en 1907 a Alemania, donde realizó sus estudios, primeramente en el *Goethe-Gymnasium*, y más adelante en las universidades de Frankfurt y de Tubinga. Fue en esos años formativos en los que conoció a Leo Löwenthal, con quien iniciará su militancia estudiantil socialista, y a Friedrich Pollock y a Max Horkheimer, con quienes más adelante conducirá el famoso Instituto. Durante su formación universitaria fue impactado por la revolución rusa y por la revolución alemana de noviembre de 1918, que acompañó con entusiasmo. Fue entonces cuando inició su militancia estudiantil, siempre en el ala más radicalizada de las filas socialistas. En los primeros meses de 1919 conoció a dos figuras determinantes para su vida política, intelectual y militante: Karl Korsch y Clara Zetkin. Su tesis doctoral, titulada *Socialización. Tentativa de fundamentación conceptual, además de una crítica de los planes de socialización*, fue publicada en 1921 en la colección “Socialismo práctico”, editada por Korsch. Y será a través del hijo de Clara, Konstantin Zetkin, que se vinculará con los líderes de la Internacional Comunista. Así fue que en 1920 conoció a Grigori Zinóviev (en un congreso de la IC en Halle), quien le propuso, aprovechando su inminente viaje a la Argentina por los negocios de la empresa familiar, “desempeñar labores para el comité ejecutivo de la Comintern en Sudamérica” (Rapoport, 2014: 184). Producto de ese encargo es el estudio *El movimiento obrero en la argentina. Una contribución a su historia* (Weil, 1923), publicado en 1923 en el famoso “archivo Grünberg”, antecedente de la posterior *Zeitschrift für Sozialforschung* de Horkheimer. Es en el círculo de estas actividades políticas y relaciones intelectuales que impulsó, en 1923, y también financiada por la fortuna familiar, la famosa “Primera Semana de Trabajo Marxista”, en Geraberg, a la que asistieran figuras de su entorno intelectual y político, de la envergadura de Karl Korsch, Konstantin Zetkin, Friedrich Pollock, Richard Sorge, Georg Lukács o Karl Wittfogel. Este encuentro fue el antecedente más directo para la fundación de la *Sociedad para la Investigación Social*, que buscaba dar respaldo y continuidad a esa discusión intelectual sobre el marxismo y el movimiento obrero. Desde la plataforma institucional y financiera de la fundación creó, en 1923, el *Instituto de Investigación Social*. También de la semana de trabajo de 1923 surgió la relación de Weil con la editorial Malik, de la que se transformó

² Para la historia de la compañía Weil Hermanos, véase Rapoport (2014).

rápidamente en socio mayor, y donde publicó, en ese mismo año, el libro de Lukács discutido en el mítico encuentro de Geraberg: *Historia y consciencia de clase*.

Vemos que, además de su país de nacimiento y de radicación de la empresa familiar, Argentina fue objeto de su interés político-intelectual desde un inicio. Su trabajo sobre el movimiento obrero en la Argentina es uno de los más tempranos relevamientos de la situación de la clase trabajadora en nuestro país. Combina un abordaje cuantitativo que recopila muchas tablas, cifras y estadísticas, con experiencias directas del autor por su cercanía con los actores económicos y políticos de la Argentina, y con apreciaciones de una inmediatez fenomenológica que oscilan entre lo ensayístico y lo autobiográfico. El diagnóstico respecto a las alternativas del movimiento obrero en nuestro país no es muy alentador y no oculta las marcas eurocéntricas en su planteo. El estudio da cuenta de la historia del movimiento obrero en lo sindical y político, diagnosticando una debilidad determinada por tres razones fundamentales: la herencia anarquista del movimiento sindical argentino, de tendencia antipolítica; la fractura entre movimiento sindical y partidos políticos, socialista o comunista, devenidos en partidos pequeñoburgueses; y los límites de la industrialización de un “país capitalista joven”, inmaduro aún para dar lugar a una verdadera clase trabajadora urbana. Su marxismo, ya en este trabajo temprano, se mostraba bastante tradicional: Argentina debía industrializarse si quería desarrollar un movimiento obrero que aspirara a una transformación socialista del país.

Tras este primer hito de su interés por su país de nacimiento, es importante destacar la actividad política de Weil en la Argentina, que, concentrada entre los años 1934 y 1936, durante el gobierno conservador de Agustín P. Justo, cristalizó en la muy activa colaboración en la concepción, redacción, y difusión, como parte del denominado “grupo Pinedo”, de la primera ley de impuesto a la renta en nuestro país, una ley que, como Weil mismo anotará en sus memorias, estaba orientada “contra su propia casta” (Traine, 1994: 92). En el contexto de los efectos internacionales de la crisis del '29, Weil propiciará una versión de “economía dirigida” que, entre la “socialización” comunista que estudió en su tesis doctoral y las políticas keynesianas implementadas en occidente, cristalizará en su apuesta, reformista, por un impuesto a los réditos que supliera la brutal caída de los ingresos por exportaciones tras la gran depresión.³ “Yo quería hacer algo contra la clase de los

³ En el marco de los debates económicos dentro del Instituto, Weil se opuso a la teoría de Horkheimer y Pollock de un “Estado autoritario” que indiferenciaba el “capitalismo de Estado” del “socia-

terratenientes, los ‘latifundistas’. Ahí me vino la idea de que, en caso de que la Argentina careciera todavía de una ley de impuestos a los réditos, yo habría de moverme para su introducción.” (*apud* Rapoport, 2014, 315) El terrateniente marxista buscaba una resolución reformista para sus contradicciones.

Para terminar de perfilar el alcance del lugar de la Argentina en los intereses de Weil, es de destacar que, tras su establecimiento en los Estados Unidos, publica en 1944 su único libro, dedicado a su país, *Argentine Riddle*. En el prólogo agradecerá a Friedrich Pollock, a A. R. L. Gurland y a Otto Kirchheimer, investigadores del Instituto, y firmará él mismo como miembro del “*Institute of Social Research, Columbia University, New York, June, 1944*” (Weil, 1944: xiii). El libro es un estudio muy documentado de la Argentina en vísperas de la irrupción del peronismo. Tiene un diagnóstico muy claro y una apuesta tajante: el diagnóstico es su crítica radical a la estructura agroexportadora del país, esto es, al *latifundio*, y al sujeto social beneficiario de esa estructura, el “*estanciero*”; y la apuesta del libro es la promoción de la industrialización como única vía para avanzar hacia la democracia argentina. Como vemos, vuelve su crítica a la clase terrateniente de la que él mismo formaba parte, junto al economicismo de su lectura marxista de la realidad argentina.

No pretendemos en este breve repaso dar cuenta de la complejidad de la vida y trayectoria de Felix Weil.⁴ Pero sí resulta pertinente, a los fines de este estudio, situar algunos de sus hitos más relevantes para dejar planteada la incógnita por su figura como un suelo inicial en el que formular la pregunta por las relaciones entre el Instituto de Investigación Social y la Argentina, tensadas entre los vínculos materiales y los intereses intelectuales, ambos tramados en esta figura excepcional. Félix Weil fue el millonario que vivió como tal, pero que abrazó la causa revolucionaria, y que fundó un Instituto que renovó completamente el estudio del marxismo en el siglo XX. Además, fue el rico terrateniente que ejerció la crítica, teórica y práctica, “contra su propia casta”, de la renta como fuerza parasitaria de esa economía, la argentina, en la que se asentó materialmente el *Instituto de Investigación Social*. Fue el fundador del *Instituto* frankfurtiano que siempre mantuvo como centro de sus

lismo de Estado”, en una nueva expresión tendencialmente integral y total de politización de la economía. Weil, más cerca de las tesis de Neumann y Kirchheimer o Gurland (estos dos últimos nombrados en los agradecimientos de su *Argentine Riddle*), concebía la economía nazi como esencialmente capitalista, y sostuvo la singularidad del régimen soviético de “economía dirigida”. De allí su receptividad a los debates del “New Deal” norteamericano, que funcionó de modelo de su lectura de la Argentina, y sobre el que publicó artículos en la revista del Instituto. Véase Rapoport, 2014: cap. VII, y Jay, 1974: cap. V.

⁴ Véase, para ello, además del trabajo de Rapoport (2014), el reciente libro de Gruber (2022).

intereses político-intelectuales al país donde nació. No quisiéramos cerrar esta primera sección con conclusiones, sino sólo con preguntas surgidas de esta trayectoria tan singular: ¿qué lugar deberíamos dar a Weil en la historia de las relaciones entre la “escuela de Frankfurt” y la Argentina? ¿El de fundador y financista, el de teórico e historiador, o el de todo ello fusionado en una figura fascinante y un episodio difícil de desmenuzar? ¿Podríamos negar la distancia teórica entre el marxismo crítico planteado por las figuras centrales del Instituto y el marxismo economicista de los trabajos de Weil sobre la Argentina? Y, sin embargo, ¿podríamos resistirnos a vincular las contradicciones de la figura de Félix Weil, rentista millonario y marxista, con las tensiones de la propia “escuela de Frankfurt” en relación a su concepto materialista de “teoría crítica” y su falta de tematización de sus propias condiciones materiales de existencia? La Argentina fue objeto recurrente de estudio de Weil, pero no de las figuras centrales del Instituto, y, sin embargo, ¿cómo negarnos a imaginar la crítica de la filosofía de la historia universal que el *Instituto* propició como una implícita (sintomática: dicha en lo no-dicho) asunción de las condiciones materiales de su propia emergencia, aún sin adoptar una configuración explícitamente poscolonial? Entre el marxismo mecanicista con el que Weil estudió a la Argentina, y marxismo crítico de una “escuela de Frankfurt”, incapaz, sin embargo, de reconocer y tematizar el lugar de la Argentina en su propia formulación, ¿no es el mismo objeto ausente el que se luce en ambos casos, siempre brillando como ausencia? Entre la ausencia de la Argentina en un texto (el de Weil) que le da lugar explícito pero niega su singularidad en una noción evolutiva de la historia universal, y la ausencia de la Argentina en un texto (el de la “teoría crítica”) que le da lugar implícito como el revés reprimido por la historia universal, ¿se abre el espacio para filtrar una lectura *sintomal* sobre las relaciones entre la escuela de Frankfurt y la Argentina, y, a través de ella, entre teoría crítica y colonialidad?⁵ Si ese margen se

⁵ “Althusser define su lectura sintomal, en suma, como aquella que *lee el silencio, lo no-dicho por un discurso, leyéndolo a través de otros discursos, otras obras y/o una teoría, que permiten reconstituir lo que el discurso leído sintomalmente dice de manera sintomática, diciéndolo sin decirlo.*” (Pavón-Cuéllar, 2019: 4) La lectura sintomal se esfuerza no sólo por reconstruir lo ausente del texto (en este caso, la presencia ausente de la Argentina en el texto de la teoría crítica), sino además por dar cuenta de *la estructura constituida por lo ausente y lo presente* (el sistema-mundo de la dialéctica de la modernización, que exige la represión del suelo colonial, incluso en las teorías críticas del capital). Porque no es una lectura que busque lo verdadero detrás de lo ideológico, sino mostrar “una estructura en la que se configuran las diversas relaciones entre lo verdadero y lo ideológico, pero también entre lo científico y lo político, lo teórico y lo práctico, lo pensable y lo actuable, aquello ya enunciado con palabras y aquello todavía solo susceptible de enunciación a través del silencio revelador y estruendoso de los actos.” (15)

abriera, creo que podrían emerger preguntas relevantes para el porvenir de la teoría crítica, y para su devenir global, como la siguiente: ¿traducimos nosotros, desde la Argentina, a la teoría crítica, o es la teoría crítica, ella misma, una *traducción teórica* (*sintomal*, no explicitada) de su relación material con el sistema-mundo que la hizo posible, y al que, no sin paradoja, ayudó a comprender y criticar? Porque, después de todo, una lectura que busca leer lo presente junto a lo ausente, ¿no sería un modo de leer también lo pendiente, lo que aún está por hacerse y pensarse en la teoría crítica, mostrando en lo presente lo reprimido y, por tanto, latente? Porque finalmente, recordar los orígenes argentinos de la escuela de Frankfurt ¿no es acaso un modo de propiciar ese “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”, y, en este caso, en el propio sujeto de la teoría crítica?

3 ENTRE EL PERONISMO Y LA DICTADURA: LA IRRUPCIÓN DE LAS MASAS

El primer momento de los vínculos entre la escuela de Frankfurt y la Argentina lo ocupa, sin lugar a dudas, la fascinante figura de Félix Weil, su rol clave en la fundación y financiamiento del *Instituto*, y sus estudios sobre el movimiento obrero y sobre la economía argentina en vísperas del peronismo. Un segundo momento de este vínculo se trama justamente a partir de las implicancias del advenimiento del peronismo en la vida política y cultural del país, con su problema y su promesa fundamental: la irrupción de las masas y su compleja integración a la vida política. Entre los años '50 y los '70 se despliega la primera gran etapa de recepción, en la tradición intelectual argentina, del legado de la teoría crítica, al calor de un proceso de modernización socio-cultural y de progresiva radicalización política. Es muy interesante notar la diversidad de ámbitos intelectuales en los que ese legado se torna legible en Argentina, para nada limitados a los círculos del pensamiento o la política marxista: desde la “sociología científica” hasta la “nueva izquierda”, desde el ensayismo liberal hasta la izquierda revolucionaria, desde la estética académica hasta el Partido Comunista. A pesar de esta diversidad de ámbitos de recepción, hay una pregunta que insiste en esta época como marco de legibilidad –y prisma de refracción– de las reflexiones frankfurtianas: ¿cómo pensar la integración de las masas a la vida social, política y cultural en un país “capitalista joven” en proceso de modernización, entre la amenaza totalitaria y la promesa emancipatoria?

3.1 *Arte, técnica y masas: Luis Juan Guerrero, Walter Benjamin y la integración de las masas a la vida estética*

En el año 1936, y por causa de algunos procesos judiciales abiertos que concernían directamente a las finanzas del Instituto, “decidió la gerencia –esto es M. Horkheimer y F. Pollock–, enviar a F. Neumann a Buenos Aires, para resolver en defensa de F. Weil ciertos pleitos pendientes.” (Traine, 1994: 76) Franz Neumann, el autor del *Behemoth*, era además abogado, y su estancia en la Argentina por los pleitos de la familia Weil se prolongó más de lo previsto. De allí que aprovechara su estadía para establecer contactos con la Facultad de Filosofía, cuyo Instituto de Filosofía en ese momento estaba dirigido por Luis Juan Guerrero (1899-1957). Las tratativas, que Neumann debatió personalmente con Guerrero, versaron sobre dos asuntos principales: por un lado, sobre las posibilidades de inserción laboral para intelectuales emigrados alemanes en la Argentina y, por otro, sobre la posibilidad de una colaboración de Guerrero en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la famosa revista del Instituto. En una carta del 8 de septiembre de 1936, Max Horkheimer le escribe a Guerrero: “El Dr. Neumann me ha manifestado su disposición de publicar en nuestra Revista un informe bibliográfico sobre la literatura filosófica y sociológica de Sudamérica en los últimos 3 ó 5 años. Es para mí una gran alegría, gracias a su decisión, poder saludarlo a Ud. como a uno de nuestros colaboradores. Que yo desgraciadamente no haya podido verlo durante su último viaje por Europa, me ha dolido sinceramente, de manera que tanto más me alegra que se establezca ahora entre nosotros, merced a la intervención del Dr. Neumann, un vínculo científicamente productivo. Le estaré muy agradecido, que me comunique, cuándo piensa Ud. que su informe estará listo (...).” (*apud* Traine, 1994: 78). Aunque la participación de Guerrero en la revista no llegó a concretarse, podemos sin embargo suponer que date de ese mismo año, 1936, el contacto de Guerrero con la Revista del Instituto, que acababa de publicar ese mismo año, en su número V, el luego famoso ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, que ocupará un lugar de mucha importancia en la futura *Estética operatoria*, de tres gruesos tomos.⁶

⁶ *Estética operatoria en sus tres direcciones* es el título general con el que Luis Juan Guerrero dio unidad a tres gruesos volúmenes dedicados a cada una de esas tres “direcciones”: I. *Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, II. *Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, y III. *Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, editados en Bs. As. por Losada, los dos primeros tomos en 1956, y el tercero, póstumo, en 1967, al cuidado de Ofelia Ravaschino de Vázquez.

Es importante señalar que, si bien la *Estética* se publica recién en 1956, su gestación tuvo lugar en los largos años de su labor docente en la cátedra de Estética, desde la década de 1940, y a lo largo de toda la historia del primer peronismo. Lo más destacable de su lectura creativa de los frankfurtianos es el modo en que ella le sirve a Guerrero como medio para contrarrestar el clima espiritualista y marcadamente heideggeriano que impregnaba una época de la filosofía argentina, de los años '30 y '40, signada por el tópico de la “crisis de la cultura”.

Para simplificar al máximo este “uso”, debe señalarse la presencia de Marcuse, Adorno y Benjamin en sus desarrollos. De Marcuse y Adorno, sin embargo, la presencia es más bien aislada y marginal. Sin embargo, Benjamin ocupará un lugar determinante en la orientación general de su planteo, al inicio del primer tomo y al final del último.⁷ Benjamin, de quien se cita el “siempre recordado ensayo” (Guerrero, 1967: 238) sobre el arte en la época de su reproductibilidad técnica, determina tres movimientos fundamentales de su estética: la asunción de la radical desacralización del arte; la postura positiva ante la irrupción de la técnica en el arte; el tránsito de una fundamentación estético-metafísica a una fundamentación eminentemente política del proceso cultural. Esta postura *posaurática* (crítica respecto a la heideggeriana invocación de la función metafísica y restitutiva del arte en la época del abandono de los dioses), *positiva ante la técnica* (en una época en que hegemoníamente se visualizaba a la irrupción de la técnica como “deshumanización del arte”), y fuertemente *democratizadora* (en una época en la que la élite intelectual tendía a aceptar los presupuestos regresivos de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset), se gestó al calor de un intenso diálogo con la estética materialista benjaminiana. El resultado fue una ambiciosa teoría crítica de la cultura, con la que Guerrero pensó las formas de integración de las masas a la vida estética en la Argentina.

⁷ Referencias directas o indirectas al ensayo de Benjamin *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* (siempre se trata de la primera edición publicada en versión francesa de Pierre Klossowski, citada por Guerrero de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1, 1936), se encuentran en Guerrero 1956a: 66-69, 74-75; Guerrero 1956b: 40, 46; Guerrero 1967: 231-233, 238.

3.2 Antifascismo y ciencias sociales: Gino Germani, Erich Fromm y el proyecto interdisciplinario de una ciencia del hombre unificada

Casi en simultáneo con la elaboración de la estética materialista de Guerrero, se produce la lectura que Gino Germani (1911-1979) hace de otros aspectos de los aportes de los frankfurtianos. Germani fue un exiliado de la Italia fascista que, como los teóricos de Frankfurt en Norteamérica o José Medina Echavarría en México, formó parte de una generación de intelectuales exiliados de la Europa totalitaria, que se involucrarán, cada cual con su perfil, en la renovación de las humanidades y las ciencias sociales de toda América, desde EEUU hasta la Argentina.

Como se sabe, Germani ocupó un lugar muy destacado en la “modernización” de las ciencias sociales en la Argentina, sobre todo a partir del derrocamiento del peronismo, cuando pasa a jugar un rol muy destacado en el campo intelectual argentino. Su figura quedó asociada al programa de una “sociología científica”, de corte neopositivista, en contraste con el pensamiento social local anterior, de tendencia ensayística. Lo que con frecuencia se desconoce (y que desentona con la visión heredada de Germani como sociólogo funcionalista) es que en la gestación de su proyecto intelectual, desarrollada entre los años '40 y primeros '50, Germani incorpora aspectos centrales del proyecto interdisciplinario de una ciencia social con sentido emancipatorio que se formulara en el *Instituto de Investigación Social* en la década de 1930. De allí que, entre los teóricos del Instituto, quien le interesó particularmente a Germani fue Erich Fromm, principal responsable de la elaboración de ese proyecto interdisciplinario, en buena medida por su pionera incorporación del psicoanálisis en la teoría social.⁸ El indicio más significativo de este encuentro es, sin dudas, la edición, traducción, e introducción, por parte de Germani en 1947, de *Escape from freedom*, de Erich Fromm, de 1941, vertido como *El miedo a la libertad*. Es imposible exagerar la importancia de este libro para la totalidad del itinerario de Germani, su propia versión de la *dialéctica de la ilustración*. En el prólogo que Germani redacta para su versión castellana se reconocen las tres dimensiones fundamentales del interés de Germani por ciertos planteos de la escuela de Frankfurt, que se remontan a desarrollos previos, y que se seguirán desplegando en su obra posterior (en la que se incorporan referencias a otras obras y autores de esta tradición): en primer lugar, en la formulación de los presupuestos filosóficos

⁸ A pesar de su ruptura con el Instituto a partir del año 1939, su presencia fue decisiva a lo largo de toda la década del 30. Véase Wiggershaus, 2010: 265ss.

de un “racionalismo ampliado” que preside todo su planteo (irreductible a una mera autocomprensión positivista); en segundo lugar, en su proyecto interdisciplinario para las ciencias humanas, y en particular en la idea de una “psicología social”; en tercer lugar, en una profunda conciencia de las aporías del desarrollo de la modernidad histórica.

Esta perspectiva quedó plasmada en estudios empíricos concretos, que fueron muy influyentes en el porvenir de la sociología en nuestro país. Antes que nada, en su propia lectura del peronismo, un hito determinante de buena parte de la discusión posterior sobre el tema, “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, publicado inicialmente en 1956 en *Cursos y Conferencias* (la revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, la misma institución en la que dictó sus conferencias Félix Weil en la década del '30), y luego incorporado a su clásico *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, de 1964. En el texto del '56, publicado apenas un año después del golpe de estado que derrocó a Perón, aparecen los carriles fundamentales por los que correrán en adelante sus reiterados análisis del totalitarismo, el fascismo, el peronismo, la sociedad de masas, las asincronías en el desarrollo, las paradojas de la integración, la racionalidad de la acción, y el siempre abierto fondo de libertad que desampara la aventura ético-política del hombre moderno. En ese texto, además de *The authoritarian personality*, aparecen referidos los *Studien über Autorität und Familie*, coordinados por Horkheimer antes del exilio norteamericano (publicados en París en 1936), y, de manera recurrente, el mencionado libro de Fromm. Es importante destacar que Germani reconoce aquí no sólo el interés de los aportes aislados de cada uno de ellos, sino un *círculo teórico* de intelectuales, mucho antes del inicio de la recepción internacional de la teoría crítica: “Desde los clásicos estudios dirigidos por Horkheimer en Alemania en el período prenazista, estos análisis han alcanzado gran desarrollo. Recordemos, además del citado libro de Fromm, la importante serie sobre *The Authoritarian Personality*” (Germani, 1964: 336). Tres son los rasgos fundamentales de la apropiación de Germani de la teoría crítica para leer al peronismo: (a) por un lado, la insistencia en las contradicciones de la modernidad, en las que inscribe su tematización del peronismo. Entre ellas, destaca la “contradicción en la que se halla la democracia moderna” que requiere a la vez la adhesión viva y consciente de todos los ciudadanos y la dirección de sólo unos pocos, y la “contradicción del mundo moderno” (análoga a la anterior) entre el reclamo de “hombres libres” y la producción de “hombres alienados”. De este modo inscribe

el peronismo en su lectura dialéctica de la modernidad de libertad y sujeción. (b) Por otro lado, resulta pertinente sugerir la presencia en el texto de la tensión frommiana entre una libertad “negativa” (o libertad *de*), y una libertad “positiva” (o libertad *para*), otra de las formas de nombrar las tensiones de lo moderno, con la que Germani lee el peronismo. Pero produciendo una *inversión* del diagnóstico de Fromm, inversión determinada por las particularidades de la realidad argentina y del movimiento peronista. El problema moderno es que la libertad negativa absorbió a la libertad positiva, mientras que en la lectura germaniana del peronismo el problema es la ausencia de libertad negativa (es decir, de democracia formal) el problema capital. Germani celebra del peronismo, precisamente, su reconocimiento de una “libertad concreta” de los trabajadores, condensado en la experiencia de “una afirmación de la dignidad personal” (*ibid.*: 325s), históricamente negada, es decir, la importancia de ese movimiento político radicaría de haber otorgado la vivencia de una libertad positiva, una libertad *para* la autoafirmación positiva de la valía personal de los desclasados. El problema es que esa libertad positiva carece de su equilibrio negativo, en algún sentido al revés que en Europa y sus totalitarismos: la paradoja del peronismo sería que las masas que adhirieron a él lo hicieron porque encontraron allí una libertad *para* la realización positiva y concreta de posibilidades antes inexistentes (de ahí la *racionalidad* de las clases trabajadoras argentinas frente a las clases medias europeas), aunque sin la negativa y liberal libertad *de* la red de vínculos sustantivos (tradicionales) en las que el peronismo sostuvo su dominio (y que excluye de este movimiento la soledad y el aislamiento característico del proceso de desintegración social de los países más desarrollados). (c) Por último, debe destacarse que la presencia de ciertos motivos de *The Authoritarian Personality* tiene más bien una función de contraste: la activa participación de la clase trabajadora en el peronismo contrasta con la “conformidad automática” (*ibid.*: 324)⁹ prestada por las clases medias bajas en el fascismo y nazismo. La “personalidad autoritaria” y su característica “*impermeabilidad a la experiencia*” es un criterio fundamental para distinguir la experiencia de los totalitarismos europeos de la experiencia del peronismo argentino en lo que más le interesa a Germani: la racionalidad de la acción. “No puede hablarse en el caso de las clases populares argentinas de una ‘impermeabilidad de la experiencia’” (*ibid.*: 326)¹⁰, de modo que

⁹ Germani cita allí *El miedo a la libertad*, de Fromm, donde se desarrolla este concepto.

¹⁰ Germani cita *The Authoritarian Personality*, donde se desarrolla este concepto como uno de los rasgos clave del tipo autoritario.

tampoco puede hablarse de irracionalidad de la acción del mismo modo que en las masas fascistas o nacionalsocialistas.

En Germani puede verse planteado en toda su complejidad el programa de una ciencia social preocupada por el equilibrio entre teoría e investigación, permeada por el psicoanálisis, interesada en el trabajo en equipo y la colaboración interdisciplinaria en un marco de integración metodológica, y orientada por un explícito interés práctico (no la revolución marxista, pero sí el esclarecimiento de la voluntad política), al cual han de someterse los momentos analíticos e interpretativos de las ciencias. Todo en el contexto de una compleja teoría de la modernidad nunca teleológica sino siempre aporética, paradójicamente dialéctica.

3.3. Traducción y mesianismo: Héctor A. Murena, los “Estudios Alemanes” y el ensayo de interpretación

Guerrero y Germani marcan en la Argentina el momento de una recepción de la teoría crítica *previa* a su constitución como “escuela de Frankfurt” tras el retorno de sus principales figuras a Alemania, y *previa* también al inicio de la recepción internacional en los años '60, al calor de la revuelta estudiantil. Y lo hacen abriendo el arco completo de esta tradición, desde la teoría materialista de la cultura (en Guerrero), hasta la teoría social interdisciplinaria (en Germani). En los años '60 la recepción argentina comienza a parecerse a la circulación internacional, con algunos rasgos precursores.

Héctor Álvarez Murena (1923-1975) tuvo un rol protagónico en la primera traducción de un corpus muy completo de la teoría crítica, y a la vez desarrolló una teoría mesiánica de la cultura como traducción de nítidas raíces benjaminianas, y de efectos disruptivos en el contexto de una cultura política cada vez más capturada por el espiral de la violencia. Pertenecía a la franja liberal de la cultura nucleada en la emblemática revista *Sur*, dirigida desde 1931 por Victoria Ocampo, que incluyera entre sus miembros más conspicuos a Jorge Luis Borges, Manuel Mujica Lainez, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo, entre tantos otros. Fue en el marco de la editorial de esa revista que Murena, junto a Ernesto Garzón Valdéz y a Rafael Gutiérrez Girardot llevaron adelante desde mediados de los años '60 la colección “Estudios Alemanes”, cuyo objetivo era dar a conocer lo más destacado de la producción intelectual alemana de su tiempo. Allí se publicó, en traducciones directas del alemán, *Filosofía de la nueva música* de Th. W. Adorno (1966), *Teoría y praxis* de J. Habermas (1966), *Ensayos escogidos* de W. Benjamin (1967), *Cultura y sociedad* de

H. Marcuse (1967), *Crítica de la razón instrumental* de M. Horkheimer (1969), *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer (1970), y *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos* de Horkheimer (1970). Vale decir, no algunos textos aislados sino el núcleo básico de lo que ha trascendido como el “círculo interno” de la escuela de Frankfurt.

Una nueva paradoja de la recepción argentina de la teoría crítica se manifiesta en que la temprana traducción, precursora a nivel internacional, de sus títulos más importantes estuvo a cargo de la intelectualidad liberal ligada a la oligarquía terrateniente, y no de intelectuales vinculados al marxismo. Una paradoja que no hace más que replicar la paradoja de los orígenes (materiales) de la escuela de Frankfurt en la empresa agroexportadora de Félix Weil. Y en términos ideológicos, se comprende que los componentes anti-totalitarios y de defensa del individuo, presentes en los libros traducidos por *Sur*, hayan podido resonar en esta franja intelectual.

De hecho, esta resonancia dio frutos intensos en la obra personal de Murena, traductor del volumen de los escritos de Benjamin, que incluía, entre otros, sus ensayos sobre el lenguaje y sobre la traducción. Murena, heredero de la tradición del “ensayo de interpretación nacional”, que venía de escribir libros sobre el lugar de América en el nihilismo contemporáneo (en *El pecado original de América*, de 1954), sobre el impacto de las nuevas técnicas, la amenaza atómica y la carrera espacial (en *Homo Atomicus*, de 1961), escribe, en plena vorágine de la violencia política, un libro que representa una apropiación de la teoría benjaminiana de la traducción. Murena, traductor del ensayo benjaminiano sobre la traducción, hace de esa operación de desplazamiento indefinido del sentido el corazón de una apuesta cultural a contramano con el proceso de radicalización política de su tiempo. *La metáfora y lo sagrado* se publica en 1973, en un momento en que la violencia había capturado a buena parte del arco político. En él, propone a la vez una teoría de la metáfora, como tarea de la poesía y el arte, y una teoría de la traducción, como tarea y fracaso interminables. La metáfora inscribe lo otro en lo mismo, refuta la totalidad del sentido, disuelve la regimentación del saber, que se revela ahora como metáfora coagulada. En la traducción cada palabra puede ser astilla mesiánica que, al entrar en el choque violento de la traducción, en este estremecedor contacto con lo otro, revele un aspecto del *reine Sprache* adánico. La metáfora asume la Caída como bendición destotalizadora, pero la traducción va más allá, valiéndose de esa lengua caída como recuerdo negativo de la lengua paradisiaca. Metáfora y traducción, Caída y Redención, Babel y Pentecostés. A la Babel de la tecnocracia totali-

zante que Murena veía construirse a su alrededor, por derecha y por izquierda, opone una teoría de la cultura como traducción, como transmutación, como movimiento constitutivamente finito, pero deseoso de redención.

Se sabe que la “*Aufgabe*” del título del ensayo de Benjamin no significa sólo *tarea* sino también *abandono* o *renuncia*. La *tarea-renuncia* del traductor exige sustraerse de la pretendida transparencia de la “concepción burguesa de la lengua” que reduce el lenguaje a mero medio de comunicación (o de agitación, en la concepción militante de la lengua de esos años). El trabajo(-fracaso) del auténtico traductor está orientado, según este Murena lector de Benjamin, por esta verdad fundamental de la traducción: “Jamás existirá la versión definitiva de un libro a ningún idioma. Nunca se terminó, se terminará, de traducir libro alguno. Esto exige preguntar: ¿qué es lo absolutamente intraducible que permite y reclama la posibilidad y la práctica infinitas de traducción? Lo absolutamente intraducible es esa Unidad perdida, que la traducción recuerda con su incesante esfuerzo por reunir las cosas convirtiendo unas en otras.” (Murena, 2002: 447) La tensión es explícita: si el anhelo de la unidad perdida acerca las lenguas, lo *absolutamente intraducible* es ese centro ausente que garantiza la imposibilidad *radical* de identificarlas, esto es, sanciona la desmesura del proyecto de construir una torre que llegue hasta el reino de los dioses, un lenguaje puro y definitivo que sería el cierre totalitario de la “posibilidad y la práctica infinitas de traducción”, de la vida misma del hombre como “vida metafórica”. La traducción no es copia, y el lenguaje común o “superior”, en la versión de Benjamin, no es una lengua única, sino un cántaro fragmentario, irrecuperable en su versión original: debemos “disponernos a considerar y practicar la vida como *el arte de fracasar fértilmente*. La lección suprema que transmite una traducción, el arte de traducir, es su corazón incognoscible, mudo pero latente, que es nuestra sola forma de preservar esa Unidad a la que no conocemos más que por su sombra.” (ibíd.: 453)

Murena lee su presente histórico político como la construcción de una Babel total. Opone a la fantasía de una lengua total, sea revolucionaria o fascista, las potencialidades destotalizadoras del arte y la traducción.

3.4 *Marxismo y modernismo: Juan José Sebreli, Carlos Astrada, Ricardo Piglia y la “nueva izquierda”*

El campo de la denominada “nueva izquierda”, en sintonía con la nueva izquierda internacional de los *sixties*, estuvo determinado, en la Argentina, por dos opera-

ciones fundamentales y específicas: por un lado, una relectura del peronismo que rompiera la equivalencia entre peronismo y fascismo que pregonaban el comunismo y el socialismo oficiales, por el otro, una renovación teórica del marxismo a contrapelo de la línea oficial del partido comunista. Sólo referiremos tres casos en los que la presencia de la escuela de Frankfurt se moduló de manera relevante en el campo de esta nueva izquierda argentina.

Juan José Sebreli (1930-) fue un representante paradigmático de la nueva izquierda en la Argentina. Su proyecto intelectual se propuso incorporar la renovación que del marxismo se venía produciendo en todo occidente, incorporando problemas y desplazamientos propios de lo que luego se conoció como “marxismo occidental”, primeramente desde Sartre y pronto desde la escuela de Frankfurt. Lo más característico de su producción fue el modo en que integró aspectos sustanciales de la crítica cultural frankfurtiana para desplegar, en sus muy leídos libros de los años '60 y '70, una visión crítica de los efectos que el proceso de acelerada modernización social y cultural, desencadenado a partir del peronismo, estaba teniendo en la vida cotidiana de los argentinos, sobre todo de sus clases medias y populares. En libros que se convirtieron en *best sellers* de los *sixties* argentinos, como *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* (de 1964), analizaba, con un trasfondo de sociología crítica, en un registro ensayístico y desde un apego a problemas concretos de la vida cotidiana, las formas de “alienación” que la modernidad capitalista implicaba en un país periférico. En 1970 publica *Mar del Plata, el ocio represivo*, proponiéndose como objeto la ciudad balnearia que se había convertido en la meca del turismo argentino, y las formas compensatorias que el turismo tenía en la producción capitalista, incorporando elementos del freudomarxismo de Marcuse, y centralmente su categoría de “desublimación represiva”, para pensar la manera en que la libertad podía convertirse en un dispositivo de dominación. Un año más tarde, en 1971, participa de la fundación del Frente de Liberación Homosexual, la primera organización política en su tipo, que tuvo un importante trasfondo marcuseano y freudomarxista. Y en 1981, ya durante la dictadura militar iniciada en 1976, publica *Fútbol y masas*, una crítica del fútbol como manipulación de masas, a partir de los postulados de la “industria cultural”, y en la estela de los efectos del mundial de fútbol de 1978, y su ominosa relación con el terrorismo de estado. A través de Sebreli ingresaba a nuestro país una crítica cultural izquierdista, de raigambre explícitamente frankfurtiana, de mucha difusión pública, que colocó como problema fundamental la crítica de la industria cultural como emergente político

más preocupante del proceso acelerado de modernización social. Lo curioso es que este fuerte ingreso de la problemática de la “industria cultural” se desplegaba como parte de esa misma industria cultural en proceso de expansión que se criticaba.

En Carlos Astrada (1894-1970) encontramos, en los mismos años que Sebreli, una recepción muy crítica de Marcuse, desde una perspectiva “indoamericana” y tercermundista. Un diferendo que resulta especialmente interesante porque Astrada tuvo un itinerario intelectual muy similar al de Marcuse: formado con Scheler y Heidegger en la Alemania de los años '20, a partir de los años '30 inicia un esfuerzo por integrar la ontología fundamental heideggeriana a la dialéctica marxista, con la misma atención a los aspectos filosóficos del joven Marx. Sin embargo, el encuentro de Astrada con Marcuse se dará en los álgidos años '60, cuando, a los ojos del argentino, se produce un desajuste sustancial entre la crítica del “marxismo occidental” a la sociedad consumista de masas, una temática finalmente epigonal y eurocéntrica, frente a la convulsionada situación en el tercer mundo. “Lejos de haberse cerrado el ciclo de las revoluciones, asistimos a uno de guerras revolucionarias anticolonialistas, de imprevisible alcance. (...) Pueblos subdesarrollados y hambrientos se rebelan contra las ex-metrópolis ricas.” (Astrada, 1969: 97) Astrada destaca la “tempestad sobre Asia” y la convulsionada situación de Sudamérica, para señalar que una perspectiva dialéctica como la que él propone involucra un compromiso con la transformación radical de la situación de estos países. “Marcuse, al igual que Kojève, reduce el escenario del proceso histórico universal, computando dentro de él sólo como factores decisivos a Estados Unidos, el Occidente europeo y la Unión Soviética. Este estrechamiento de la perspectiva histórica lleva a conclusiones parcializadas, sin asidero válido.” (*ibid.*: 114) La perspectiva tecno-apocalíptica de Marcuse detiene la dialéctica histórica, proyectando las ideas de razón y libertad hacia un horizonte meramente *utópico*. Si bien en distintos lugares Marcuse se cuida de recordar que sus estudios sólo se refieren a la sociedad industrial norteamericana, y si bien Astrada desconoce que en más de un pasaje (incluso de los textos que él mismo analiza, como *El fin de la utopía*) Marcuse se refiere explícitamente a las alternativas del “Tercer Mundo”, no puede dejar de reconocerse que en Marcuse el destino técnico es considerado un fenómeno universal que ha venido a sellar la gruesa malla del dominio tecno-industrial del capitalismo, bajo cuya presión omnipotente ha liquidado las ideas de razón y de libertad, de manera que la dialéctica, ahora atascada, proyecta a un plano utópico sus promesas de realización. Astrada sintetiza: una “dialéctica de la frustración” junto a un “utopismo

trascendente”, ambos igualmente fundados en el provincianismo miope que sólo considera los avatares conformistas de las sociedades opulentas y tecno-dirigidas del capitalismo avanzado. “En síntesis, centrándose en una concepción socialista, como él lo hace, escinde el socialismo en tecnicismo y utopismo. Fetichiza la negación de lo existente –del primado de lo tecnocrático– y por esta posición recae en una instancia que precisamente Marx ha superado. La *grosse Weigerung* respecto a lo existente de que enfáticamente habla es una errata. Sin decisión fundada en la libertad y en una meta racional no es posible ninguna *resistencia* o recusación operante.” (*ibid.*: 132s)

Ricardo Piglia (1941-2017) fue un narrador fundamental de fin de siglo, y también un teórico de relevancia que, en los años de la radicalización política escribió sobre los vínculos entre revolución política y revolución artística. Lejos del perfil intelectual de Sebrelli, y tentado, al igual que Astrada, por los signos provenientes de la revolución cultural China, su actividad se desarrolló en los círculos de la vanguardia intelectual radicalizada. En ese marco Piglia planteó, en los mismos años que H. M. Enzensberger o el movimiento estudiantil en Alemania, la crítica a la “escuela de Frankfurt” desde los parámetros de una *estética de la producción* planteada desde Benjamin y Brecht. En los años en que nos acercábamos a la catástrofe política del golpe militar de 1976, Piglia encontró en la estética de la producción una posición que permitía no sólo criticar las estéticas idealistas de las posturas liberales, sino fundamentalmente encontrar un lugar por fuera de las opciones más usuales de la izquierda cultural de su tiempo: o bien las estéticas del realismo socialista o bien la toma de las armas como única alternativa para emprender la politización de la cultura. En tiempos de lucha armada, la estética de la producción de Benjamin y Brecht le permitió pensar un tipo de politización de la cultura que evitara la opción de las armas. Heredera de la concepción sartreana del “compromiso”, siempre subjetivo, la opción de las armas era una consecuencia del concepto pequeñoburgués de la cultura en cuanto separada de la producción social, y como determinada por la voluntad individual de un sujeto aislado. Por el contrario, la estética de la producción permite pensar la vanguardia artística como el desarrollo inmanente de la técnica estética: si el arte es una rama de la producción, la práctica estética en cuanto tal (y no en su negación armada) es un escenario de la lucha de clases (Piglia, 1972, 1975).

El 24 de marzo de 1976 se produce el último golpe militar en nuestro país, que dio inicio a la dictadura más sangrienta de todo el siglo XX. Su objetivo era claro:

aniquilar las fuerzas sociales revolucionarias que se habían ido gestando y organizando entre los años '50 y '70, y su difusión en amplias capas de las clases medias y populares, todo ello como efecto de la irrupción del peronismo y de su posterior proscripción. El cometido fue cumplido por una dictadura que implantó un régimen de terror, asesinato y desaparición de personas inédito en nuestra historia. Ricardo Piglia publica en 1980, aún bajo el terrorismo de estado, una de las principales novelas de la dictadura, *Respiración artificial*. Esa novela da cuenta del tránsito del escenario tumultuoso y las aspiraciones revolucionarias de los '70 hacia el "mundo de Auschwitz" (Piglia, 2001: 199) como escenario metonímico de los campos de concentración en la Argentina. Y la figura será menos Brecht que Kafka, "el artista que hace equilibrio sobre el alambre de púas de los campos de concentración" (*ibid.*: 194). Benjamin, entre Brecht y Kafka, será una figura esencial para los intelectuales marxistas de estos años, por su capacidad de mediar entre los entusiasmos revolucionarios y la lúcida consciencia de la catástrofe. "No tengo confianza en nada ni soy un hombre optimista, pero justamente por eso creo que hay que aspirar a la utopía y a la revolución. Sólo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza, solía decir un amigo de Brecht." (Piglia, 2000: 103)

4 EN POSDICTADURA: DERROTA, MODERNIDAD Y MEMORIA

La dictadura militar se sostuvo de 1976 a 1983. A pesar de que terminó muy deslegitimada, su cometido había sido cumplido: se derrotó al movimiento popular revolucionario que agitó al país en los años '70, y se instalaron las bases de la economía neoliberal que condicionará el rumbo del país en el futuro.

En ese contexto, la presencia de la escuela de Frankfurt desplazó marcadamente su eje. Si entre el peronismo y la dictadura, en las décadas del '50 al '70, la pregunta clave era cómo pensar la incorporación de las masas a la vida política y cultural, ahora la interrogación se desplaza. La preocupación será cómo pensar la derrota de la revolución, la experiencia concentracionaria y la necesidad de elaborar marcos sociales para una memoria del horror que articule el mandato fundamental de época: el "*Nunca más*"¹¹.

¹¹ "Nunca más" fue el título de un muy importante y difundido informe elaborado por la *Comisión Nacional por la Desaparición de Personas* en 1984, que revelaba y articulaba por primera vez los rasgos fundamentales de la operatoria del terrorismo de estado.

Una de las tareas fundamentales para la izquierda intelectual de ese tiempo fue la de rearticular el ideal socialista con la práctica de la democracia, un valor marginal durante las luchas revolucionarias de los '70. En ese contexto, el aporte de la segunda generación de la escuela de Frankfurt, podría haber tenido una relevancia que sin embargo no tuvo, pues salvo algunas excepciones, la “democratización” del socialismo se pensó desde otras matrices intelectuales (Weber, Gramsci, Lefort, incluso Carl Schmitt, pero no Habermas). La presencia frankfurtiana más relevante en esta etapa fue la de Adorno y Benjamin, y por varias razones: 1. la proximidad entre el “nunca más” argentino y el imperativo categórico adorniano de que Auschwitz no se repita; 2. la necesidad de mediar entre la derrota de la revolución y la sobrevivencia de un marxismo *en tono menor*; 3. la posibilidad de articular la emergencia de los estudios culturales de la época con la memoria del materialismo marxista de las décadas anteriores; 4. la importancia de estos pensadores para construir una cultura de la memoria a la altura del horror que habíamos vivido.

4.1 *Un marxismo de la adversidad: derrota de la revolución y teoría crítica*

En primer lugar, entonces, la escuela de Frankfurt funcionó como un modo de salvar el marxismo en la era de la crisis terminal de sus versiones tradicionales. El ángel benjaminiano de la historia sobrevuela las noches melancólicas de una izquierda que elabora su “derrota”, es decir, el difícil proceso de asumir la complicidad de sus propios ideales “revolucionarios” con la filosofía de la historia del capital. Los intelectuales que llegan a Benjamin en esos años lo hacen intentando descubrir en su excéntrico marxismo al enano jorobado que vuelva a dar vida a un materialismo histórico que parecía haberse convertido en un autómata incapaz de abordar críticamente el presente del “fin de los grandes relatos”. José Sazbón (1937-2009) lo ha dicho con su usual sobriedad, destacando en Benjamin “su sombría certidumbre de la precariedad del canon ilustrado en una época de barbarie triunfante”, una barbarie que nuestro país había conocido dolorosamente. Y remata: “Se diseña así un marxismo de la adversidad, abismalmente consciente de los espejismos que generaron su parálisis y de las servidumbres que fomentaron su impotencia.” (Sazbón, 2009: 287).

Un “marxismo de la adversidad” cuya formulación teórica más acabada y provocadora sin dudas se encuentra en *El otro Marx*, de Oscar del Barco (1928-), publicado primeramente en 1983, aún durante su exilio mexicano, poco tiempo antes de su regreso a la Argentina. El libro está significativamente dedicado “a las cen-

zas”, y propone una relectura radical del legado de Marx como crítica del capital a la vez que como destrucción de la metafísica, es decir, un marxismo que “cortó amarras con el dogmatismo del Saber” (Del Barco, 1983: 7). La apuesta general de del Barco es imposible de resumir en este marco, pero podríamos referenciarlo entre el Rancière de *La lección de Althusser* y los esfuerzos contemporáneos de la “nueva crítica del valor”, en una misma apuesta general: comprender que la “crítica de la economía política” implica una *crítica categorial* que rompe con la *forma teórica* de la economía política en cuanto tal. La crítica del capital debe ser, a la vez, crítica del *concepto*. De otro modo, el marxismo queda condenado a reproducir las formas de dominación de la ciencia burguesa (y de las jerarquías del Partido, amparadas justamente en la oposición entre ciencia e ideología, entre concepto y realidad). Es allí donde del Barco movilizará aspectos sustanciales del singular marxismo de Adorno y su crítica del concepto en *Dialéctica negativa*, en alianza con los planteos de Alfred Schmidt y de Alfred Sohn-Rethel sobre las condiciones sociales de la “formación de la teoría”: “Adorno desarrolla con vehemencia la idea de la constitución social de la identidad, por una parte y, por otra, de lo que al poner la identidad queda como trasfondo, tan poderoso que es lo otro absolutizado, o lo heterogéneo; en la misma página lo menciona a Alfred Sohn-Rethel diciendo que ha sido ‘el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en ella, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social’ y agrega: ‘una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es descifrable como la sociedad inconsciente de sí’; se sumerge así la problemática, el fundamento, en la violencia descarnada (‘el espíritu presente en lo más íntimo que su estable dominio más que ser espiritual tiene su *ultima ratio* en la violencia física de que dispone’) que escinde el trabajo en espiritual y corporal y lo oculta en la apoteosis del intelecto puro” (Del Barco, 1983: 167). El “marxismo de la adversidad” de los intelectuales que atravesaban la experiencia de la dictadura, la derrota y el exilio, era un marxismo que buscaba exponerse a la intemperie de una crisis de la razón que rompiera con las inercias dogmáticas y metafísicas del marxismo tradicional. Un marxismo que supiera ver en la violencia concentracionaria la “violencia física” del “pensamiento identificante” (166). Un marxismo de “*las cenizas*”.

Amigo y compañero de ruta de Oscar del Barco, José María Aricó (1931-1991) fue una figura fundamental para el marxismo argentino y latinoamericano. Es conocido antes que nada por su vasta labor político-intelectual en los años '60 y '70,

por su lectura de Antonio Gramsci, su dirección de su revista *Pasado y Presente*, o su monumental edición de la Biblioteca de Pensamiento Socialista. Pero tras la experiencia de la dictadura militar, la relación de Aricó con Walter Benjamin se tornará cada vez más central. Y no deja de encerrar cierta paradoja: Aricó fue de los pocos en estos años que insistirán marcadamente en la dimensión marxista del pensamiento benjaminiano, pero a la vez su descubrimiento de Benjamin se produce los mismos años en que su intervención política se compromete con la recuperación del socialismo revisionista y socialdemócrata que Benjamin tanto criticara, y que en la Argentina fue un modo de recuperar los marcos de la vida política democrática tras el terrorismo de estado. Aricó será quien recogerá del modo más ejemplar en nuestro país el reclamo benjaminiano de un rescate de la tradición de los oprimidos, para su programa de una historia del marxismo latinoamericano que comienza a plantear desde fines de los años '70, con sus trabajos sobre José Carlos Mariátegui. De hecho, entre los papeles para una reedición de su fundamental libro *Marx y América Latina* dice: “Leer a Marx desde una *perspectiva gramsciana-benjaminiana*” (*apud* Cortés, 2011: 4). Cuando en 1990, poco antes de su muerte, prepara un suplemento especial sobre Benjamin para *La ciudad futura*, la revista que él mismo dirigía, incluyendo textos de y sobre Benjamin, Aricó titula su nota de presentación “Walter Benjamin, el aguafiestas”, dando cuenta certera del sentido de la presencia de Benjamin entre intelectuales de izquierda. “Cuando la ‘caza al marxista’ –ese nuevo fantasma que recorre el mundo– amenaza ser un modo burdo y trivial de disfrazar la incapacidad del pensamiento crítico para volverse práctica transformadora, rescatar el carácter militante de la crítica benjaminiana sigue siendo un modo de cuestionar la aceptación indiscriminada de lo existente. Un modo, en fin, de ser también, como él, un aguafiestas.” Además, de incluirá un fragmento de *Walter Benjamin, o marxismo do melancolía*, del brasilero Leandro Konder, que marca el sentido de su presencia en las posdictaduras latinoamericanas: un marxismo de la melancolía.¹²

4.2 Modernidades en disputa: lecturas encontradas

Habían pasado ya los tiempos en que Sartre había podido sostener que el marxismo era “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”. El marxismo ingresa en una reflexión más amplia acerca de la razón y de la modernidad, en cuyo marco el marxismo pasaba a representar una “teoría finita”, como sostuvo Althusser. En ese

¹² Una relación explorada posteriormente por Enzo Traverso en su *Melancolía de izquierda* (2018).

contexto los intereses de los intelectuales de izquierda comienzan a virar hacia un intento de comprensión de la *modernidad como experiencia*. Eran tiempos en los que el debate “modernidad/posmodernidad” estaba al orden del día y la pregunta por formas no hegemónicas de modernidad comenzaban a plantearse. Libros como *Viena Fin-de-Siècle* de Carl Schorske o *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de Marshall Berman, serán el marco en el que ingresarán aspectos de la escuela de Frankfurt ligados a la teoría de la modernidad y a sus apropiaciones de parte de los estudios culturales.

En este zócalo común, sin embargo, las intervenciones en estos años se polarizan entre dos tendencias encontradas. Siguiendo y desarrollando una apreciación de Beatriz Sarlo sobre la recepción de Benjamin, que dividió a sus lectores entre “comentaristas y partidarios” (Sarlo, 2000: 71ss), podemos sugerir que las lecturas de los frankfurtianos en estos años se polarizan entre los dos campos político-intelectuales en que se fracturaba el espacio político en cuanto tal. Por un lado, las apropiaciones más ligadas a la intelectualidad progresista y socialdemócrata, una apropiación modernista, heredera de una reflexión sobre las vanguardias y proyectada hacia una teoría de la experiencia urbana. Por otro lado, las apropiaciones más ligadas a la intelectualidad populista y peronista, en clave de crítica de la modernidad, heredera de una lectura teológica de lo moderno, comprometida con los componentes románticos de la experiencia y de sus imposibilidades. Esta fractura está bien representada por las diferencias entre el grupo de la revista *Punto de Vista*, dirigida por Beatriz Sarlo, y en la que participaron figuras como Adrián Gorelik, Anahí Ballent o Federico Monjeau, y el grupo de la revista *Confines*, dirigida por Nicolás Casullo y en la que participaron Ricardo Forster, Alejandro Kaufman o Ana Amado. El impulso modernista de *Punto de Vista* cristaliza y se exacerba en la revista *Lulú* (titulada así por la ópera de Alban Berg, y editada entre los años 1991 y 1992), dirigida por Monjeau, una revista de musicología marcadamente adorniana cuya defensa del altomodernismo marcará una época. El impulso romantizante de *Confines* cristaliza en el libro *W. Benjamin – Th. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, de Ricardo Forster, de 1991. Estas dos líneas de lectura son anticipatorias no sólo de la recepción posterior de la escuela de Frankfurt, sino también del propio devenir de una franja importante de la historia intelectual argentina de los últimos años, reflejando dos actitudes diversas ante la Argentina posdictatorial: por un lado, el espacio democrático-progresista, anclado en una defensa del modernismo estético y de la ilustración filosófica, de *Punto de Vista*, y por otro, la crítica cultural

negativa, el ensayismo antiprogresista, de tintes romantizantes, sensible a la dimensión no iluminista de lo moderno, a lo religioso y lo mítico, y a la dimensión no racional de lo político, que en los años 90 encuentra un espacio en la revista *Confines* (luego *Pensamiento de los confines*), con el propio Forster, además de Nicolás Casullo y Alejandro Kaufman como principales animadores.

Pero tampoco pueden perderse de vista los fuertes puntos de contacto entre ambas lecturas, que dan cuenta de un zócalo ideológico de época: por un lado, el eje de la recepción es el problema de lo moderno y la ciudad, Schorske y Berman son referencias indiscutidas; por otro, la dimensión marxista, apenas si aparece en esta etapa de recepción. Pues, en efecto, el anti-progresismo de Forster no repone el “materialismo histórico” benjaminiano, sino la dialéctica de catástrofe y redención, ese “mesianismo” que, si en los años 90 lo lleva a través del descubrimiento del judaísmo y del “anticapitalismo romántico”, en la década siguiente aproxima a Forster a los “populismos” latinoamericanos, ajenos al progresismo democrático-iluminista de sus contrincantes. Y a su vez, si los ensayistas de *Punto de Vista* recuerdan, con justicia, la proximidad de Adorno y Benjamin con el ímpetu tecnológico y modernizador de la vanguardia histórica, no lo hacen, como aquellos, vinculando ese modernismo intrínsecamente con los intereses emancipatorios de su singular marxismo.

En este contexto de discusión se realiza en octubre de 1992, en el Goethe-Institut de Buenos Aires y a instancias de Nicolás Casullo, un simposio internacional sobre Walter Benjamin, con motivo del centenario de su nacimiento. A partir del congreso se publicó un importante volumen que reúne los trabajos presentados (VVAA, 1993). La importancia de este encuentro, en el que participaron especialistas de Europa y de la región, es difícil de exagerar, y termina de instalar al nombre de Walter Benjamin como el más influyente de esta tradición entre nosotros en estos años.

4.3 Benjamin en la ESMA: memoria, experiencia, excepción

Por ello quisiéramos terminar nuestro recorrido señalando la arena de discusiones sobre la “memoria” como el ámbito más álgido, en lo teórico y en lo político, de la herencia frankfurtiana del último tiempo. Discusiones que se intensificaron después de mediados de los años '90, y, sobre todo, desde los primeros años del siglo XXI, cuando, con la anulación de las leyes del perdón y la recuperación de los campos de concentración como espacios de memoria por parte del presidente

Néstor Kirchner, se iniciara un verdadero auge de la “cultura de la memoria” en nuestro país. En los años de la recuperación de los centros clandestinos de detención y de la reapertura de los juicios contra los genocidas, la “memoria” signa la más reciente recepción de la escuela de Frankfurt en nuestro país.

En este contexto, el centro de interés es claramente Walter Benjamin. Y ya no será ni el Benjamin vanguardista de Piglia, ni el Benjamin teórico de lo moderno de Sarlo, ni el Benjamin marxista de Aricó. El interés se centra, más bien, en el Benjamin teórico de la experiencia y, más en particular, del ocaso de la experiencia. Ahora, Benjamin ya no entra en sintonía con las ciudades de Schorske o Berman, ni con las tradiciones de Marx o la escuela de Frankfurt, ni mucho menos con los viejos tópicos de Sartre o Brecht. Benjamin dialoga con Giorgio Agamben o Paul Ricoeur, con Andreas Huyssen o Georges Didi-Huberman. Ya no se recuperan tanto los textos sobre Baudelaire, ni la fisognomía urbana de los *Passagen*, sino trabajos como “El narrador” o “Experiencia y pobreza”, y si las tesis “Sobre el concepto de historia” pudieron ser leídas como un manifiesto de marxismo crítico, ahora son mucho más una melancólica teoría de la rememoración. Desaparecen el *flâneur* y el París del Segundo Imperio y emergen los conceptos de *ruina*, “*mémoire involontaire*”, y la problemática de Auschwitz. En este contexto cobran nueva legitimidad los tópicos del Benjamin judío.

En octubre de 2010 tuvo lugar un simposio titulado “Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, en la ex-ESMA (Escuela de Mecánica de la Armada), el campo de concentración y exterminio más grande de la última dictadura militar, recuperado para los organismos de derechos humanos en 2004, por decisión del presidente Néstor Kirchner. Si el simposio, en pleno auge del desarrollo de los juicios contra los genocidas, vino a consolidar la centralidad de Benjamin en los debates sobre la memoria en la Argentina, un episodio dramático hizo irrumpir la historia en nuestro encuentro: la sorpresiva muerte de Néstor Kirchner en medio de las fechas del simposio obligó a reprogramar todas las actividades, con sus cientos de participantes de todo el mundo, aplazándolas en dos días, e impregnando de manera decisiva el despliegue de nuestras subsecuentes discusiones. En 2013 se publicó un libro con una selección de intervenciones del Simposio. El título, impactante y elocuente, muestra el ingreso decidido de esta tradición en nuestra historia política mayor: *Walter Benjamin en la ex Esma* (Jozami, Kaufman y Vedda, 2013)

5 CODA

Estudiar el proceso del devenir global de la “teoría crítica” es, para ella, una ocasión para redimirse de su eurocentrismo residual y encontrarse con las verdades reprimidas por su propia dialéctica de la ilustración. En su contacto con las “periferias” del capitalismo, dialectizamos la dialéctica de la ilustración, avanzando desde una reflexión autocrítica de las aporías de la historia europea hacia una teoría del sistema-mundo que *provincializa* Europa (haciendo visible, a la vez, su posición dominante).¹³ Poner en vínculo el legado de la teoría crítica con las historias periféricas, de las que la “historia universal” se alimentó, voraz, para autoconstituirse, no es sino seguir el camino real del movimiento conceptual que la “escuela de Frankfurt” tanto ayudó a entender. La “historia universal negativa” es el nombre de un sistema-mundo en el que se articulan la unidad de la historia de la universalización capitalista (la llamada “historia universal”, a secas), con las violentas asimetrías que esa universalización impone y en las que se apoya (de allí que sea historia universal “*negativa*”). Necesitamos tanto la identidad como la diferencia, porque el poder circula sólo *entre* ellas. Por eso, esa historia debe ser contada y desmentida a la vez. “La historia universal ha de construirse y negarse. La afirmación de un plan universal hacia lo mejor que se manifestaría en la historia y la cohesión sería cínica después de las catástrofes y a la vista de las futuras. Pero no por eso se ha de negar la unidad que suelda los momentos discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia de la dominación de la naturaleza, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior.” (Adorno, 2005: 294s) Dominación de la naturaleza, sí, y de aquellos que fueron obligados a ocupar el lugar subordinado de lo “natural”: mujeres, animales, pueblos no europeos, territorios. El “recuerdo de la naturaleza” no invita a una rememoración idílica del paisaje, sino a contar la historia desde las víctimas del capital: mujeres, animales, pueblos no modernos, territorios. La pregunta por las relaciones entre teoría crítica y las culturas no centrales, “no-idénticas”, ofrecerá el capítulo metodológico de esa historia universal negativa.

¹³ Es interesante encontrar en Chakrabarty, nada menos que al inicio de su *Provincializing Europe*, la misma “*petitio principii*” de la que parte *Dialéctica de la Ilustración*: “Modern social critiques of caste, oppressions of women, lack of rights for labor and subaltern classes in India, and so on –and, in fact, the very critique of colonialism itself– are unthinkable except as a legacy, partially, of how Enlightenment Europe was appropriated in the subcontinent.” (Chakrabarty, 2000: 4).

REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal.
- ARICÓ, J. M. (ed.) (1990-1991): *Walter Benjamin, el aguafiestas*, suplemento/9, en *La ciudad futura*, n° 25-26.
- ASTRADA, C. (1969): *Dialéctica e historia. Hegel - Marx*, Bs. As.: Juárez Editor.
- CHAKRABARTY, D. (2000): *Provincializing Europe: Post Colonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- CORTÉS, M. (2011): “Entre Benjamin y Schmitt: el rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina”, en *Nómadas*, especial América Latina, 2011.
- DEL BARCO, O. (1983): *El otro Marx*, México: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- FORSTER, R. (1991): *W. Benjamin – Th. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, Bs. As.: Nueva Visión.
- GARCÍA, L. I. (2013): *Modernidad, cultura y crítica. La escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*: Córdoba: UNC.
- GARCÍA, L. I. y Vedda, M. (2010): “Los tempranos vínculos entre el Instituto de Investigación Social de Frankfurt y la Argentina”, en *Anuario Argentino de Germanística*, Anejo II, 2010: 65-77.
- GERMANI, G. (1964): *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Bs. As.: Paidós.
- GRUBER, H.-P. (2022): “*Aus der Art geschlagen*”. *Eine politische Biographie von Felix Weil (1898-1975)*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- GRÜNER, E. (2010): *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Bs. As.: Edhasa.
- GUERRERO, L. J. (1956a): *Estética operatoria en sus tres direcciones, I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, Bs. As.: Losada.
- GUERRERO, L. J. (1956b): *Estética operatoria en sus tres direcciones, II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, Bs. As.: Losada.
- GUERRERO, L. J. (1967): *Estética operatoria en sus tres direcciones, III. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, Bs. As.: Losada.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W. (2001): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- JAY, M. (1974): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid: Taurus.
- JOZAMI, E., KAUFMAN, A., & VEDDA, M. (2013): *Walter Benjamin en la ex ESMA*. Bs. As.: Prometeo.
- MORETTI, F. (2021): “A New Intuition”, *New Left Review*, 131.
- MORETTI, F. (2000): “Conjectures on World Literature”, *New Left Review*, 1.
- MURENA, H. A. (2002): *Visiones de Babel*, México: FCE.

- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2019): “Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo”, *Demarcaciones*, 7: 1-22.
- PIGLIA, R. (1972): “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”, *Los Libros*, 25.
- PIGLIA, R. (1975): “Notas sobre Brecht”, *Los Libros*, 40.
- PIGLIA, R. (2001 [1980]): *Respiración artificial*, Bs. As.: Planeta.
- PIGLIA, R. (2000 [1986]): *Crítica y ficción*, Bs. As.: Planeta.
- RAPOPORT, M. (2014): *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*, Bs. As.: Debate.
- SARLO, B. (2000): *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Bs. As.: FCE.
- SAZBÓN, J. (2009): *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bs. As.: UNQ.
- SCHWARZ, R. (1992): *Misplaced ideas. Essays on Brazilian Culture*, London/New York: Verso.
- TRAINE, M. (1994): “Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen”. *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen: Concordia, Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- TRAVERSO, E. (2018): *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, México: FCE.
- VÁZQUEZ ARROYO, A. (2008): “Universal history disavowed: on critical theory and postcolonialism”, *Postcolonial Studies*, v. 11, n. 4, pp. 451-473.
- VVAA (1993): *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Bs. As.: Alianza/Goethe-Institut.
- WEIL, F. (1944): *Argentine Riddle*, New York: The John Day Company.
- WEIL, F. (1923): *Die Arbeiterbewegung in Argentinien*, Leipzig: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung.
- WIGGERSHAUS, R. (1995): *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge: The MIT Press.

“EL ÚLTIMO DINOSAURIO EUROPEO”. EL CONCEPTO DE FÓSIL DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA HISTORIA NATURAL DEL CAPITALISMO EN WALTER BENJAMIN

*“The Last Dinosaur from Europe”. The Concept of Fossil from the Perspective of
a Natural History of Capitalism in Walter Benjamin*

ERNESTO ROMÁN*

ernestoromannavone@gmail.com

Fecha de recepción: 4 de abril de 2023

Fecha de aceptación: 9 de noviembre de 2023

RESUMEN

En el presente artículo intentaré leer los conceptos de fósil y prehistoria del siglo diecinueve, tal como aparece en el proyecto de los pasajes de París de Walter Benjamin a partir de su vínculo con los estudios contemporáneos sobre basura digital. Esto me llevará a indagar los antecedentes de estos conceptos en *El origen del Trauerspiel alemán* y, desde allí, articular una breve discusión con la noción de segunda naturaleza de Gyorgy Lukács. Buscaré también seguir profundizando en el *Libro de los pasajes*, vinculando las nociones de fósil y prehistoria con la problemática de la infancia y las imágenes desiderativas. Finalmente, quisiera concluir estas indagaciones confrontando las ideas de Benjamin con dos especulaciones geológicas del siglo diecinueve (las ideas de Antonio Stoppani sobre una supuesta era antropozoica de la tierra y una curiosa litografía de Henry de la Beche en la que un profesor ictiosaurio descubre restos humanos fosilizados) con las que guarda sugerentes resonancias.

Palabras clave: fósil, prehistoria, basura digital, Walter Benjamin.

ABSTRACT

In this article I will try to read the concepts of fossil and nineteenth-century prehistory, as it appears in the project of the passages of Paris by Walter Benjamin from its link with contemporary studies on e-waste. This will lead me to investigate the background of these concepts in *The Origin of the German Trauerspiel* and, from there, articulate a brief discussion with the notion

* Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

of second nature of Gyorgy Lukács. I will also seek to continue delving into the *Arcades Project*, linking the notions of fossils and prehistory with the problems of childhood and wish image. Finally, I would like to conclude these investigations by confronting Benjamin's ideas with two nineteenth-century geological speculations (Antonio Stoppani's ideas about a supposed Anthropozoic era of the earth and a curious lithograph by Henry de la Beche in which an ichthyosaur professor discovers fossilized human remains) with which it has suggestive resonances.

Keywords: fossil, prehistory, e-waste, Walter Benjamin.

1 INTRODUCCIÓN

En “El clima de la historia: cuatro tesis” [“*The climate of history: Four theses*”] (2009) Dipresh Chakrabarty afirma que, a raíz del diagnóstico de los orígenes antropogénicos del calentamiento global, la división clásica entre historia natural e historia humana es puesta en entredicho. La humanidad ha devenido una fuerza geológica (Crutzen y Stoermer, 2000) capaz de transformar profundamente la faz de la tierra, lo cual implica, según Chakrabarty, que las divisiones tradicionales entre naturaleza y cultura, tiempo profundo y tiempo histórico, deban ser puestas en cuestión. Porque nuestro pasado reciente ha hecho algo que los historiadores clásicos pensaban imposible: burlando escandalosamente los límites de escala impuestos al tiempo histórico (humano), se encuentra produciendo modificaciones cuyo alcance supera con mucho “los raquíticos quinientos siglos del *Homo sapiens*” (Reyes Mate, 2006: 290).¹ Partiendo de esta idea, en el presente artículo me propongo explorar el concepto de fósil [*Fossil*] –y la consecuente perspectiva histórico-natural dentro de la cual cobra sentido– que Walter Benjamin pone en juego en el fragmento 2,3 del convoluto R del *Libro de los pasajes* [*Das Passagen-Werk*].

Para mostrar la singularidad de esta perspectiva intentaré reconstruir los desarrollos benjaminianos sobre los fósiles de la modernidad y cómo estos han sido retomados por la crítica materialista de los medios de comunicación para reflexionar sobre la problemática de la basura digital (o *e-waste* según su denominación angloparlante). Busco así rescatar la actualidad que tiene el pensamiento benjaminiano.

¹ Con esta cita de *Herencia y racismo* [*Hérédité et racisme*] del biólogo y escritor francés Jean Rostand comienza la tesis 18 de “Sobre el concepto de la historia” [“*Über den Begriff der Geschichte*”]. Citamos la traducción que el filósofo español Manuel Reyes Mate repone en su estudio sobre las tesis titulado *Medianoche en la historia*.

no para estudiar de forma materialista las tecnologías de la comunicación, así como también su vínculo con la explotación salvaje del trabajo y con la catástrofe ambiental en el Sur planetario del capitalismo. Luego, en una segunda parte, me interesa incorporar al concepto de fósil dentro de una discusión más amplia sobre la historia natural y la prehistoria en el marxismo, resaltando que, a diferencia de otros pensadores marxistas de la misma época, esta particular lectura benjaminiana es profundamente no dicotómica y, tal como demanda Chakrabarty, tiende a cortocircuitar la diferencia entre historia humana e historia de la tierra. En la tercera parte del artículo, busco seguir brevemente la pista de la historia natural hasta dos temas capitales de la reflexión benjaminiana: el barroco y la infancia. Finalmente, en la última parte del trabajo, me interesa seguir problematizando el vínculo entre lo histórico y lo natural poniendo en diálogo ciertos motivos benjaminianos con las fabulaciones gráficas y teóricas de Henry de la Beche y Antonio Stoppani (eminentes geólogos del siglo XIX) sobre los futuros fósiles que dejará la humanidad tras extinguirse.

2 OTRAS HISTORIAS DIGITALES



China Recycling #22, “Portrait of A Woman In Blue”, Zeguo, Zhejiang Province, China, 2004.

Photo(s): © Edward Burtynsky, cortesía de Nicholas Metivier Gallery, Toronto)

La foto veintidós de la serie *China Recycling*² del fotógrafo canadiense Edward Burtynsky nos muestra a una anciana vestida de azul frente a su casa en el poblado de

² En la sección dedicada a China de la página web de Burtynsky puede leerse, bajo el rótulo “reciclaje”, lo siguiente: “Los desechos electrónicos son peligrosos y su procesamiento es un esfuerzo de

Zeguo, perteneciente a la provincia china de Zhejiang. Junto a ella puede verse una pila de plaquetas electrónicas rodeada por algunas herramientas de trabajo. Despedazada en pequeños fragmentos, la llamada *e-waste* se encuentra esparcida por todos los rincones de Zeguo, que en 2004 ya era uno de los mayores sumideros de basura electrónica del planeta, al cual llegan diariamente residuos de artefactos digitales provenientes de las cuatro esquinas de la tierra. En él trabajan reciclando miles de proletarios que, como la mujer de azul, hace ya poco menos de veinte años que viven de los desechos de la cultura digital.



Edward Burtynsky, *China Recycling #9*, “Circuit Boards”, Guiyu, Guangdong Province, China, 2004. Photo(s): © Edward Burtynsky, cortesía de Nicholas Metivier Gallery, Toronto

La foto nueve, llamada *Circuit Boards*, realizada en la localidad de Guiyu, perteneciente a la provincia de Guangdong, muestra los últimos despojos del proceso de reciclaje –*motherboards* privados de su circuitería metálica– erigirse en promontorios y morrenas de resina fenólica. Tóxica, tanto para aquellos que se ocupan de reciclarla como para el resto de los seres que habitan el lugar, la chatarra electrónica es un objeto paradigmático para la comprensión del presente. Porque revela el costado sucio y material de las tecnologías de la información, desmintiendo su pre-

alto riesgo, incluso en instalaciones de última generación. En China, el reciclaje de desechos electrónicos aún no es, en su mayor parte, una industria refinada. Una vez que la chatarra llega a su destino, los trabajadores usan sus manos y herramientas primitivas para desarmar las computadoras desechadas y rescatar componentes preciosos. En el proceso, se exponen a sí mismos y a su entorno a elementos tóxicos como el plomo, el mercurio y el cadmio.” La traducción es nuestra. Las fotos mencionadas, así como otros impactantes testimonios gráficos del desarrollo del capitalismo en China, pueden consultarse en <https://www.edwardburtynsky.com/projects/photographs/china>.

tendido carácter etéreo e inmaterial.³ Y muestra también cómo la invisibilizada materialidad de los artefactos digitales se vincula con un proceso de mayor envergadura, el antropoceno. Este último es el nombre que, ya en los 2000, el químico neerlandés Paul Crutzen y el biólogo norteamericano Eugene Stroemer popularizaron⁴ para hacer referencia a la época de la tierra caracterizada por el hecho de que el ser humano ha devenido una fuerza geológica capaz de crear, voluntaria o involuntariamente, estos extensos y tóxicos paisajes manufacturados.⁵ La basura digital obliga a la crítica de los medios de comunicación a migrar desde la esfera de las representaciones a la de la materialidad llena de barro ponzoñoso y olor a plástico que-

³ En su ensayo titulado “Desechos digitales” [*Digital Debris*] la teórica y artista visual alemana Hito Steyerl señala que “a pesar de su naturaleza aparentemente inmaterial, las ruinas digitales permanecen firmemente ancladas en la realidad material. Entre sus manifestaciones contemporáneas se encuentran las ciudades de reciclados tóxicos como Guiyu, en China, donde los *mainboards* y los discos duros se acumulan en basurales y las aguas subterráneas están envenenadas” (2018: 144). Significativamente, Steyerl comienza este ensayo señalando que las ruinas en las cuales el *Angelus novus* tiene fija su mirada, según la tesis 9 de *Sobre el concepto de la historia*, no están pintadas en la famosa acuarela de Paul Klee. El ángel tiene, de hecho, la mirada vuelta hacia el frente, hacia los espectadores. Esto significa que las ruinas a las que mira deberían estar junto a nosotros, o incluso que “nosotros, los espectadores, podríamos ser en realidad los escombros” (2018: 143). Esta interpretación comete, sin embargo, un error bastante común: identificar el ángel del *Angelus novus* con el ángel de la historia del cual Benjamin dice que tiene el rostro vuelto hacia el pasado (y es este pasado el que se amontona, ruina sobre ruina). De este ángel nos dice que se asemeja al de la acuarela, pero no que sea el mismo. Creo, sin embargo, que el potencial crítico que contiene la idea de Steyerl –nosotros somos la ruina– no se ve afectado por esta imprecisión.

⁴ No es este el lugar para reconstruir los debates y la amañada historia del concepto de antropoceno, pero sin embargo no podemos dejar de mencionar ciertos datos fundamentales. Al parecer Stroemer utilizaba ya el concepto desde principios de la década de 1980 pero Crutzen desconocía su trabajo y lo acuñó de forma independiente. Luego de enterarse de esta coincidencia los científicos publicaron de forma conjunta el famoso artículo “El ‘antropoceno’” [*The ‘Anthropocene’*] (2000) que introdujo el término en los debates ambientales, geológicos y, posteriormente, también en el ámbito de las ciencias humanas y finalmente incluso en la esfera política. Este derrame hacia el campo de la teoría social le dio un giro crítico al concepto que propició la construcción de todo tipo de neologismos que ponen de relieve diferentes aspectos del problema. Permítanme mencionar solo dos ejemplos significativos. El economista norteamericano Jason Moore, en su libro *El capitalismo en la trama de la vida* [*Capitalism in the Web of Life*] (2020), ha desarrollado el concepto de Capitaloceno para destacar que no ha sido la humanidad en su conjunto quien ha causado la devastación ecológica (aumento de la temperatura global, pero también contaminación, destrucción de biomas con fines extractivistas, etc.) que nos habilita a hablar de una nueva época en la historia de la tierra, sino que la responsabilidad por esta agresión al planeta le corresponde a una parte muy definida de nuestra especie: la burguesía europea y norteamericana que desarrolló el capitalismo a medida que desplegaba a escala global su dominación colonialista. Por su parte la bióloga y filósofa norteamericana Donna Haraway ha propuesto el término *Chthuluceno* (2019: 59-98) para pensar e imaginar posibilidades concretas de nuevos florecimientos de la vida desde las ruinas que habitamos. Sobre los devenires del concepto de antropoceno puede consultarse: TRISCHLER, Helmuth (2017): “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?” en *Saberes y razones*, no. 54.

⁵ Aludimos al título de la película de Jennifer Baichwal *Manufactured Landscapes* (2006) basada en el trabajo fotográfico de Burtynsky.

mado, de daño ambiental y de hiper-explotación del trabajo, que caracteriza a los basurales del capitalismo 4.0 (Galliano, 2020).

Jennifer Gabrys dedica su libro *Desechos digitales: una historia natural de la electrónica* [*Digital Rubbish: a natural history of electronics*] (2011) al estudio de estos inquietantes detritos de la obsolescencia programada. Y para ello acude, ya desde el título, a Walter Benjamin. Pues, según ella, el autor de *El origen del Trauerspiel alemán* habría desarrollado “un método particular de ‘historia natural’ reflexionando sobre las mercancías fosilizadas en los obsoletos pasajes del París del siglo diecinueve” (2016: 5). El proyecto del *Libro de los pasajes* aparecería como una especie de ejercicio paleontológico sobre aquellas mercancías que el siglo diecinueve había desechado: “Los objetos obsoletos retornaban a una especie de prehistoria al dejar de circular, y en ese momento podían ser examinados como residuos materiales –fósiles– en los que resuenan las prácticas económicas” (2016: 6). Gabrys señala que, si bien Benjamin se interesaba por las ilustraciones naturalistas y las búsquedas de fósiles que se producían en el marco de la historia natural “científica” del siglo diecinueve, “interpretó estos registros históricos del tiempo profundo de la Tierra como un punto de vista renovado desde el cual analizar las prácticas de consumo” (2016: 6). El método paleontológico implica no considerar ningún vestigio que nos llegue del pasado como insignificante: así como los paleontólogos realizan grandes descubrimientos estudiando los coprolitos o las huellas fosilizadas, aquello que queda descartado de la cultura material del siglo diecinueve, sus nimiedades y excrecencias, pueden ser la clave para entender el desarrollo del capitalismo durante esa época. En palabras del teórico de medios finés Jussi Parikka:

“La autora [Gabrys] recupera el énfasis metodológico de Benjamin en los objetos muertos y sus ruinas como una vía para entender la imaginaria digital de la cultura de la mercancía. En efecto, como señala Gabrys, la historia natural de las mercancías trazada por Benjamin era una historia natural paradójicamente no natural que se concentraba en los efectos materiales de los modos de producción y circulación, en sí históricamente contingentes” (2021: 215).

Esta perspectiva de la historia natural da testimonio, por ejemplo, de los sombríos relatos que podrían contarnos el cadmio o el coltán a medida que van participando en las distintas etapas de producción, consumo y reciclaje de nuestros teléfonos celulares. Así lo hace el videojuego *Phone Story* (2011) recuperado por Parikka para pensar la materialidad de lo digital. En este particular videojuego, desarrollado para el sistema operativo *Android* pero con una estética *pixel art*, son

nuestros propios teléfonos celulares quienes nos narran sus historias,⁶ comenzando por la extracción de los metales y minerales de tierras raras necesarios para la fabricación de los semiconductores que los constituyen. Esta se realiza frecuentemente en ciertos lugares del África subsahariana bajo circunstancias de hiperexplotación y esclavitud, de trabajo infantil y de conflictos armados entre señores de la guerra. Posteriormente, como se cuenta en el segundo nivel del juego, el ensamblaje de los celulares se lleva a cabo en fábricas chinas kafkianamente grandes, donde a los trabajadores sobreexplotados se les intenta quitar incluso la posibilidad de suicidarse. Se prosigue entonces a distribuir los teléfonos en los países desarrollados para terminar nuevamente en África, llegar a Pakistán o volver a China, pero ahora como basura digital. Allí el reciclaje de lo que es todavía aprovechable costará salud y vida a las multitudes anónimas de los trabajadores de los vertederos electrónicos. Y todo concluirá con la excreción de aquello que, como ruina inaprovechable, puede incluso sobrevivir a la existencia misma de la humanidad.

3 LA DISTANTE ERA GLACIAL DEL INDUSTRIALISMO

3.1 *Una bestia de la que no se ha vuelto a saber*

Llama la atención, en la lectura que hace Gabrys de Benjamin, la importancia que le da a las nociones de fósil y de historia natural. Esta última encuentra desarrollos explícitos bastante amplios en otros textos benjaminianos, tales como los escritos sobre Hebbel o el libro sobre el barroco alemán, pero no en el *Passagen-Werk*. Pienso que el hecho de que Gabrys conceda tanta importancia a un concepto que tiene un uso tan marginal en el texto de Benjamin puede, en buena medida, deberse a la mediación del libro de Susan Buck-Morss *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes* [*The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*] (1995) que es citado tanto por ella como por Parikka. En este último libro, Buck-Morss recupera un fragmento que justamente contiene la única aparición de la palabra *Fossil* en el *Libro de los pasajes* para comprender la metodología empleada por Benjamin en este trabajo con los pasajes parisinos y el siglo XIX. El fragmento

⁶ En la página del videojuego <http://www.phonestory.org/> desarrollado por la productora independiente *Molleindustria*, se da cuenta de su provocativo proyecto: “*Phone Story* es un juego para dispositivos *smartphone* que intenta provocar una reflexión crítica sobre su propia plataforma tecnológica” (La traducción es nuestra). Me resulta sumamente sugerente que sea nuestro propio celular quien nos cuenta, con altas dosis de humor negro, la cruenta historia de su producción. Cabe destacar que el videojuego fue baneado de *App Store*.

de Benjamin, citado también por Parikka como epígrafe a su capítulo sobre los “Futuros fósiles,” dice:

“Del mismo modo que las rocas del mioceno o del eoceno presentan la huella de monstruos de esos periodos terrestres, así yacen hoy los pasajes en las grandes ciudades, como cavernas con los fósiles de una bestia de la que no se ha vuelto a saber: el consumidor de la época preimperial del capitalismo, el último dinosaurio de Europa” (LP 554, GS V 670).⁷

Según Buck Morss, esta imagen dialéctica de Benjamin nos presenta al consumo burgués decimonónico como una forma de vida extinta hace millones de años. Los pasajes parisinos se encontraban, en la época en la que Benjamin los toma como objeto de estudio, en un estado de decadencia y ruina. Las mercancías que languidecían en ellos eran en esa época tan extrañas y obsoletas como fósiles de dinosaurios. Ya en los años veinte, la aceleración modernizante de la vida capitalista, su flujo cada vez más veloz de innovaciones técnicas y modas estéticas, hacía que aquellas que pertenecían a una generación anterior parecieran provenir de tiempos inmemoriales. Así se veían las lámparas de gas cuando existían ya las luces eléctricas, o los peinados con torres de rulos⁸ cuando se usaba el pelo corto: como figuras ridículas y fantásticas, auténticos fósiles de los mundos perdidos de la mercancía.

Sin embargo, cabe destacar que aquí no se trata solo de comparar lo decimonónico con lo prehistórico, encontrando tal o cual similitud entre ambas épocas, sino que es necesario atrapar lo prehistórico mismo del siglo XIX, aquel aspecto de él que nos presenta una paradójica prehistoria enteramente nueva. Para comprender un poco mejor esta enigmática afirmación debemos constatar que existen por lo

⁷ Siguiendo una convención ampliamente extendida en los estudios benjaminianos (cuyo fin en este caso consiste en facilitar la búsqueda de las citas bibliográficas tanto en la edición alemana de referencia como en sus traducciones al castellano) usaré la sigla GS para referirme a *Gesammelte Schriften* editada por Suhrkamp seguida del número de tomo indicado en numeración romana. Asimismo, para referirme a las traducciones en castellano utilizaré la abreviatura O para indicar la edición de las *Obras* de la editorial Abada, también seguida de números romanos para indicar el tomo. Finalmente, en el caso de la traducción castellana de *Das Passagen-Werk* usaré la sigla LP para referirme al *Libro de los pasajes* editado por Akal.

⁸ En el convoluto H “El coleccionista,” aparece un término similar en cierta medida a *Fossil: versteinerte*, “petrificadas” que, curiosamente, modifica a *Haartouren*, es decir, “torres de pelo.” Con esta expresión Benjamin se refiere al cabello de las “últimas mujeres de pelo largo” que como “huellas del pasado [*Vergangenheit auf der Spur*]” tienen en los pasajes su nicho natural. Todo el fragmento en cuestión, posee una sugestiva afinidad con el fragmento del último dinosaurio europeo: “En los escaparates de las estanterías se ven las últimas mujeres con cabello largo. Tienen mechones muy rizados que resultan permanentes, torres de pelo petrificadas.” (LP 222, GS V 270).

menos dos conceptos benjaminianos que pueden ser traducidos como “prehistoria”. El primero –y más importante para nuestro trabajo– es el de *Urgeschichte*, desarrollado principalmente en el convoluto N del *Libro de los pasajes*, en base a la idea de la conceptualización de la “prehistoria del siglo diecinueve [*Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*]”. Además de ser un ariete contra los baluartes del historicismo y el progresismo, pues abona a un concepto no lineal y progresivo del tiempo histórico, este concepto de prehistoria se encuentra poderosamente vinculado a una teoría de las imágenes dialécticas y, más en general, a la compleja y profunda relación entre las imágenes y la historia.⁹ Cabe destacar que el prefijo alemán *Ur-* no se corresponde del todo con el “pre-” del castellano; como es sabido, *Ur-* remite no tanto a una anterioridad temporal o espacial, sino más bien a algo que sería más originario o fundamental y suele ser traducido en otros contextos con el prefijo “proto-” o incluso con el adjetivo “originario,” por lo que traducciones como “proto-historia” o “historia originaria” no serían del todo incorrectas.¹⁰ Estrechamente vinculado, aunque no identificable sin más, es el concepto de *Vorgeschichte*, que coincide de forma más literal con el concepto de prehistoria, pues el prefijo *Vor-* sí que posee el mismo sentido de anterioridad que el “pre-” del español. Sin embargo, como *terminus*

⁹ “Una ‘prehistoria del siglo XIX’ [*Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*] no tendría ningún interés si se entendiera en el sentido de que en la constitución del siglo XIX han de reencontrarse formas prehistóricas. Solo donde se exponga el siglo XIX como forma originaria de la prehistoria, por tanto en una forma en la que la prehistoria entera se agrupa de un modo nuevo en aquellas imágenes que en el pasado siglo son pertinentes, tiene sentido el concepto de una prehistoria del siglo XIX.” (LP 466, GS V 579)

¹⁰ El concepto de *Urgeschichte* está profundamente vinculado a la idea benjaminiana del origen [*Ursprung*]. Según comenta el mismo Benjamin, esta idea, decisiva ya en *El origen del Trauerspiel alemán*, remite consciente o inconscientemente a la obra de Johan von Goethe. En efecto, según explica Buck-Morss: “Goethe observó que mientras en la ciencias físicas o químicas el objeto de conocimiento era una abstracción cognoscitiva construida por el sujeto, en la biología, éste era inmediatamente percibido, en el acto de observación irreductible. Las leyes objetivas y las regularidades de los organismos vivientes eran gráficamente visibles en sus formas estructurales. Goethe creía que las ur-formas arquetípicas de estas estructuras revelaban la esencia de la vida biológica, y aún más, que existían empíricamente, como una planta o un animal entre otros” (1995: 89). Benjamin retoma este paradójico concepto de fenómeno originario [*Urpheänomen*] de la biología goethiana para incorporarlo al instrumental metodológico con el que abordaría la prehistoria (o proto-historia) del siglo XIX: “Al estudiar la exposición de Simmel sobre el concepto de verdad en Goethe, vi claramente que mi concepto de origen [*Ursprung*] en el libro sobre el drama barroco es una traslación estricta y apremiante de este concepto goethiano fundamental desde el terreno de la naturaleza al de la historia. Origen es el concepto de fenómeno originario llevado del contexto natural pagano al variado contexto judío de la historia. Y ahora también tengo que vérmelas en el trabajo de los Pasajes con una investigación del origen. Pues persigo el origen de las formas y modificaciones de los pasajes parisinos, desde su salida hasta su ocaso, y lo aprehendo en los hechos económicos.” (LP 464, GS V 577). Vemos aquí un juego de préstamos entre la naturaleza y la historia que, a mi entender, mina y socava cualquier lectura dicotómica que pueda hacerse de ellas.

technicus, *Vorgeschichte* es utilizado por Benjamin casi siempre dentro de la fórmula “historias previa y posterior” o –más literalmente– “pre- y poshistoria [*Vor- und Nachgeschichte*]”. Este concepto hunde sus raíces en el prólogo del libro sobre el *Trauerspiel* alemán y es clave para comprender la “ciencia del origen” de cuño platónico que allí se nos presenta.¹¹

Si ahora volvemos al análisis de Buck-Morss, podremos ver que el concepto de prehistoria también cataliza un poderoso motivo marxista: aquel que sostiene que la historia de la lucha de clases es solo la prehistoria de la humanidad,¹² mientras que la verdadera “historia humana universal” (1995: 80) sería algo que solo daría inicio con el fin del capitalismo. Ya en el notable apartado de *Calle de dirección única* [*Einbahnstraße*] “Viaje por la inflación alemana” puede leerse esta asociación entre el capitalismo y una fuerza ciega que gobierna la vida de las masas con leyes tan férreas como las de la naturaleza.¹³ Buck-Morss muestra que esta estrategia de

¹¹ “Las historias previa y posterior [*Vor- und Nachgeschichte*] de un hecho histórico aparecen, en virtud de su exposición dialéctica, en él mismo. Más aún toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior” (LP 472, GS V 587). Este concepto nos remite nuevamente a *El origen del Trauerspiel alemán* y el concepto de origen que Benjamin elabora en su “Prólogo epistemocrítico”. La “ciencia del origen” reúne a las historias previa y posterior de una obra de arte o de un hecho histórico “en el recinto del mundo de las ideas” (O I 245, GS I 227) siendo estas últimas mónadas leibnizianas capaces de contener los opuestos. Estas mónadas “no son historia pura, sino que son historia natural [*natürliche Geschichte*]” (O I 245, GS I 227). A diferencia de la *Naturgeschichte*, que retomamos en este artículo, la *natürliche Geschichte* (o *natürliche Historie* como la llama algunas líneas más abajo en el mismo párrafo) no es remitida al “paisaje primordial petrificado” (O I 383, GS I 343) que el barroco entendía como la quintaesencia del acaecer histórico, sino a una vida autónoma de las obras de arte y a la posibilidad (platónica) de la *σώζειν τὰ φαινόμενα* (salvación de los fenómenos). Dice Benjamin: “la vida de las obras y las formas, que sólo bajo esta protección se despliega clara e imperturbada por la humana, es así una vida natural” (O I 245, GS I 227).

¹² Como ejemplo de esta idea en el pensamiento mismo de Marx, puede considerarse este fragmento de las *Contribuciones a la crítica de la economía política*: “Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana” (Marx, 2008: 5-6).

¹³ Así, por ejemplo, en el segundo apartado, Benjamin compara la inconsciencia animal con el comportamiento de las masas egoístas. Creyendo perseguir su propio interés individual, los individuos son en realidad movidos por instintos ciegos que carecen, no obstante, de ese “oscuro instinto del animal” [*dunkle Trieb des Tieres*] (O 4 35, GS IV 95), esa sabiduría inconsciente, que les permite anticipar los peligros. Perder la capacidad humana y racional de previsión lleva a las masas a concretar la figura suprema de la estupidez: la de un ciego instinto no conservativo, sino autodestructivo. Sobre este fragmento, Buck-Morss dice que, para Benjamin, “este comportamiento animal y sin embargo autodestructivo” (1995: 80) evidenciaba a la burguesía como poseedora de “todos los signos de una especie en extinción” (1995: 80).

denuncia de la naturalización del mercado y las fuerzas económicas mediante el uso de imágenes del mundo natural no solo está presente en Benjamin sino que puede apreciarse incluso en obras artísticas de carácter político, tales como el fotomontaje antifascista “Metamorfosis de la historia natural alemana” [*Deutsche Naturgeschichte Metamorphose*] (1934) del artista alemán John Heartfield, en la cual las metamorfosis de una *Acherontia atropos* (una especie de polilla famosa por poseer en su lomo lo que aparenta ser el dibujo de una calavera) representan el tránsito de la república de Weimar al *Reich* hitleriano. Dice Buck-Morss al final del primer capítulo de *Dialéctica de la mirada*: “la idea de ‘historia natural’ (*Naturgeschichte*) proporciona imágenes críticas de la historia moderna como prehistoria” (1995: 182). Y luego agrega: “este era el argumento de Benjamin para contemplar al siglo XIX como la distante era glacial del industrialismo” (1995: 182).

3.2 Para una teoría (marxista) de la calavera

Sin embargo, existe por lo menos un aspecto clave en el cual Benjamin se distancia de las formas en las cuales el marxismo de su época echó mano a las figuras de la naturaleza para afinar sus perspectivas críticas. Por una cierta tendencia a orientar sus reflexiones hacia los objetos más allá de las representaciones y los usos que les dan los sujetos humanos, los análisis de Benjamin se diferencian de otras perspectivas críticas similares a la suya pero que revisten un carácter más clásicamente humanista, como la que György Lukács pone en juego en *La teoría de la novela* (1916). En este libro, el filósofo húngaro recupera el concepto hegeliano de segunda naturaleza [*Zweite Natur*] para pensar la reducción del mundo creado por el ser humano a un conjunto de normas osificadas y vacías.¹⁴ Como ya mostraba Theodor Adorno en su conferencia *Idea de una historia natural* (1932), la *Zweite Natur* posee sugerentes conexiones con la *Naturgeschichte* desarrollada por Benjamin pero, sin embargo, la afinidad electiva entre ambos conceptos puede, desde otro punto de vista, ser matizada. Para ello podemos partir de la contraposición que, en su libro *Adorno en Nápoles*, Martin Mittelmeier establece entre el calvario [*Schädelstätte*]¹⁵ de Lukács y

¹⁴ Así dice el famoso pasaje de *Teoría de la novela*: “Esta segunda naturaleza no es muda [*stumm*], sensible y carente de sentido [*sinnfällig und sinnesfremd*] como la primera: es un complejo de sentidos [*Sinneskomplex*] que se ha vuelto rígido y extraño, y que ya no reaviva la interioridad; es un calvario de interioridades en descomposición hace ya tiempo [*sie ist eine Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten*]” (2010: 60).

¹⁵ El término alemán *Schädelstätte* se traduce habitualmente como “calvario” aunque la traducción que consultamos al castellano lo vuelca en este caso como “cementerio”. El vocablo alemán está

el concepto de lo poroso [*Porös*] tal como Benjamin lo desarrolla junto a Asja Lacis en su *Denkbild* sobre Nápoles. Al utilizarlo para caracterizar a las interioridades muertas y petrificadas, Lukács le otorga al calvario un significado estrictamente negativo, similar a la cosificación, mediante el cual se quiere expresar la decadencia y la esclerosis en la producción de sentido a la que nos conduce el desarrollo del mundo burgués. Insuflado del espíritu alegórico del barroco, Benjamin recupera, según Mittelmeier, un lugar más ambivalente para el calvario y sus osamentas. En efecto, la figura de la calavera aparece en un pasaje decisivo del libro sobre el barroco (que Benjamin termina de redactar en Nápoles) citado por Adorno para mostrar la proximidad de la historia natural benjaminiana con la segunda naturaleza lukácsiana. Este dice:

“en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado [*erstarrte Urlandschaft*]. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido la historia se plasma sobre un rostro; o mejor, en una calavera [*Totenkopfe*]” (O I 383, GS I 343).

Entonces ¿en qué se diferencia el “paisaje primordial petrificado” de Benjamin del “calvario de las interioridades hace ya tiempo en descomposición” de Lukács? Según Mittelmeier, aunque Benjamin dice expresamente que “no hay una escatología barroca” (O I 269, GS I 246) a continuación agrega “sí hay un mecanismo que reúne y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final” (O I 269, GS I 246). En este mismo sentido, el último apartado del libro sobre el *Trauerspiel*, intitulado “Ponderación Misteriosa” –en castellano en el original–, “invierte la escena de los muertos amontonados y del vacío terrenal para convertirla en un acto de salvación divina” (Mittelmeier, 2019: 44). Así, aunque para el barroco la historia sea solo “la historia del sufrimiento del mundo” (O I 383, GS I 343) y tenga su significado únicamente “en las estaciones de su decaer” (O I 383, GS I.1 343), la concepción alegórica del barroco permite pensar un espacio poroso entre lo profano y lo sagrado, entre la más íntegra caducidad y la redención sin resto, donde nada ocupa su lugar definitivo y todo parece estar solo transitoriamente en donde está. Por eso “Nápoles es, desde luego, el lugar ideal para terminar un

compuesto por *Schädel* (calavera) y *Stätte* (lugar), por lo cual también podría usarse la palabra “osario” el cual reflejaría más claramente en castellano la referencia a los restos óseos humanos. Sin embargo, aunque se encuentre en desuso, el término “calvario” también posee esa referencia, la cual remite a su etimología, pues el latín *calvarium* del que procede también significa literalmente “lugar donde se amontonan las calaveras.” Vemos que, si se recupera esta etimología, el término calvario puede ser una traducción muy exacta de *Schädelstätte*.

libro sobre el drama barroco alemán. Porque en su construcción interviene (...) la transformación de lo profano en trascendencia” (Mittelmeier, 2019: 45).

La porosidad (que no sería otra cosa que la contracara positiva de la alienación y la cosificación¹⁶), parece tener, según Benjamin, su origen en la “intensa pasión por improvisar” (O IV 254, GS IV 310) de los napolitanos, que “evita lo definitivo” (O IV 253, GS IV 309) y “preserva el espacio para que le sirva de escenario a unas constelaciones imprevistas y nuevas” (O IV 253, GS IV 309). En Nápoles “nada está cerrado y terminado” (O IV 254, GS IV 310) por lo cual se “hace muy difícil averiguar dónde aún se sigue construyendo y dónde ha comenzado la ruina” (O IV 254, GS IV 310) pero también, como parece sugerir Mittelmeier, dónde termina la cultura viva y empieza la naturaleza muerta (y viceversa). Puesto que, en esta ciudad de la costa meridional italiana, parece que las piedras son tan porosas como la sociabilidad y la arquitectura del lugar. La toba volcánica, el principal material de construcción en la región, es lava solidificada y, dado que al salir a la superficie el magma contiene todo tipo de gases calientes en su interior, al enfriarse y convertirse en piedra queda completamente atravesado por pequeños agujeros o porosidades. Pero también los cementerios, los osarios y las propias calaveras son un lugar paradigmático para pensar la porosidad: tanto entre la caída y la redención, como entre la historia y la naturaleza. Y más aún en Nápoles donde existe un ancestral culto a las calaveras y los esqueletos de los muertos que sincretiza el intenso catolicismo de la ciudad con toda clase de reminiscencias paganas.

Puede que sea también esta perspectiva radicalmente anti-dualista –porosa– la que aporte un interesante matiz al concepto benjaminiano de historia natural que, como parece también sugerir Buck-Morss, no está presente en Adorno, por lo menos en su temprana lectura del *Trauerspielbuch*. Si Adorno persigue, en el montaje de historia y naturaleza, “el propósito de llevar tales conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura separación” (1994: 104), Buck Morss acertadamente nota que, como veremos más adelante, Benjamin parece no postular una separación real entre naturaleza e historia. Por el contrario, él ve al incipiente mundo industrial decimonónico como un mundo natural, aunque de una naturaleza

¹⁶ “El calvario lukacsiano era la metáfora de un mundo preñado de cosas muertas que el sujeto ya no puede utilizar. Esto mismo se traslada al *Denkbild* sobre Nápoles, pero en forma de principio estructural. Y es que el concepto central de este ensayo, la porosidad, es también una variante del diagnóstico de la cosificación solo que expresado de manera positiva (...). La dialéctica de la alegoría inyecta a lo profano una energía mesiánica. Y de este modo hace justamente posible lo poroso, dibujando un escenario lleno de vitalidad, de sorpresa y de atención a los detalles.” (Mittelmeier, 2019 :49)

radicalmente transformada por la tecnología.¹⁷ Por esto, si bien el uso benjaminiano del concepto de historia natural puede verse como parte de un espíritu común a varios marxistas, desde filósofos como Lukács hasta artistas como Heartfield, que apuntan a la desnaturalización del mundo capitalista mediante el uso de imágenes, figuras y conceptos que provienen de la naturaleza o de las ciencias a ella dedicadas, Benjamin pone en juego sin embargo una técnica teórica mucho menos común: la de pensar una historia que, como dice Beatrice Hanssen “ya no sea de naturaleza puramente antropocéntrica o anclada únicamente en las preocupaciones de un sujeto humano” (1998: 48).

4 LEER LOS ROSTROS PETRIFICADOS DE LAS MERCANCÍAS

4.1 *Las ruinas como jeroglíficos*

Para comprender la especificidad del enfoque histórico-natural, tal como Benjamin lo pone en juego en el fragmento sobre el dinosaurio europeo, debemos destacar todavía otro aspecto de lo alegórico tal como aparece en *El origen del Trauerspiel alemán*. Esto nos permitirá poner de relieve la forma en la que este enfoque articula una verdadera técnica para descifrar los significados ocultos en los desechos y las ruinas. Como ya mencionamos, la historia natural es desarrollada en el libro sobre el *Trauerspiel* como parte de la concepción barroca de la historia, para la cual esta última es naturaleza muerta, algo cuyo significado sólo lo encontramos “en las estaciones de su decaer” y que, finalmente, no deja tras de sí más que paisajes asolados. Ante este mundo fragmentado y ruinoso, los alegoristas barrocos (influidos por las técnicas apócrifas de lectura de los jeroglíficos egipcios, heredadas por ellos de las tradiciones herméticas y esotéricas del renacimiento) intentan utilizar las cosas mismas como elementos propios de una escritura, lo cual genera una particular dialéctica entre la arbitrariedad convencional profana (cualquier cosa puede ser alegóricamente vinculada a cualquier otra) y la expresión mística de un orden supe-

¹⁷ “El concepto de ‘segunda naturaleza’, una categoría intencionalmente marxista, era colocada por Lukács dentro de un marco filosófico fuertemente hegeliano. La segunda naturaleza era la subjetividad alienada y cosificada, un mundo creado por humanos que no lo reconocían como propio. En contraste, para Benjamin, la naturaleza material era ‘otra’, distinta del *sujeto* no importa cuánto trabajo humano se hubiera invertido en ella. Y sin embargo, la modernidad marcaba una ruptura radical en su forma. La paradoja radicaba en que los predicados tradicionalmente atribuidos a la antigua naturaleza orgánica –productividad y transitoriedad, así como decadencia y extinción–, al ser usados en la descripción de la ‘nueva naturaleza’ inorgánica producto del industrialismo, nombraban precisamente aquello radicalmente nuevo en ella” (Buck-Morss, 1995: 86).

rior. Por esto “el mundo profano” dice Benjamin “aumenta de rango en la misma medida en que se devalúa” (O I 393, GS I 351). Creo que algo de esta particular perspectiva alegórica barroca se halla presente todavía en el fragmento del dinosaurio europeo. Si continuamos leyendo, Benjamin explica que, en estas cavernas llenas de fósiles que son los pasajes parisinos en decadencia,

“prolifera la mercancía como una flora inmemorial que experimenta, como el tejido ulceroso, las más irregulares conexiones. Un mundo de secretas afinidades que se abre a estas conexiones: palmera y plumero, secador y venus de Milo, prótesis y portacartas. Yace al acecho la odalisca junto al tintero, y las adoradoras alzan platillos en los que depositamos colillas como humeante ofrenda. Estos escaparates son un jeroglífico: tiene uno en la punta de la lengua la clave para leer la comida para pájaros en la cubeta del fijador, las semillas de flores junto a los prismáticos, el garabato interrumpido en el cuaderno de notas, y el revólver sobre la pecera de los peces dorados. Por lo demás, nada de todo esto tiene un aspecto nuevo. Los peces dorados provienen quizá de una piscina hace tiempo vacía, el revólver fue un *corpus delicti*, y esas notas difícilmente pudieron salvar de morir de hambre a su antigua propietaria una vez que se marcharon los últimos alumnos” (LP 554-555, GS V 670).

Esta ecléctica poética de las mercancías senescentes que uno puede encontrar en un pasaje, recuerda a aquellas descripciones de las vitrinas del *Pasaje de la ópera* hechas por el escritor surrealista Louis Aragon en *El aldeano de París* [*Le Paysan de Paris*] (1926).¹⁸ Pero también a los fósiles que (como los peces dorados, el revólver o las notas) son los últimos fragmentos prácticamente indescifrables en los que persiste la memoria de sus mundos perdidos y, finalmente, también nos remite a la visión barroca que también tenía “en la punta de la lengua” la clave para leer alegóricamente los vestigios fragmentarios de la realidad. Y de la misma manera que en la alegoresis barroca, esta lectura oscila sin término medio entre la más absoluta arbitrariedad y la más profunda clarividencia o, en los términos de la “Ponderación misteriosa”, entre la devota contemplación de la osamenta y el salto repentino hacia la resurrección.

¹⁸ A título de ejemplo entre muchos, puede tomarse la siguiente descripción de una tienda de bastones: “Se desarrolla aquí un verdadero arte de panoplia: los bastones inferiores forman abanicos; los superiores entrecruzados en equis, inclinan hacia el espectador, por el efecto de un singular tropismo, su florecimiento de empuñaduras: rosas de marfil, cabezas de perros de ojos lapidarios, penumbra damasquinada de Toledo, nieles de menudos follajes sentimentales, gatos, mujeres, picos corvos, innumerables motivos, desde el junco torcido al cuerno del rinoceronte, pasando por el rutilo encanto de las coralinas” (Aragon, 2016: 27).

4.2 *Enciclopedia ilustrada de los dinosaurios*

Sea como sea, la mirada con la cual Benjamin busca indagar esta prehistoria decimonónica no es otra que la de la infancia. Una versión anterior del pasaje del último dinosaurio europeo, contenida entre los primeros materiales del proyecto de los pasajes, introduce una significativa variante a la analogía entre las épocas geológicas del pasado y los pasajes parisinos:

“Cuando de niños nos regalaron esas grandes recopilaciones como *El mundo y la humanidad* o *La tierra*, o el último tomo de *El nuevo universo*, ¿no nos lanzamos todos primero al coloreado “paisaje del carbonífero”, o a un “reino animal en Europa durante la era glaciaria”? ¿No nos atrajo desde la primera mirada una difusa afinidad entre los ictiosaurios y los bisontes, los mamuts y los bosques? La misma adecuación y primitiva afinidad nos delata empero el ambiente de un pasaje.” (LP 866, GS V 1045).

Para Benjamin, solo la visión infantil capaz de percibir la “difusa afinidad entre los ictiosaurios y los bisontes” puede descifrar las secretas correspondencias que hacen resonar en los detritos del consumo burgués (“palmera y plumero, secador y venus de Milo, prótesis y portacartas”) los “afectos, miedos y anhelos más originarios [*ursprünglichsten Affekte, Ängste und Sehnsuchtsbilder*]” (LP 398, GS 496) tal como han sido modificados radicalmente por la técnica. Porque hay algo sobre la naturaleza que la técnica solo puede revelar al ser humano en su infancia: “toda infancia, en su interés por los fenómenos técnicos, en su curiosidad por todo tipo de inventos y máquinas, vincula las conquistas técnicas [*die technischen Errungenschaften*] a los viejos mundos simbólicos [*die alten Symbolwelten*]”¹⁹ (LP 464, GS V 576). Vuelve a aparecer en este punto el problema de la imagen, del que ya mencionamos que posee profundas vinculaciones con el tópico de la prehistoria y ahora vemos triangularse con el motivo de la infancia. Esta triangulación nos permite tender un puente entre el *Libro de los pasajes* y el ensayo sobre el surrealismo publicado en 1929, como ya ha sugerido Sigrid Weigel (1999: 47-69) al indagar la relación entre el cuerpo y la imagen. Hacia el final de “El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea” [*Der Surrealismus: Die letzte Momentaufnahme der*

¹⁹ Esta relación entre la infancia y la prehistoria del siglo diecinueve permite establecer una sugerente conexión, compuesta de cercanías y lejanías, entre el proyecto de los pasajes e *Infancia en Berlín hacia 1900*. El mismo Benjamin, en una carta del 16 de agosto de 1925 a su amiga Gretel Karplus, parece sugerirlo: “La protohistoria del siglo diecinueve, que se refleja en la mirada del niño que juega en su umbral, tiene un rostro totalmente distinto del que ofrece en los signos que la graban sobre el mapa de la Historia.” (1998: 125)

europäischen Intelligenz] (1929) Benjamin plantea que las imágenes son el espacio en el cual el cuerpo y la técnica pueden encontrar una auténtica inervación capaz de reconfigurar radicalmente el cuerpo viviente de los colectivos humanos en un sentido emancipatorio. Esto implica que, para abrir la posibilidad de una nueva técnica, es necesario apoderarse de las imágenes oníricas y cargadas de deseos de los artefactos en desuso del consumo capitalista. Pero, según se nos aclara en el *Libro de los pasajes*, solo los niños son capaces de hacerlo, pues únicamente ellos son capaces de atrapar “los objetos por su lado más gastado”²⁰ (O II.2, GS II 620), por su aspecto *kitsch* o pasado de moda que, para los adultos, permanece velado tras la distinguida y flamante apariencia de novedad: “para nosotros las locomotoras tienen ya un carácter simbólico, porque las encontramos en la infancia. Para nuestros niños lo tienen sin embargo los automóviles, en los que nosotros solo hemos captado el lado nuevo, elegante, moderno, desenfadado” (LP 395, GS V 493). Este “carácter simbólico” que adquiere la técnica cuando es vista con una mirada infantil nos remite a las imágenes desiderativas (también llamadas símbolos desiderativos) [*Wunschbilder/Wunschsymbole*] de los *exposés* del *Libro de los pasajes*. En estas imágenes del deseo “lo nuevo se entrelaza con lo antiguo” (LP 38, GS V 46) en un intento tanto de “superar como [de] transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción” (LP 38-39, GS V 46-47). Producir imágenes en las cuales las nuevas tecnologías puedan ingresar al arcaico mundo onírico de los deseos y la imaginación, como gran tarea de la infancia, es la precondition del nacimiento de cualquier nuevo modo de producción, aunque en principio solo sea como sueño del anterior.²¹

²⁰ Hemos modificado la traducción. Esta expresión de *Onirokitsch* [*Traumkitsch*] va muy en consonancia con la atribución a André Breton del “sorprendente” descubrimiento de “las energías revolucionarias que se contienen en lo ‘envejecido’, como en las primeras construcciones de hierro, o en las primeras fábricas, o en las primeras fotografías, o en los objetos que empiezan a extinguirse, como los pianos de salón, o en los vestidos de hace cinco años, o en los locales mundanos de reunión cuando la *vogue* comienza a retirarse” (O II/1 305, GS II 299).

²¹ En una larga carta fechada entre el 2 y el 4 de agosto de 1935 Adorno, le comunica a Benjamin sus impresiones del primer *exposé* del *Libro de los pasajes*, luego de leerlo minuciosamente y discutirlo con “Felizitas” (Gretel Karplus, esposa de Adorno y amiga de Benjamin). En ella aparece expresada una visión sumamente crítica de las ideas del resumen del *Passagen-Werk*. No es mi intención abordar las muy comentadas discusiones en las cuales Adorno y Benjamin encontrarán ciertas distancias teóricas que, no obstante, resultaron ampliamente productivas en sus discusiones epistolares y que incluso se expresarán también en las sucesivas etapas de la producción del proyecto de los pasajes. Sin embargo, como uno de los ejes de las críticas al *exposé* es “la prehistoria del siglo diecinueve” en tanto esta se vincula íntimamente con las imágenes dialécticas, pienso que es conveniente mencionar, aunque sea algunos de los motivos que llevan a Adorno a distanciarse de las ideas de su amigo. En primer lugar, como señala Buck-Morss, Adorno asimila la imagen desiderativa a la imagen

Miriam Bratu Hansen muestra claramente, en su libro *Cine y experiencia*, que la teoría de las imágenes del convoluto K del *Libro de los pasajes* (curiosamente llamado “Ciudad y arquitectura onírica, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico, Jung”) contiene no pocos elementos de la obra de Ludwig Klages, la cual, como ya había señalado Irving Wohlfrart (2002), es clave para comprender la filosofía de la técnica de Benjamin. Particularmente, la teoría de las imágenes [*Bild*] y de las imágenes originarias [*Urbild*] parece haber sido recuperada, aunque de una forma radicalmente contraria a su sentido original, para pensar esta dimensión simbólica de la técnica.²² Mientras que la teoría de Klages intentaba denunciar de forma reaccionaria la ruptura del vínculo entre la humanidad y la tierra como producto del avance de la modernización y del despliegue de la tecnología y la ciencia, Benjamin afirma que “no hay antítesis más estéril que la que pensadores reaccionarios como Klages se esfuerzan en establecer entre el espacio simbólico de la natu-

dialéctica, sin diferenciar el rol marcadamente diferente que cada una cumple en la dialéctica del despertar (la primera está todavía presa del sueño mientras que la segunda guía el proceso de despertar). Por tanto, Adorno entiende el *motto*, tomado de Jules Michelet, “cada época sueña la siguiente” [*Chaque époque rêve la suivante*] (LP 38, GS V 46) de una forma literal, como si los deseos y sueños del siglo anticiparan, sin ninguna distorsión ideológica, la sociedad sin clases que le seguirá al capitalismo. Peor aún, en la mezcla entre lo nuevo y lo arcaico (el problema central de la prehistoria del siglo diecinueve) que las imágenes desiderativas ponen en juego, Adorno ve una tendencia desdialéctizante, ahistórica y mistificadora, donde la utopía es solo la restitución de una supuesta edad de oro inmemorial. La imagen mítica de la edad de oro, dice Adorno, debe ser dialectizada mediante la imagen teológica del infierno, la cual estaría presente en “el primer borrador” del proyecto de los pasajes, que Benjamin leyera a Adorno, Karplus y Horkheimer en 1929 en Konigstein, pero no en el *exposé*. Así, la teoría de las imágenes dialécticas, lejos de ser propiamente dialéctica se vuelve indistinguible de las imágenes originarias de Ludwig Klages o los arquetipos de Carl Jung. Sin embargo, Adorno mismo ya anticipa que muchas de sus conclusiones “hipercríticas” podrían deberse, en este caso, al hecho de tener ante sí un comprimido resumen. Y como ha mostrado Buck-Morss existe una tensión dialéctica entre las imágenes del deseo, que básicamente (y en la línea de lo que el propio Marx sostiene en *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*) convocan al pasado más antiguo para romper con su presente (como la revolución francesa invocaba a la antigua república romana o la reforma luterana al antiguo testamento) e imaginar, de forma todavía mistificada e irracional, un futuro utópico. Apoderarse de estas imágenes oníricas y deseantes, donde lo nuevo y lo arcaico son indistinguibles, es solo el primer paso, porque “cada época no solo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar” (LP 49, GS V 59).

²² En su reseña al libro de Carl Bernoulli *Johann Jacob Bachofen y el simbolismo de la naturaleza* [*Johann Jacob Bachofen und das Natursymbol*] (1924) Benjamin describe la filosofía de la imagen que Klages desarrolla en *Sobre el eros cosmogónico* [*Vom kosmogonischen Eros*] (1922) de la siguiente manera: “Entre las realidades de la ‘mitología natural’, que en su investigación Klages busca restituir a la memoria humana de miles de años de olvido, se encuentran las llamadas ‘imágenes’, consideradas como los componentes reales y efectivos en virtud de los cuales un mundo más profundo, que sólo se revela en el éxtasis, se abre paso en el mundo de los sentidos mecánicos por medio del hombre. Las imágenes, sin embargo, son almas, sean de cosas o de seres humanos; lejanas almas del pasado forman el mundo en el que la conciencia del primitivo, que es comparable a la conciencia onírica de la gente de hoy, recibe sus percepciones” (GS III, 44). La traducción es nuestra.

raleza y el de la técnica” (LP 395, GS V 493). Se abre así la posibilidad de que las imágenes del deseo sean el lugar en el cual lo arcaico se cita con lo porvenir para desafiar la idea de que la técnica es algo radicalmente distinto de la naturaleza (supuesto compartido tanto por el progresismo socialdemócrata, que celebra dicha separación, como por la teoría reaccionaria y anti-moderna, que se lamenta por la ruptura)²³. La técnica moderna aparece entonces como “una configuración verdaderamente nueva de la naturaleza [*wahrhaft neuen Naturgestalt*]” (LP 395, GS V 493) a la cual “le corresponden nuevas ‘imágenes’” (LP 395, GS V 493). Y si son los niños quienes pueden, a diferencia de los adultos, “reconocer lo nuevo [*das Neue wiedererkennen*]” (LP 395, GS 493), entonces la paleontología del consumo es también una práctica infantil capaz de encontrar en las “correspondencias secretas” entre los desechos del mundo burgués una ocasión para refrescar nuestras imágenes de la naturaleza.

5 EL FÓSIL NOS MIRA

En su tesis doctoral de 1919 sobre los románticos de Jena Friedrich Schlegel y Novalis, Benjamin le da un rol decisivo a un breve fragmento de este último que dice “en todos los predicados en los que vemos al fósil, este nos ve a nosotros” (O I/1 56, GS I 55). Esta inversión de la mirada, que tan fecundo linaje posee en el pensamiento del siglo veinte, aparece en Benjamin como lo que más tarde será una de sus definiciones más interesantes de *aura*.²⁴ En el estudio sobre los románticos de Jena esto se debe a que el auténtico conocimiento es siempre una reflexión de la

²³ En los términos de Hansen: “Benjamin encuentra en Klages un disparador antitético para su propio intento de teorizar algo así como una memoria transgeneracional de la modernidad, una formación capaz de permitir la asimilación no destructiva de imágenes nuevas –es decir, las de una *physis* colectiva transformada por la industria– ‘al gran fondo de imágenes de la Humanidad’” (2019:213).

²⁴ En “Sobre algunos temas en Baudelaire” Benjamin volverá sobre otra cita decisiva de Novalis (que, de hecho, introduce en su tesis doctoral inmediatamente antes que aquella que refiere al fósil) para desplegar el concepto de *Aura*: “«La perceptibilidad [*Die Wahrnehmbarkeit*]», juzga Novalis, es, en cuanto tal, «una atención [*eine Aufmerksamkeit*]»; la perceptibilidad de que ahí se habla no es otra ya que la del *aura*, una cuya experiencia estriba por tanto en la traslación de una forma de reacción corriente en la sociedad humana a la relación de lo inánime o de la naturaleza con el hombre. El mirado, o aquel que se cree mirado, alza de inmediato la mirada. Experimentar el *aura* de una aparición significa investirla con la capacidad de ese alzar la mirada” (O I/2 253, GS I 646)

cosa misma en su proceso de autocomprensión.²⁵ Su reflexión sobre sí y nuestro conocimiento de ella se han vuelto indistinguibles.

Partiendo de esta imagen del fósil que nos mira para conocerse a sí mismo podemos pensar otras formas de cortocircuitar “el reparto de lo sensible” (Rancière, 2014), de determinar quién o qué puede ser visto y quién o qué puede ver. Por ejemplo, como fue emprendido en reiteradas ocasiones durante el siglo diecinueve, podemos especular con nuestros propios restos fósiles, aquellos que seremos nosotros mismos, suponiendo que alguna otra clase de ser los encontrará en un futuro lejano. Dejar de ser el paleontólogo que ve al fósil, para ser el fósil visto por alguna extraña clase de investigador no humano. Me gustaría cerrar estos recorridos en torno a los fósiles de la modernidad y la historia natural del capitalismo presentando dos ejercicios especulativos en los cuales los únicos rastros que quedan de la extinta humanidad son solo sus fósiles, pues pienso que tienen interesantes resonancias benjaminianas. El primero proviene del *Curso de geología* [*Corso di geologia*] (1873) de Antonio Stoppani, donde se nos presenta a unos paleontólogos alienígenas del futuro enfrentándose a los restos del incipiente capitalismo industrial, el segundo es la litografía *Cambios desagradables* [*Awful changes*] (1830) de Henry de la Beche, que nos presenta a un profesor ictiosaurio de una época geológica futura examinando los restos fósiles de los extintos *Homo sapiens*.

5.1 Una extraña criatura con dos piernas espigadas

Monje jesuita, geólogo y alpinista, Antonio Stoppani es sin duda un llamativo personaje decimonónico que bien podría tener su lugar en el proyecto de los pasajes. A partir de la publicación de “El ‘antropoceno’” por parte de Paul Crutzen y Eugene Stroemer, el interés por la obra de Stoppani se ha actualizado, pues el biólogo norteamericano y el químico neerlandés muestran que en 1873 el geólogo italiano ya sugería que “una nueva era había comenzado con el hombre” (Stoppani, 1873: 739). A esta nueva era de la vida, Stoppani la llama “Antropozoica” por estar caracterizada por la obra humana de transformación del planeta. Para fundamentar su establecimiento nos propone un curioso experimento mental:

“Aunque pueda sonar excéntrico, admitamos el supuesto de que una extraña inteligencia venga a estudiar la Tierra el día en que la descendencia humana,

²⁵ En el párrafo siguiente Benjamin agrega que, para Schlegel y Novalis, “los hombres no son los únicos que pueden ampliar su conocimiento a través de un autoconocimiento intensificado en la reflexión, sino que las llamadas cosas naturales pueden hacer lo mismo” (O I/1 57, GS I 57)

como los antiguos mundos habitados, haya desaparecido por completo. ¿Podría esta estudiar la geología de nuestra época partiendo de la base sobre la cual se construyó el espléndido edificio de la ciencia de los mundos desaparecidos? ¿Podría deducir las condiciones verdaderas, naturales del mundo a partir del patrón de las inundaciones, la distribución de los animales y las plantas, las huellas que dejan tras su paso las fuerzas libres de la naturaleza? Tal vez podría; pero solo incorporando en sus cálculos este nuevo elemento, el espíritu humano” (Stoppani, 1873:739).²⁶

Stoppani nos confronta con el hecho propiamente ominoso de que el ser humano es ya una fuerza telúrica que quedará registrada en futuros estratos de la tierra. En este registro fósil, el capitalismo ha dejado grabada en piedra su barbarie colonial de tal forma que el saqueo extractivo de los biomas del planeta (con su consecuente pérdida masiva de biodiversidad), la contaminación y el calentamiento global por motivos antropogénicos serán elementos indispensables para poder explicar el derrotero ulterior de la historia geológica de la tierra y podrán ser deducidos de las capas estratigráficas correspondientes al presente; de la misma manera que hoy podemos deducir del estudio de la delgada capa K/Pg (el límite Cretácico-Paleógeno) la extinción de los dinosaurios. Esto es más inquietante aún si pensamos que el propio Stoppani celebra como triunfo del “hombre europeo” aquello que hoy ya nadie duda, salvo los negacionistas –en su mayoría hombres blancos–, en calificar como una catástrofe sin precedentes: la progresiva intervención humana en el clima global y en el sistema tierra, la imposición a estos últimos de la imagen y la semejanza²⁷ del extractivismo colonial.

Anabella Di Pego ha mostrado la importancia que la obra del escritor austriaco Paul Scheerbart, particularmente su novela *Lesabéndio*,²⁸ tiene en la crítica benjamini-

²⁶ La traducción corresponde a Maximiliano Gonnet y está presente en PARIKKA, Jussi (2021), *Una geología de los medios*, Buenos Aires: Caja negra, p. 246.

²⁷ “El hombre europeo (...) está a punto de enarbolar su estandarte en el Polo Norte, el mismo estandarte que ya ondea en los picos más altos de los Alpes. Llegará un día en que la tierra no será más que un sello del poder del hombre, y el hombre un sello de Dios, quien, dando al hombre su propia imagen, casi le dio una porción de su propia voluntad creadora” (Stoppani, 1873: 739). La traducción es nuestra.

²⁸ Esta singular novela, que Scheerbart escribió en 1913, nos traslada al “astro Pallas,” ubicado en el llamado cinturón de asteroides, entre las órbitas de Marte y Júpiter. Sus habitantes, los pallasianos, son criaturas increíblemente plásticas capaces de metamorfosear su cuerpo para caminar o volar, anticipan de alguna manera el ideal cyborg al estar dotados de microscopios y telescopios en sus ojos, se alimentan sin necesidad de matar y propiamente ni nacen ni mueren. Nos presentan así una especie de ideal utópico de integración entre la técnica, la humanidad y la naturaleza. La trama de la novela gira en torno al proyecto de Lesabéndio, quien pretende construir una alta torre en

niana de “la actitud de apropiación y dominación que regula no sólo el modo de vincularnos con todo lo que nos rodea –seres vivos, naturaleza, cosas– sino también con nosotros mismos y con los otros –a través del trabajo y de las relaciones amorosas–” (Di Pego, 2022). Considero que un aspecto decisivo de este potencial crítico de *Lesabéndio* es que nos permite ganar este punto de vista *alien*, esta curiosa alienación capaz de mostrarnos todo el horror que puede contener un plato de comida.²⁹ Este extrañamiento se expresa de forma ejemplar en el argumento del guión radiofónico titulado “Lichtenberg” en el que Benjamin nos presenta a un comité de extraterrestres que, mediante toda clase de sofisticados instrumentos (el “oniroscopio” que permite escrutar los sueños humanos, el “parlamonio” que traduce el ruido de sus parloteos a música celeste, etc.) estudian a un único pero ejemplar ser humano, el científico y escritor alemán Georg Lichtenberg, para desentrañar el elusivo porqué de las desgracias de su especie.³⁰ Instrumentos no menos poderosos deberían utilizar las extrañas inteligencias de Stoppani, pues ya no pueden sencillamente observar a los humanos, sino que deberán reconstruir la historia humana a partir de lo que encuentran inscripto en los archivos petrificados de la corteza planetaria.³¹

uno de los extremos del astro. Este proyecto modificará radicalmente la relación de los armoniosos pallasianos entre ellos y con su astro.

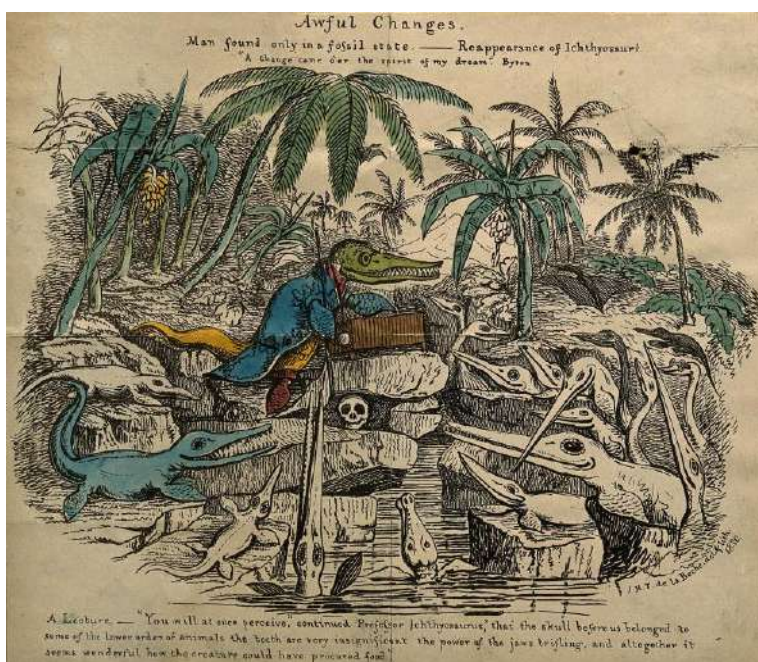
²⁹ En un pasaje notable de la novela, citado por Di Pego en su artículo, el propio Lesabéndio lee un informe de un pallasiano que visitó el “astro tierra”. Permítasenos citarlo *in extenso*: “Yo estaba horrorizado con la forma de alimentarse de los terrícolas, que comían por la boca hasta llenar su estómago. Pero lo más horripilante era que mataban a otros seres vivos, los descuartizaban, los partían en pedazos y, después, en trozos o en forma de albóndigas se los metían en la boca. En la boca tenían dientes duros como las piedras con los que trituraban todo. Intenté por todos los medios atraer la atención de los terrícolas, pero no lo conseguí. Los terrícolas tienen diferentes grados de inteligencia, y en función de eso desempeñan papeles más o menos importantes. Los que tienen dos espigadas piernas andan con dificultad y torpeza y se llaman ‘humanos.’” (Scheerbrt, 2014:12-13).

³⁰ En este proyecto de radioteatro –otro de los tantos materiales que quedaron entre sus inéditos, pues nunca llegó a ser emitido– Benjamin parece sintetizar el argumento de dos novelas distintas de Scheerbrt: los personajes de *Lesabéndio* se entregan a una tarea similar a los selenitas, los habitantes de la luna que en la novela de 1902 *La gran revolución* tienen como actividad principal observar a los habitantes de la tierra. Curiosamente en esta última obra, “la gran revolución” consiste en una reorientación radical tanto de su método como de su objeto de estudio: dejarán de espiar a la humanidad con una miríada de pequeños telescopios para construir uno solo de mayor poder con el que observar a los astros. A esta especie de síntesis de tramas scheerbartianas, Benjamin añade la figura de Lichtenberg, que fue un objeto recurrente de su interés, así como también una alusión al verdadero personaje conceptual del “enanito jorobado,” en el cual se cifra en buena su particular mesianismo (Oyarzún, 2016).

³¹ Benjamin, en su ensayo “El narrador” [*Der Erzähler*] escribe sobre el relato *La alejandrita* del escritor ruso Nikolái Leskov, lo siguiente: “Esta historia trata sobre una piedra semipreciosa, el piropro, donde la capa pétreo es la inferior de la criatura. Y, sin embargo, para el narrador, está pegada a la

Llegados a este punto, podemos extraer una interesante consecuencia: ante la mirada que confronta los últimos vestigios humanos, las divisiones entre la basura, la ruina y el fósil desaparecen por completo. Usualmente se piensa a la basura como la obscenidad y la vergüenza del presente en contraposición con la ruina, la cual suele ser vista como prestigiosa portadora de la cultura del pasado y, por tanto, también diferente del fósil, el cual es a su vez el último testimonio de los antediluvianos tiempos profundos de la evolución y de las rocas. Por el contrario, ante la mirada de las extrañas inteligencias de Stoppani, la basura, la ruina y el fósil coincidirían. El cartonero [*chifonier*], el arqueólogo y el paleontólogo serían, consecuentemente, una única figura. La práctica benjaminiana de la historia natural podría no ser algo muy distinto a ver nuestro mundo como lo haría un extraterrestre que tuviera ante sí sólo los restos fósiles de la extinta humanidad.

5.2 Cambios desagradables y agradables



Henry de la Beche, *Awful changes: Man found only in a fossil state - Reappearance of Ichthyosauri*, 1839, litografía, Wellcome Library, Londres)

capa superior. Él logra ver en esta piedra fina una profecía natural de la naturaleza petrificada, inanimada, sobre el mundo histórico en el que él vive” (O II/2 66, GS 463).

El asombro radical ante la propia existencia por parte de los humanos se expresa también en una litografía del geólogo inglés Henry de la Beche quien, para satirizar la concepción del tiempo que sostenía su colega y compatriota Charles Lyell, realiza una estricta inversión del vínculo paleontológico entre el investigador y el fósil. *Awful changes: Man found only in a fossil state - Reappearance of Ichtyosauri*, nos muestra a un ictiosaurio universitario del futuro impartiendo una clase a una nutrida audiencia de sus semejantes. El tema de la misma es el descubrimiento de un cráneo de una exótica especie de simio de cabeza abultada, desaparecida hace ya mucho tiempo. El imposible reptil parece completamente perplejo ante esta calavera. No puede comprender cómo un ser tan desvalido podría haberse procurado el alimento, dadas la escasa robustez de sus mandíbulas y el pequeño tamaño de sus dientes.³² Por esto, ante sus grandes ojos de saurio marino, la existencia humana resulta algo profundamente sorprendente y misterioso. Pero la clave del efecto crítico de la litografía es aquello que falta, o mejor aún, aquello que está donde no debería: la técnica. Los ictiosaurios futuros no encuentran nuestros artefactos, sino solo una calavera, lo que les lleva a interpretar nuestros fósiles como los de alguna clase de simio particularmente inerme. Sin embargo, el profesor de sangre fría está él mismo vestido a la usanza del siglo diecinueve, con su levita, sus anteojos y una conveniente vara para señalar los restos mortales del extinto *Homo sapiens*.

Aquello que de la Beche revela como absurdo y cómico es, como ha sugerido el paleontólogo estadounidense Stephen Gould, el carácter circular que las predicciones de Lyell le imponían a la historia de la tierra. Constatando una alternancia relativa entre periodos cálidos y fríos dentro del registro geológico, Lyell llegó a pensar que el desarrollo de los seres vivos estaba signado por lo cíclico. Detrás de la aparente progresión de pez a reptil, luego a mamífero y finalmente a ser humano, se esconde el gran año de los ciclos geológicos de la tierra. Se llega así a una curiosa consecuencia: en un futuro, cuando el invierno en el que estamos (que demanda animales de sangre caliente) dé paso a un nuevo verano, podremos ver reaparecer a numerosas criaturas extintas, cuyo metabolismo de sangre fría se adapta mejor a los climas estivales. Por sostener que la geología terrestre es cíclica Lyell se ve forzado a afirmar que:

³² En la parte inferior de la litografía podemos leer: “‘Ustedes notarán de inmediato’, continuó el profesor Ictiosaurio, ‘que el cráneo que tenemos ante nosotros pertenecía a alguno de los órdenes de animales más bajos. Los dientes son pequeños, el poder de sus mandíbulas es insignificante, y en conjunto parece maravilloso que la criatura hubiera podido obtener alimento’” (Gould 1992: 119). Hemos modificado la traducción.

“podría volver aquel género de animales cuya memoria se preserva en las viejas rocas de nuestros continentes. Podría reaparecer en los bosques el terrible iguanodonte, y en los mares el ictiosaurio, y los pterodáctilos volverían a revolotear en umbrías arboledas de grandes helechos”. (Gould, 1992: 120).

Curiosamente, Lyell interpreta el tiempo geológico de forma muy similar a la moda, como un ciclo sin fin de desaparición y reaparición según el paso de las temporadas y sus climas. Benjamin dice algo muy interesante sobre la obra del ilustrador francés J. J. Grandville: que sus fantasías “trasladan al universo el carácter mercantil” (LP 42, GS V 51). La litografía de de la Beche, al evidenciar el absurdo de la teoría de Lyell, revela que el eterno retorno es más propio de la moda que de la “naturaleza”, la cual solo puede ser vista como lo siempre igual que se repite desde el punto de vista mistificado de la ideología burguesa. En la teoría de Lyell, la historia de la vida en la tierra se transforma en una especie de eterno retorno geológico de lo mismo, una pasarela para las formas de vida, que desfilan un momento para luego desaparecer con su temporada. A esta compulsión a la repetición, que se aprecia tanto en la moda como en la teoría geológica de Lyell –entre muchos otros productos culturales del siglo XIX–, Benjamin la vio como el verdadero carácter infernal de la modernidad burguesa. Retomando del poeta italiano Giacomo Leopardi la idea de que la moda es “doña muerte [*Herr Tod*]” (LP 42, GS V 51) nos muestra que la temporalidad capitalista, en tanto está radicalmente sometida a estos ciclos incontenibles, es verdaderamente una danza macabra, cuyos infernales comparsas repiten una y otra vez los mismos mantras estériles, al ritmo de los cuales todo se transforma rápidamente para que nada cambie de forma verdadera. A algo no muy distinto se condena la humanidad mientras siga ligada al consumo burgués y se deje seducir por el “*sex appeal* de lo inorgánico” (LP 42, GS V 51). Pero al presentarnos al último dinosaurio europeo como idéntico al primer consumidor burgués, Benjamin abre una posibilidad muy distinta: que esta tosca bestia a la cual todavía llamamos capitalismo se extinga por completo y que de ella solo queden algunos fósiles inofensivos.

Sin embargo, existen múltiples formas en las que la materia orgánica puede volverse fósil. Al igual que las algas y las pequeñas criaturas del mar llegan a fosilizarse tras ser aplastadas en el lecho marino por nuevas capas de sedimento, así también las imágenes de las mercancías decimonónicas, aplastadas por los nuevos estratos que la incesante aceleración capitalista amontona sobre ellas, llegan a fosilizarse en los fondos oceánicos del olvido. Y tal como la fosilización de las algas las transfor-

ma en un poderoso hidrocarburo, esta materia muerta de la memoria se transforma en una sustancia altamente explosiva. Desenterrada de las profundidades por el paleontólogo cultural, puede volverse un poderoso carburante para alimentar las energías revolucionarias del presente. Porque estas imágenes desenterradas han condensado en sí mismas, por la presión que las aplasta, las tensiones de su época; en ellas está inscrita una especie de dialéctica fosilizada entre la catástrofe y la utopía.³³ Incluso la publicidad o la moda contienen un reverso utópico, que el paleontólogo del siglo diecinueve puede desenterrar y aprovechar. Algo así parece haberse aparecido de forma inesperada a Benjamin en medio de un paseo por Berlín. Frente a un afiche publicitario de una empresa de sal, se encontró por una vez frente a una armonía preestablecida ante la cual las ideas de Leibniz al respecto parecían un simple boceto de principiantes. Naturaleza y cultura se concertaban en ese afiche con tanta precisión que el rastro de sal que una bolsa rota dejaba caer en las arenas del desierto (por las que circulaba la carreta en la cual se la transportaba) dibuja mágicamente el nombre de la marca.³⁴ Si Benjamin puede ver en esto una

³³ Con esta expresión aludimos a la famosa *Dialektik im Stillstand* que, según Rolf Tiedemann, es el corazón del *Passagen Werk*. Traducible de múltiples maneras y ligada a las figuras de la imagen desiderativa y de la imagen dialéctica, esta suspensión o puesta en reposo posee múltiples sentidos a lo largo de los distintos momentos de desarrollo del proyecto de los pasajes, los cuales están a su vez atravesados por las discusiones con Adorno que comentamos en una nota anterior. En todos los momentos del proyecto, sin embargo, se pone en juego una forma de conocimiento histórico que practica la suspensión –la interrupción incluso– del curso en devenir de la historia. Como se expresa Benjamin a propósito de las obras de Brecht en la primera versión de “¿Qué es el teatro épico?": “la situación que el teatro épico descubre es la de una dialéctica en situación de parálisis [*Dialektik im Stillstand*]. Pues, así como en Hegel el transcurso del tiempo nunca es la madre de la dialéctica [*Mutter der Dialektik*], sino tan solo el medio [*Medium*] en el que ella misma se presenta, en el teatro épico la madre de la dialéctica no es el transcurso contradictorio de las manifestaciones o los comportamientos sino el gesto mismo” (O II/2, 135; GS II 530) (He modificado la traducción). En el gesto, el teatro épico captura una ambigüedad inmóvil que, por un instante, permite arrancar una situación histórica del curso del tiempo. Análogamente, la dialéctica en suspenso es una forma del conocimiento histórico que logra apresar al mismo tiempo la fugacidad y la eternidad su objeto, mediante un enfoque monadológico, capaz de apresarlo como careciendo de puertas y ventanas. Como apunta Benjamin en sus tesis “Sobre el concepto de la historia”: “Al pensar no solo le es propio el movimiento de los pensamientos sino en la misma medida su aquietamiento [*Stillstellung*]. Allí donde el pensar se para de pronto frente a una constelación saturada de tensiones provoca en la misma un *shock* mediante el que ella cristaliza como mónada. (...) En esta estructura reconoce el signo de un aquietamiento mesiánico del acontecer [*messianischen Stillstellung des Geschehens*], en otras palabras, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (LP, 28; GS I, 702-703).

³⁴ “En el primer plano del desierto, avanzaba un coche de carga tirado por caballos. Estaba lleno de sacos con el nombre de ‘Sal Bullrich’. Uno de esos sacos tenía un agujero, y por él se derramaba la sal, que había dejado ya un reguero en el suelo. Al fondo de este paisaje desértico, dos postes sostenían un gran letrero con las palabras ‘Es la mejor’. ¿Y qué hacía el rastro de sal a lo largo del camino por el desierto? Formaba letras, que componían una palabra, la palabra ‘Sal Bullrich’. ¿No era la

poderosa figuración de la utopía es porque la misma mercantilización del cosmos emprendida por la publicidad decimonónica no se agota en la infernal reproducción de los ciclos de la moda, sino que contiene también la promesa de un acuerdo utópico entre la vida social de los humanos y la realidad biofísica de la tierra. En este sentido, no debemos olvidar la simpatía fourierista que le llevó a Grandville a incluir en *Otro mundo* [*Un autre monde*] una ilustración que lleva el título “Sistema de Fourier [*Système de Fourier*]”. El carácter planetario de la vida humana parece ser ya, en buena medida, detectado por Benjamin en las tripas oníricas del siglo diecinueve. Y lo es poseyendo un rostro de Jano: como historia natural de la catástrofe o como utopía de la liberación conjunta de la humanidad y la naturaleza.³⁵

6 PALABRAS FINALES

Podemos aventurar ahora algunas reflexiones sobre el recorrido que hemos planteado en este artículo. Creo que existe un doble beneficio en la alianza, que he tratado de fraguar, entre la teoría materialista de los medios (y más en general, de los llamados nuevos materialismos) y los estudios sobre la obra de Benjamin. Los estudios sobre Benjamin pueden retomar de los nuevos materialismos una serie de

armonía preestablecida de un Leibniz mero juego de niños frente a esta agudísima predestinación ensayada en el desierto? ¿Y no se escondía en este cartel una parábola de cosas que en esta vida terrestre aún nadie ha experimentado? ¿Una parábola de la cotidianidad de la utopía?” (LP, 194; GS V, 236). El relato de Benjamin sobre cómo se encontró con este cartel es, asimismo, particularmente llamativo. Sostiene que lo había visto hacía muchos años, pero que el *shock* que le produjo verlo en aquella ocasión “rompió el suelo de la conciencia, quedando largos años en algún lugar de la oscuridad, inhallable” (LP, 194; GS V, 235), antes de encontrarlo nuevamente, mucho tiempo después –por pura casualidad– y experimentar plenamente el poder de su misteriosa figuración utópica (lo que remite obviamente a la teoría del *shock* y la memoria involuntaria [*mémoire involontaire*] que Benjamin desarrollará a partir de Proust, Baudelaire y Freud).

³⁵ He escrito en dos ocasiones sobre el vínculo entre el particular fourierismo de Benjamin y la posibilidad de desarrollar un pensamiento ecológico no antropocéntrico a partir de él (Román 2020, 2023). Por otra parte, parece que Benjamin recupera esta idea de una liberación conjunta de la humanidad y la naturaleza de Scheerbart, como se puede constatar en la pequeña monografía que redactó en francés hacia fines de 1930 sobre el escritor austriaco. En ella podemos leer: “La obra del poeta [Scheerbart] está toda impregnada por una idea que no podía ser más extraña a las que dominaban por entonces. Y esta idea (mejor quizá: esta imagen) era la de una humanidad que se pone a la altura de su técnica, y que se sirve de ésta de manera humana. Scheerbart pensaba que la realización de esta idea tiene dos condiciones esenciales: que los hombres abandonen la opinión baja y grosera de que están llamados a ‘explotar’ las fuerzas de la naturaleza, y que, por el contrario, se convenzan de que la técnica, a liberar a los humanos, liberará fraternalmente a la creación.” (O II/2, 241; GS 2, 630-631). Como ha mostrado Di Pego (2022), es difícil exagerar la profunda importancia, no siempre tenida en cuenta, que la obra de Scheerbart tiene dentro del pensamiento de Benjamin.

interrogantes y problemas que permitan, como ha señalado Luis García (2021), resaltar nuevos aspectos de su obra. Pienso que, lejos de buscar aprehender el pensamiento benjaminiano “tal y como propiamente ha sido,”³⁶ es más interesante encontrárselo como un aliado inesperado frente a los peligros de nuestra época, lo que equivale a hacerle preguntas que parten de nuestro presente e intentan convocarlo a este último. La historia natural de Benjamin, como argumentan Gabrys o Hanssen, no es solo una nueva manera de hacer historia humana sino también una nueva manera de comprender qué y quiénes cuentan a la hora de hacer historia. Poniendo en juego esta estrategia, se pueden retomar motivos claves de los nuevos materialismos, tales como la agencia de la materia o un pensamiento más allá de la dicotomía entre naturaleza y cultura, para usarlos como auténticos reveladores fotográficos de aspectos novedosos de la obra de Benjamin. Leerla desde los nuevos materialismos permite destacar que en su perspectiva de la historia natural no solo se pone en juego (como quizás en las primeras reflexiones de Adorno al respecto) una crítica a la historicidad de la ontología fenomenológica o al historicismo progresista socialdemócrata, sino que también, desde el libro sobre el barroco hasta el proyecto de los pasajes, se puede apreciar la continuidad de una práctica teórica que se interesa por lo que pueden contarnos las piedras, e incluso más escandalosamente, busca su felicidad y su redención.

Leer a Benjamin en esta perspectiva permite también resaltar que sus ideas sobre el tiempo histórico se articulan de forma muy interesante con las teorías naturalistas y geológicas del tiempo de la tierra. En su reseña sobre *Herencia y racismo* de Jean Rostand, Benjamin habla de una “teoría biologicista del progreso” (GS III, 586), dando cuenta de que su crítica al progreso histórico puede aplicarse también a la biología para poner en jaque los modelos evolucionistas de una mejora de las formas de vida a lo largo de un único eje lineal y progresivo de temporalidad.³⁷ En

³⁶ Hago alusión al uso estratégico que hace Benjamin de la expresión del historiador Leopold von Ranke al comienzo de la sexta tesis de “Sobre el concepto de la historia”: “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo ‘tal y como propiamente ha sido [wie es denn eigentlich gewesen ist]’. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro” (O I/2, 307; GS I, 695).

³⁷ Sin embargo, esta crítica a la teoría del progreso biológico se realiza, para el caso del ser humano, como un panegírico de la cultura material y su importancia en tanto forma no filogenética de transmisión de la herencia: “Lo más meritorio de este libro es la valentía con la que Rostand confronta la teoría biológica del progreso. Él se enfrenta a Comte, quien consideraba el progreso biológico como una de las bases de la historia. Al ver esta teoría invalidada por la biología misma, Rostand dijo: ‘Si mañana toda nuestra civilización fuera destruida, el hombre tendría que empezar de nuevo, empezaría de nuevo desde el mismo punto del que partió: a unos cientos o doscientos mil años. (...)’

este sentido, los debates sobre el tiempo profundo, enquistados en la dicotomía mítica entre una progresión lineal continua y una circularidad cerrada, no pudieron ver hasta tiempo después, lo que Benjamin propone para la historia: que la discontinuidad es la clave para entender el tiempo (geológico o histórico). Parece que tanto para la paleontología contemporánea, como para la geología de los medios o la historiografía materialista, la clave está en comprender no solo que sus objetos son fragmentos descontextualizados de ecologías que deben ser monadológicamente reconstruidas (labor abocada siempre al fracaso en última instancia), sino también en comprender que la temporalidad misma es discontinua, únicamente puede ser pensada como la existencia simultánea de temporalizaciones múltiples no subsumibles a ninguna forma general del tiempo e íntimamente entrelazadas con sus espacios y sus materialidades.³⁸

La tradición crítica de Benjamin invita a emprender estudios de la cultura material sin reducir las materialidades a meros soportes pasivos de significados exclusivamente sociales, comprendiendo las complejas relaciones entre las propiedades físicas de los artefactos y los imaginarios o los deseos que son capaces de catalizar, así como también las luchas políticas que se arremolinan en torno a ellos. Como señala Parikka, esta perspectiva puede ser recuperada como tradición desde la cual confrontar con el paradigma del constructivismo social que redujo la crítica de los medios a la crítica de los discursos o los significados sociales otorgados a los artefactos. Sin embargo, desde la historia natural de Benjamin puede buscarse una comprensión de los medios en su materialidad no humana, de forma autónoma y

La civilización del hombre no reside en el hombre, está en las bibliotecas, en los laboratorios, en los museos y en los códigos jurídicos” (GS III, 586). El interesante texto remata con otra cita donde se plantea una extraña dialéctica entre el carácter inhumano del universo y el carácter incósmico [*incosmique*] de la humanidad: “Repeliendo el vértigo estéril del infinito, sordo al silencio aterrador de los espacios’, el hombre, ‘se esforzará por volverse tan incósmico como inhumano es el universo” (GS III, 587). Este acosmismo parece ser una (paradójica) especie de experiencia cósmica, capaz de vincularse con el carácter inhumano del cosmos.

³⁸ En este sentido, es interesante pensar en los ecos y las semejanzas con el tiempo histórico benjaminiano que revisten algunas concepciones del tiempo de la paleontología como la teoría del equilibrio interrumpido. Esta es resumida por Parikka en los siguientes términos: “El fósil es solo una parte fragmentada de una totalidad que no puede ser descubierta, y lo único que le queda a los científicos –y al mundo viviente contemporáneo– son vestigios. No obstante, para científicos más recientes como Stephen Jay Gould y Niles Eldredge, las aparentes deficiencias de las capas fósiles, los saltos aleatorios y su naturaleza no lineal son precisamente el hecho sobresaliente que muestra lo esencial: lo arcaico y lo actual se entrelazan mediante estos monumentos fósiles. En lugar de una evolución uniforme, lenta y gradual desde su registro geológico hasta su vida, debemos tener en cuenta la posibilidad de ambos extremos en cuanto un equilibrio interrumpido; cambios abruptos y estasis relativas o, en otros términos, diferentes órdenes temporales del cambio que son coexistentes, uno tan real como el otro” (Parikka, 2021: 216-217).

no reduccionista, pero sin desentenderse de poner al descubierto su función en la dominación social, ni dejar de denunciar la explotación que contienen: por el contrario, la atención dada a la materia permite ampliar esta denuncia, ver cómo el sometimiento del humano por el humano implica, al mismo tiempo, la destrucción y el saqueo de la tierra a nivel planetario. Seguir las materialidades de los artefactos medievales implica, para Gabrys o Parikka, seguir las tramas de explotación y sometimiento de los condenados de la tierra, sean estos humanos o no humanos. Y si bien Benjamin no ha sido el único en la teoría crítica marxista que ha planteado ideas en este sentido, sí que fue particularmente excepcional a la hora de considerar que la materia tiene una agencia propia e independiente de la humana. En este sentido, la paleontología de Benjamin es mucho más radical que las múltiples formas de arqueología posestructuralista. Pues lo que hace saltar por los aires no es solo el *continuum* de la historia humana, sino también el dique que mantiene incontaminados al tiempo histórico y al tiempo profundo de la tierra. En este sentido, la figura del fósil es emblemática, ya que nos presenta una forma de memoria material no humana, un recuerdo de piedra, con el cual tanto la imaginación como la facultad humana de recordar pueden reverberar y acoplarse de maneras insospechadas. Como heredero de esta perspectiva, Parikka nos invita a seguir las historias embrolladas de los medios digitales, donde la temporalidad geológica se mezcla con la obsolescencia programada y las lamentaciones de los explotados con el mudo lamento de la tierra.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor (1994): *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Altaya.
- ADORNO, Theodor y BENJAMIN, Walter (1998): *Correspondencia (1928-1940)*, Trotta, Madrid.
- ARAGON, Louis (2016): *El aldeano de París*, trad. Vanesa García Cazorla, Madrid, Errata naturae.
- BENJAMIN, Walter (1991): *Gesammelte Schriften. Band I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter (1991): *Gesammelte Schriften. Band II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter (1991): *Gesammelte Schriften. Band III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter (1991): *Gesammelte Schriften. Band V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- BENJAMIN, Walter (2007): *Obras. Libro I, vol. 1*, Madrid: Abada.
- BENJAMIN, Walter (2008): *Obras. Libro I, vol. 2*, Madrid: Abada.
- BENJAMIN, Walter (2007): *Obras. Libro II, vol. 1*, Madrid: Abada.
- BENJAMIN, Walter (2009): *Obras. Libro II, vol. 2*, Madrid: Abada.
- BENJAMIN, Walter (2016): *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- BUCK-MORSS, Susan (1995): *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, La barca de Medusa.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2009). “The climate of history: Four theses”, en *Critical Inquiry*, 35: 197-222.
- CRUTZEN, Paul y STOERMER, Eugene (2000), en “The ‘Anthropocene’”, *Global Change Newsletter*, 41, 17.
- DI PEGO, Anabella (2022): “Hacia una política de lo no-humano [Unmensch]: Walter Benjamin y Paul Scheerbarth”, en *Anthropology & Materialism*, URL: <http://journals.openedition.org/am/1685>;
DOI: <https://doi.org/10.4000/am.1685>.
- GALLIANO, Alejandro (2020): *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GARCÍA, Luis Ignacio (2021): “La política como experiencia cósmica: Benjamin en su planetario” en *Das Questões*, 8(2): 275-283.
- GOULD, Stephen (1992): *La flecha del tiempo: mitos y metáforas en el descubrimiento del tiempo geológico*, trad. Carlos Acero Sanz, Madrid, Alianza.
- GABRYS, Jennifer (2011): *Digital Rubbish: a natural history of electronics*, San Francisco, University of Michigan.
- HANSEN, Miriam (2019): *Cine y Experiencia Siegfried Kracauer*, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, Cuenco del plata, Buenos Aires.
- HANSEN, Beatrice (1998): *Walter Benjamin's other history: of stones animals, human beings, and angels*, Londres, University of California.
- HARAWAY, Donna (2021): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Buenos Aires, Consonni.
- LUKÁCS, György (2010): *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, Buenos Aires, Godot.
- MARX, Karl (2008): *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI.
- MITTELMEIER, Martin (2019): *Adorno en Nápoles. Cómo un paisaje se convierte en filosofía*, Barcelona: Paidós.
- MOORE, Jason (2020): *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- OYARZÚN, Pablo (2017): “Benjamin, Lichtenberg, la joroba y los añicos”, *Enraonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 58: 53-70.
- PARIKKA, Jussi (2021): *Una geología de los medios*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja negra.
- RANCIÈRE, Jacques (2014): *El reparto de lo sensible*, Buenos Aires, Prometeo.

- ROMÁN, Ernesto (2020): “Cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita: el problema del vínculo entre humanos, técnica y naturaleza en la obra de Benjamin a la luz de los debates actuales sobre la catástrofe ecológica”, *Cuadernos del Sur Filosofía*, (49): 47-64.
- ROMÁN, Ernesto (2023): “El gusto por la mugre [‘Der goût de la saleté’]: Infancia, ecología y liberación del trabajo a partir de un comentario de Benjamin a un poema de Brecht con motivos de Fourier” en *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, 8(1): 1-11.
- STEYERL, Hito (2018): *Arte duty free*, trad. Fernando Bruno, Buenos Aires, Caja negra
- STOPPANI, Antonio (1873): *Corso di geologia*, Milán, Bernardoni e Brigola.
- TRISCHLER, Helmuth (2017): “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?” en *Saberes y razones*, no. 54.
- WEIGEL, Sigrid (1999): *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Buenos Aires, Paidós.
- WOHLFARTH, Iving (2002): “Walter Benjamin and the idea of a technological eros, a tentative reading of *Zum Planetarium*”, en Geyer-Ryan, Helga (ed.), *Perception and experience in Modernity. International Walter Benjamin Congress 1997*, Amsterdam/Nueva York, Rodolpi, pp. 65-109.

ADORNO Y EL DESMORONAMIENTO DE LOS MATERIALES ESTÉTICOS. LENGUAJE, TERRITORIO, CUERPO Y NEOVANGUARDIAS

*Adorno and the Disintegration of Aesthetic Materials:
Language, Territory, Body and Neoavantgards*

MANUEL MOLINA*

mm88.molina@hotmail.com

Fecha de recepción: 01 de mayo de 2023

Fecha de aceptación: 21 de julio de 2023

RESUMEN

El presente trabajo pretende hacer una reinterpretación materialista del concepto de material estético desde el diagnóstico de su «desmoronamiento» en la *Teoría estética* de Th. W. Adorno. Para ello se reconstruyen primero algunos de los trabajos especializados en la estética adorniana, que permiten leer la transición del «material musical» de los textos tempranos a la construcción del concepto general de «material estético» en el Adorno tardío. Luego, se desarrolla la tesis adorniana del «desmoronamiento material estético» mediante cuatro mediaciones socio-históricas, que atraviesan la estética adorniana pero conducen más allá del arte y la filosofía hacia otras materialidades de los 60 que han sido leídas también en descomposición: la mediación lingüística, que apunta al estado histórico del idioma alemán filtrado por la anglización de occidente y la emergencia en Alemania del dialecto «*kanak sprak*»; la mediación territorial, que apunta a los procesos de reconstrucción de Frankfurt y la división del suelo alemán durante la Guerra Fría; la mediación corporal, que apunta a recuperar las huellas en el texto adorniano del trabajo físico colaborativo con Gretel Karpplus; y a modo de reflexión final abierta, la mediación de las neovanguardias, que apunta a la posición de Adorno contra el happening en el marco del conflicto estudiantil, y a la discusión con las teorías de la desmaterialización del arte, al giro hacia la recepción y las estéticas de la experiencia.

* Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

El carácter esquemático y abigarrado del presente artículo se explica por su intento de exponer el argumento general de una investigación más exhaustiva y extensa, desarrollada para mi tesis doctoral, con la guía y asistencia de la Dra. Prof. Juliane Rebentisch y del Dr. Esteban Alejandro Juárez. Pudo ser escrita en Fráncfort del Meno y con acceso al Archivo Adorno gracias a una beca del DAAD de Alemania y del MiNCyT de Argentina (2019-2020). Para consultar el manuscrito completo: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/17545>

Palabras clave: Adorno, materiales estéticos, lenguaje, territorio, cuerpo.

ABSTRACT

The present work aims to make a materialist reinterpretation of the concept of aesthetic material from the diagnosis of its disintegration in Th. W. Adorno's *Aesthetic Theory*. For this purpose, we first reconstruct some of the specialized works on Adornian aesthetics, which allow us to read the transition from the «musical material» of the early texts to the construction of the general concept of «aesthetic material» in the late Adorno. Then, the Adornian thesis of «aesthetic material disintegration» is developed by means of four socio-historical mediations, which cut across Adornian aesthetics but guide us beyond art and philosophy to other materialities of the 1960s that have also been read as decaying: the linguistic mediation that points to the historical state of the German language filtered by the Anglicization of the West and the emergence in Germany of the «*kanak sprach*» dialect; the territorial mediation that points to the processes of reconstruction of Frankfurt and the division of German soil during the Cold War; the bodily mediation that aims to recover the traces in the Adornian text of the collaborative physical work with Gretel Karplus; and as a final open reflection, the mediation of the neo-avantgardes, pointing to Adorno's position against the happening in the context of the student conflict, and the discussion with the theories of the dematerialization of art, the turn towards reception and the aesthetics of the experience.

Keywords: Adorno, aesthetics materials, language, territory, body.

1 INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda el concepto de material estético en el pensamiento tardío de Th. W. Adorno. El objeto de indagación se concentra en las formulaciones al respecto contenidas en el libro de edición póstuma *Teoría estética*. Pero resulta importante comprender la historicidad de estas formulaciones, en consecuencia, comenzamos con un rastreo del proceso de construcción por el que el “desmoronamiento de los materiales estéticos” llega a ser formulado, con especial atención a la década del 60 (2004: 199). Tanto las reconstrucciones del concepto de material por parte de especialistas como las reapropiaciones por parte de las estéticas postadornianas han sido consideradas como capas intertextuales productivas y a la vez como nuestro contexto de discusión. Sin embargo, aquí el propósito no es hacer una reconstrucción histórica de la idea, sino componer una reinterpretación del concepto de material, que permita *pensar con Adorno contra Adorno* o quizás mejor en un gesto expan-

sivo, con Adorno *más allá* de Adorno.¹ Para ello se descompone la unidad temática del material en las mediaciones históricas del lenguaje, el cuerpo, el territorio y hacia el final de las neovanguardias, todas ellas sedimentadas en el estado de “desmoronamiento de los materiales estéticos” (ibíd.). Metodológicamente la interpretación que aquí se quiere ensayar no pretende poner en un orden lineal y positivo la elaboración paratáctica y fragmentaria del concepto adorniano de material estético. En la medida en que el método adorniano de “la interpretación como imitación” del fenómeno artístico cristaliza en la composición de *Teoría estética*, ella guarda un comportamiento mimético con el arte: “lo esencialmente mimético espera un comportamiento mimético” (2004: 171). Retomando esta disposición adorniana hacia el material –el del arte y el de la propia filosofía– señala también Wellmer que la interpretación mimética “es algo más que una mera analogía (...), los textos de Adorno sobre estética tienen algo de obra de arte” (1993: 49). En la interpretación mimética colisionan el conocimiento conceptual y la figura singular de la cosa, a la que se rodea. Esto no debería conducir a estetizar la teoría, a pseudomorfosis, ni a un anti-intelectualismo, tampoco a una reducción del contenido filosófico a una obra de arte. Sino que tal comportamiento se orienta a analizar adornianamente la teoría de Adorno sobre el material, transitando su campo de tensiones materialistas con la crítica al idioma alemán en su estado sesentista; la división del territorio de Alemania y la reconstrucción de Frankfurt durante la Guerra Fría; la dimensión corporal del trabajo colaborativo con Gretel Karplus; y la influencia de las neovanguardias mediante la polémica con los *happenings* del movimiento estudiantil. Una *lectura en descomposición* se aproxima más bien a la línea de interpretación dialéctica abierta por Wellmer (1993), la que pretende poner en movimiento las capas de mediaciones del texto de Adorno.² La lectura en desintegración de *Teoría estética* permite continuar el desgarramiento del concepto de material, introducir mediaciones materialistas anacrónicas y trazar conexiones de elementos que ya estaban

¹ La expresión es de la filósofa argentina Silvia Schwarzböck (2008: 35), en una actualización desplazada del método adorniano de leer la dialéctica idealista *con Hegel contra Hegel*.

² Wellmer confía en un método argumentativo que haría eco de la crítica adorniana a la violenta manipulación que la filosofía ejerce sobre su material conceptual: “Habría que transformar esa referencia lineal, unidimensional, entre las categorías de verdad, apariencia y reconciliación en una constelación más compleja y por así decir multidimensional de categorías”.² En este punto el enfoque de Wellmer discute al de las lecturas anteriores de Jauß, Bürger y Bohrer, y pone en movimiento a buena parte de las recepciones posteriores, que se agotan en reconstrucciones historicistas, institucionales o meramente biográficas. La técnica wellmeriana de reactivar la fuerza de la *Teoría estética*, en la cual se entrelazan el diagnóstico posmarxista, la crítica a la razón moderna y la sensibilidad artística de Adorno, se desplegaría como espacialización de la escritura. Wellmer se propone leer el texto adorniano como a través de un cristal de aumento, o mejor un estereoscopio. La estereoscopia es una técnica óptica que permite construir la ilusión de profundidad en una imagen bidimensional, a través de la yuxtaposición o superposición de dos imágenes ligeramente diferentes para cada ojo. La lectura estereoscópica permitiría volver visible la profundidad de la escritura, produciendo una imagen espacial, que deje separar los estratos de significación, a simple vista amalgamados.

ahí, en lo que se le presentó en su mundo, pero que no fueron puestos en constelación por el propio Adorno. Esta estrategia interpretativa no es menos precisa, sino que es immanente a las curvas del texto y a la vez sensible a las urgencias del presente. Como Adorno formuló en “Desviaciones de Valéry” la interpretación crítica contiene momentos de imitación y momentos de desviación [*Abweichungen*] del texto (2003b: 190); o siguiendo a “Skoteinos o cómo habría que leerlo” momentos de inmersión y momentos de desplazamiento (2012: 324). Esta contradicción metodológica entre mimesis y desviación da en el centro del asunto, porque no consiste en la producción de identidad, en la duplicación del material, sino que la imitación es la construcción de una diferencia histórica. Adorno mismo practicó esta estrategia no sólo en el análisis de la materialidad de las obras de arte, sino que también en sus lecturas filosóficas de Kant, Hegel, Marx, Freud y Benjamin (Buck-Morss, 2011: 48). Haciendo mimesis del Kant sin sujeto trascendental, del Hegel sin síntesis o del Marx sin proletariado, el propio procedimiento adorniano permite releer en Adorno la teoría del material descentrada de la música. El problema específico de la cosa que aquí queremos rodear, el concepto de material estético, es que éste ya en tiempos de Adorno se ha vuelto altamente inespecífico, porque *cualquier cosa* devino susceptible de ser material para el arte. Y esto sucede modélicamente en las artes visuales desde las neovanguardias. A su vez mediante el material se encogen, sedimentan e ingresan monadológicamente en el círculo del arte (es decir «sin ventanas») tensiones históricas del todo social. Con ello, el “desmoronamiento del material estético” apunta a problemas del arte más allá del arte, que exigen ser interpretados pendulando entre los problemas estéticos específicos y las tensiones del contexto socio-histórico, entre la producción artística y las categorías estéticas, y entre las determinaciones históricas y las exigencias de nuestro presente.

2 DEL MATERIAL MUSICAL AL MATERIAL ESTÉTICO

Sobre el concepto de material en la estética de Adorno hay ya disponibles numerosas reconstrucciones entre comentaristas y especialistas. En virtud de estos valiosos aportes es posible diferenciar tres momentos del concepto de material dentro de la propia biografía intelectual de Adorno.³ (1) Las formulaciones más tempranas se encuentran en los textos de crítica musical de las décadas del 20 y 30, en los cuales un joven Adorno ensaya análisis

³ Una periodización análoga no sólo del concepto de material estético sino de la estética de Th. W. Adorno se encuentra en el trabajo aún no traducido al español de Christine Eichel (1993) *Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos*. Allí la autora rastrea y agrupa las reflexiones del “Adorno tardío” sobre los entrelazamientos entre los materiales de las distintas artes particulares durante la década del 60. La misma periodización temprano/intermedio/tardío se expande para la vida y obra en función del lugar de residencia del filósofo en el trabajo editado por Wolfram Schütte (2003) *Adorno in Frankfurt*, distinguiendo “el primer tiempo en Fráncfort, el exilio y el segundo tiempo en Fráncfort”.

de distintas piezas del atonalismo libre y del primer dodecafonismo provenientes de la segunda Escuela de Viena, especialmente de los compositores Alban Berg, Anton Webern, Kurt Weill y Arnold Schönberg.⁴ Los trabajos de Max Padišon (1993), Carl Dahlhaus (2007) y Markus Zagorski (2009) exponen cómo ya desde entonces el concepto adorniano de material musical poseía aspectos estéticos, histórico-filosóficos y sociológicos, que van a ser profundizados en los textos subsiguientes.⁵ Un primer aspecto, es la sintonización del concepto de material con el estado más actual de los desarrollos en el terreno de la composición musical. Como da cuenta el texto “Sobre el dodecafonismo” de 1929, progresivamente va cobrando centralidad el trabajo de Schönberg, cuya transición hacia el método dodecafónico es interpretado ya por Adorno como una exigencia de la constitución presente del material musical en estado de “desintegración” (2011a: 379). Segundo, este “estado desintegrado” del sistema tonal pone de relieve la socio-historicidad del material musical, en tanto está “preformado” por las relaciones sociales de producción, posee una tendencia histórica de desarrollo y un estado histórico presente.⁶ La desintegración dialéctica de la tonalidad (el corazón de la música moderna) es irreversible, es una exigencia del material, porque forma parte de un proceso histórico general de desintegración del mundo burgués. Y tercero, al estar preformado y subterráneamente conectado con el despliegue histórico del espíritu y mediado por el todo social, esta concepción del material invierte las concepciones aristotélicas, fisicalistas y psicologicistas del material que lo restringen a una sustancia amorfa, naturaleza bruta o mera impresión a la cual la técnica viene a otorgarle una forma definida. Con ello se aproxima a la tesis marxista de que el material de trabajo siempre “está filtrado por un trabajo anterior” (Marx, 1999: 13). Siguiendo este argumento materialista, advierte Adorno que el dodecafonismo “recibe su material en dialéctica histórica” (Adorno, 2011a: 380). Esta dialéctica histórica implica tanto la esclavitud y obediencia a la necesidad histórica que presenta el material al sujeto, como la libertad y espontaneidad del compositor para configurar la respuesta “como una libre consumación de lo históricamente necesario” (ibid.: 382). (2) Una formulación intermedia del concepto de material corresponde al periodo del exilio en Estados Unidos entre 1938 y 1949, donde se produce una expansión de los «análisis materiales» –como el propio Adorno les llamaba a

⁴ Para ampliar sobre este momento temprano del concepto adorniano de material musical Cf. Molina (2017: 118).

⁵ Señala una nota de un reciente texto de Marcus Zagorski sobre el concepto de material, que en el capítulo sobre la teoría del material en Adorno del influyente trabajo de Padišon, se expone “(...) la influencia del *Tratado de armonía* de Schönberg y del *Espíritu de la utopía* de Ernst Bloch, de los cuales ambos (incluso Bloch estaba seguramente repitiendo) conciben la usabilidad del material compositivo como algo históricamente determinado” (Cf. Nota 12 en Zagorski, 2009).

⁶ Concretamente sobre estas primeras apariciones del término material en la estética adorniana señala Zagorski que “(...) el término adquiere un perfil explícitamente histórico en su artículo «Sobre la *Ópera de tres centavos*» de Kurt Weill de 1928, en la cual la crítica destaca los aspectos regresivos de una música que no “despliega ninguna consecuencia del estado actual del material musical” (Zagorski, 2009: 2).

sus textos de crítica de arte— más allá de los límites de la musicología. Los textos de crítica inmanente involucran ahora la reformulación del estado histórico del material tensionado entre los desarrollos vanguardistas de la música culta y la fetichización musical por la industrialización de la cultura en ascenso, que Adorno vio por primera vez en Nueva York y luego en Los Ángeles. Por el lado avanzado, el tratamiento más extenso del concepto de material musical tiene lugar en la influyente *Filosofía de la nueva música* (Adorno, 2003a). Mediante un análisis del cuerpo de obras de los extremos de la música nueva, el progresista Schönberg y el conservador Stravinsky, se refuerza el carácter histórico del material, en tanto se introduce la idea de las “leyes de movimiento del material musical”, en cuyos átomos ha sedimentado subterráneamente el espíritu: “Cada acorde lleva en sí el todo [social] y hasta toda la historia” (ibid.: 41).⁷ Esta sedimentación hace del material musical una fuerza mayoritaria respecto de la voluntad del sujeto, y le impone cada vez de acuerdo a su legalidad inmanente exigencias, libertades y coacciones técnicas al compositor. El dodecafonismo, la técnica más progresiva, hace avanzar a la música mediante un proceso de elaboración de todos los momentos musicales que Adorno describe como “liberación del material” (ibid.: 106). Por el lado regresivo, en el ensayo “Acerca del carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha” (2009a: 9) el material musical es medido especialmente en el jazz como sometimiento a la técnica radial, que mecaniza el sonido, aísla el contexto de escucha y estandariza la reproducción con fines comerciales, en simultáneo a un proceso de acostumbramiento subjetivo de escala masiva a la repetición del mundo administrado.⁸ Pero es en *Dialéctica de la ilustración* donde se amplía el análisis de la fetichización del material más allá de la música, hacia la televisión, el cómic y el cine; técnicas en las que la manipulación violenta del material se orienta a la función ideológica del entretenimiento. El material de la industria cultural “es una especie de mercancía, prepa-

⁷ En la transición del atonalismo libre del primer Schönberg del *Pierrot* de 1912, al dodecafonismo serial o integral del Schönberg tardío, Adorno interpreta una transición hacia la maximización de la racionalidad en la técnica y la falta de libertad. Ahora bien, las leyes de movimiento del material musical se corresponden con las leyes del movimiento del todo social, aunque no se trata de una conexión inmediata, sino de una correspondencia monadológica o subterránea: hay que interpretarlas. Para Adorno, el espíritu de la humanidad y sus condiciones de trabajo están sedimentadas en los materiales, a través de una alienación y objetivación de la subjetividad, que se desgaja y se exterioriza. Varios años más tarde, en su artículo “Malentendidos”, Adorno va a aclarar que ha “(...) aplicado implícitamente a la música un concepto de «espíritu objetivo» que se impone por encima de las cabezas de los artistas individuales y también por encima de los méritos de las obras individuales. Hoy día este concepto es tan ajeno a la consciencia pública como evidente a mi propia experiencia” (“Apéndice” de *Filosofía de la nueva música*: 195).

⁸ El propio Adorno aclara que este texto sobre la fetichización de la música es a la vez una respuesta al trabajo de Benjamin “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica” y producto de sus investigaciones sobre la radio en el marco del *Princeton Radio Research Project* de la Rockefeller Foundation, dirigido por Paul Lazarsfeld, donde Max Horkheimer le había gestionado un puesto como director de música. Para ampliar sobre este punto: Cf. Adorno, 2009a: 9, 15; Adorno, 2009b: 625; Wiggerhaus, 2010: 307; Klein, 2011: 262; Maiso, 2009b.

rada, registrada, asimilada a la producción industrial, comprable y fungible” (ibid.: 172).⁹ En este periodo la concepción histórico-filosófica del material es puesta en constelación por primera vez con una ambiciosa filosofía de la historia de Occidente, bajo la que la modernidad es leída como recaída en lo arcaico, y con una teoría materialista del todo social, en los términos de una sociedad antagónica administrada por el capitalismo más avanzado. (3) Ya en el último Adorno, de retorno a Frankfurt tras quince años de exilio, el material musical atravesó una segunda expansión mediante análisis inmanentes de piezas de la literatura, el cine, la pintura, la arquitectura y el teatro.¹⁰ En este período Adorno comenzó progresivamente a mediar mutuamente los extremos del estado del material, abriendo la tensión bipolar de arte avanzado e industria cultural; sobre todo tras las polémicas con los jóvenes compositores en Darmstadt a propósito del progreso del material y el envejecimiento de la nueva música (Juárez, 2013). Aunque también destacan la consideración del “vanguardismo de lo tardío” en la tradición musical alemana (Juárez, 2014a) y los debates con Alexander Kluge acerca del sentido del cine en el marco del Nuevo Cine Alemán (Roldán, 2016). Por último, el concepto de material alcanzó una formulación propiamente teórico-filosófica, porque progresivamente dejó de estar tratado en el marco de críticas de obras particulares. Como concepto estético de validez general el material fue ensayado en los numerosos seminarios de estética entre mediados de los 50 y fines de los 60, y elaborado como categoría con una aspiración universal en *Teoría estética* (1970). Este proceso de trabajo se trata de una estética montada “desde abajo” (Klein, 2014: 94), es decir habiendo ensayado análisis inmanente de obras concretas durante más de 30 años y luego emprendido la composición de una teoría general de la obra de arte moderna en el instante de su caída. Pero no se trata de pura abstracción sino de un montaje fragmentario de

⁹ *Dialéctica de la ilustración* fue concebida de manera conjunta con *Filosofía de la nueva música*, es decir que un trabajo sobre “lógica dialéctica” que critica el despliegue histórico de la dialéctica de la racionalización encuentra un complemento en una estética crítica sobre la música, donde “la escucha del material” se vuelve el procedimiento mimético capaz de entorpecer y expresar el dominio civilizatorio de la naturaleza.

¹⁰ Cf. *Notas sobre literatura, Crítica de la cultura y sociedad I y II* allí donde dan cuenta de esta expansión de los “análisis materiales” a las demás artes. Sin embargo, los escritos musicales dan cuenta que la música siguió ocupando el centro de interés estético de Adorno. El filósofo elabora sus críticas al movimiento serialista posterior a Schönberg en la conferencia radial de 1954 titulada “El envejecimiento de la nueva música” (Adorno: 2009a: 143) cuya exposición causó un profundo impacto y enardecimiento de los jóvenes compositores. Allí denuncia la maximización de la racionalización del material en el serialismo, el fetichismo del material y el consecuente entumecimiento de las tensiones dialécticas entre tonalidad y atonalidad que habían sido típicas del dodecafonismo especialmente de Schönberg, pero también de Alban Berg y Anton von Webern (Juárez, 2013 y 2014a). Pero también la crítica del material musical se retroproyectó hacia la tradición en las *Monografías musicales* (2008b), elaborando motivos contemporáneos como la fantasmagoría en Wagner o el coeficiente progresivo de disonancia en Mahler.

lo general. El concepto de «material estético»¹¹ válido para todo el arte registra intervenciones y aportes provenientes de las materialidades históricas de las artes particulares: como la procesualidad inherente a todo el arte es un rasgo propio de la música en tanto arte del tiempo, el nivel de la construcción una fuga arquitectónica, el signo de la *écriture* una mediación literaria o la figura de *imago* es específica de la pintura de representación en tanto copia visual.¹² Así en *Teoría estética* el concepto de material estético se constituye en la intersección de las artes, pero también de una constelación socio-histórica compleja desarrollada en tres pasajes. Primero, se diagnostica el estado actual del material en el apartado “Situación” mediante la constelación con la desartefización del arte por la industria cultural y el desmoronamiento de los materiales estéticos nobles de la modernidad (ibid.: 28-29). Segundo, el concepto de material aparece en el apartado “Coherencia y sentido” situado en la tensión con la crisis tardomodernista de la forma, el contenido, la intención y el sentido (ibid.: 199-210). Tercero y último, el material es desplegado en el apartado “Lo general y lo particular” por la compleja dialéctica de la historia, el progreso y la técnica (ibid.: 275-286). Cada uno de estos pasajes reconfigura tres rasgos transversales del concepto de material: (i) la situación “en desmoronamiento de los materiales estéticos” conduce al carácter social del arte autónomo, cuyas condiciones sociales de producción se encuentran disputadas por la industria cultural. (ii) La crisis del sentido del arte, en parte

¹¹ Como «material estético» no aparece formulado en los pasajes centrales, donde Adorno sólo se refiere al concepto de “material” a secas; sino tan sólo una vez, tras haber definido al material, en el pasaje acerca de la “Crisis del sentido”: “la emancipación de las obras de arte respecto de su sentido tiene sentido estéticamente en cuanto se realiza en el material estético” (Adorno, 2004a: 207). Como «material artístico», en alemán «*künstlerische Material*», aparece formulado también una sola vez en la “Introducción inicial”, que de acuerdo a las intenciones de Adorno quedaría descartada: “El *common sense*, que tiende a equiparar el espíritu de las obras de arte con lo que sus autores le infiltraron de espíritu, no tarda en descubrir que las obras de arte están constituidas en parte por la resistencia del material artístico, por los propios postulados de este, por los modelos y procedimientos presentes históricamente” (Adorno, 2004a: 458). Aunque es altamente relevante para esta investigación, resulta empero difícil de precisar si Adorno se refería a lo mismo con las expresiones material artístico y material estético. A juzgar por estas escasas apariciones, el material artístico apunta a la configuración inmanente de las obras. Dos argumentos soportan empero nuestra inclinación por el uso de material estético. Primero, formulado como «material estético», en alemán «*ästhetische Material*», tiene la potencia de contener dialécticamente a todos los otros materiales de las artes particulares, mediante el concepto superior de arte, es decir mediado ya por la reflexión filosófica del arte, cuyo campo de mediaciones apuntan tanto al estado de la producción artística como a las categorías teóricas. Segundo, si consideramos el proyecto de Adorno para su teoría materialista del arte, coagulado en el título *Teoría estética*, el material ingresa en el conflicto irresoluble entre una *estética* concentrada en la obra de arte en estado de desintegración y una teoría crítica posmarxista de la sociedad y de la historia.

¹² “Su carácter inmanente de acto les confiere algo momentáneo, repentino, aunque estén realizadas en sus materiales como algo duradero. El sentimiento de ser asaltado que causa toda obra de arte significativa registra esto. A él le deben todas las obras de arte, igual que lo bello natural, su semejanza con la música, como hace tiempo captó el nombre *musa*. A la contemplación paciente, las obras de arte se le ponen en movimiento” (Adorno, 2004a [2]:120).

producido por “el creciente sentimiento de contingencia” (ibíd.: 201) en tanto cualquier material ordinario extra-artístico puede llegar a constituirse en obra de arte, constituye el sentido de los experimentos artísticos de los 60. El desmoronamiento de los materiales que impacta en el sentido del arte conduce al carácter cognitivo o contenido de verdad propio de las obras que va sin embargo más allá de las obras, porque se trata de una verdad socio-histórica. La crisis del sentido del arte también afecta a la estética, en la medida en que no sólo ha dejado de ser obvio lo que puede devenir material, sino que también “las categorías han perdido su obviedad apriorica” (Adorno, 2004: 28). Adorno insiste allí en que la crisis del sentido configura una “incomprensibilidad constitutiva” en las obras, más puede ser interpretada mediante el análisis inmanente de su materialidad¹³. (iii) Y la dialéctica histórica particular del progreso en el dominio técnico del material se entrelaza con la progresiva tendencia histórica general de dominio de la naturaleza. Esto significa que, mediante la técnica, el arte autónomo es a la vez social, porque mediante el desarrollo técnico el arte participa de las fuerzas productivas que extraen, elaboran y ponen a circular al material.

Las reconstrucciones razonadas del material –tanto musical como estético– son altamente productivas para rastrear y comprender los momentos del concepto, y sus complejas articulaciones con las demás categorías estéticas, con la teoría crítica de la sociedad capitalista y con la filosofía de la historia de la modernidad en la filosofía de Th. W. Adorno. Pero en *Teoría estética* el diagnóstico del “desmoronamiento de los materiales estéticos” forma parte del esfuerzo de formular una teoría general de la obra de arte moderna en el momento de su caída, cuya potencia teórica todavía puede aprovecharse para avanzar más allá de la estética hacia otras dimensiones sociales y más allá de los 60 para abordar la transición hacia la contemporaneidad.

3 EL DESMORONAMIENTO DE LOS MATERIALES ESTÉTICOS

Partiendo de este marco de discusión en el que las reconstrucciones del material lo restringen al momento musical y la dialéctica del progreso, surge la pregunta: ¿Cómo reinterpretar el concepto de material estético en la filosofía de Th. W. Adorno desde sus mediaciones socio-históricas? Tanto en las reconstrucciones comentadas como en las reapropiaciones filosóficas no se enfatiza el estado de crisis, expansión, entrelazamiento, descualifica-

¹³ En el pasaje “Crisis del sentido” de *Teoría estética* se considera a Beckett: “la obra de Beckett está dominada por una carencia de sentido que ha llegado a ser” (Adorno, 2004a: 207). Adorno desarrolla el análisis material de Beckett en el texto “Intento de comprender *Fin de partida*” (Adorno, 2003b: 270), donde se choca una y otra vez con esta “incomprensibilidad constitutiva” en la micrología del texto, como por ejemplo los absurdos nombres de los personajes Hamm, Clov, Nell y Nagg. Y sin embargo es interpretada como expresión de la crisis del sentido no sólo de la obra de arte moderna, sino que también de la Europa de posguerra, después de la destrucción y amenazada otra vez por la destrucción total en el marco de las amenazas nucleares durante la Guerra Fría.

ción, desmoronamiento, pérdida de la evidencia, pérdida del dominio y caída de los materiales estéticos con que aparece formulado aquí y allá en *Teoría estética*. Desplazar el foco hacia la zona rota del material estético abre un campo de lectura abductiva, que facilita trazar conexiones con mediaciones artísticas, sociales e históricas menos exploradas hasta ahora. En el breve pasaje donde Adorno define al material en su estado histórico en “desmoronamiento” se vuelve justo contra la posibilidad de definir sus límites: “material es aquello con lo que los artistas juegan: las palabras, los colores y los sonidos que se les ofrecen, hasta llegar a conexiones de todo tipo y a procedimientos desarrollados para el todo: por tanto, también las formas pueden ser material, todo lo que se presenta a los artistas y sobre lo que ellos tienen que decidir” (Adorno, 2004: 199). Allí Adorno abre la dialéctica histórica del material estético a un doble frente, porque por un lado asume la herencia moderna del material, tradición según la cual el arte autónomo se organiza en las artes particulares de acuerdo a la especificidad de sus materiales, *las palabras* para la literatura, *los colores* para la pintura y *los sonidos* para la música; y por otro lado, apunta hacia la tendencia de inespecificidad contemporánea del material, según la cual *todo aquello que se presente a los artistas* puede llegar a ser material para la producción artística.¹⁴ Tal definición dialéctica del material estético abre la especificidad modernista de este concepto a la pérdida neovanguardista de su especificidad. La producción artística llenó de agujeros la esfera de los materiales nobles, hasta situar el material del arte en una ambigüedad productiva con lo material social. Sin embargo, la inespecificidad del material no es igual al «*anything goes*» o «todo es arte» del contemporaneísmo neoliberal.¹⁵ Adorno reformuló críticamente esta tendencia al nominalismo, al relativismo y a la mera contingencia como “desmoronamiento de los materiales estéticos” (2011a: 32), que encuentra sus límites en las determinaciones históricas. Adorno invirtió la ecuación e interpretó la supuesta ausencia de límites como el límite histórico del material que le impusieron las vanguardias. Los últimos avances en el dominio técnico del material desarrollados por los movimientos de neovanguardia del norte global con los que tuvo contacto Adorno, se realizaron paradójicamente mediante “pérdidas en el dominio del material” (ibíd.: 280) y una profunda “ampliación

¹⁴ Adorno desarrolla mejor la clasificación del arte en las artes particulares según sus materiales en los artículos “El arte y las artes” (Adorno, 2008a: 379) y “Algunas relaciones entre música y pintura” (Adorno, 2011: 146). Allí el estado histórico del material aparece diagnosticado bajo una crisis causada por los fenómenos provenientes de la producción artística vanguardista, tales como los préstamos entre las disciplinas, las convergencias de los materiales y los entrelazamientos. Entre las vanguardias heroicas de la primera mitad de siglo XX y la década del 60 estos procesos fueron socavando progresivamente las fronteras entre los materiales particulares de cada una de las artes, y entre el arte autónomo y la cultura industrializada, y entre las obras de arte y los demás materiales de la realidad extra-estética.

¹⁵ Sobre el concepto de “contemporaneísmo” el crítico argentino Francisco Alí-Brouchoud (2012) pretendió discutir la ampliación de los materiales disponibles en el arte contemporáneo, leyéndola como una restricción a un estilo internacional (de ahí el sufijo -ismo) cuya ley de movimiento viene dada por las fuerzas del mercado artístico-cultural.

de los materiales disponibles” (ibíd.: 200). Más lo paradójico del desmoronamiento es que no se trata de una destrucción lineal del material, sino que converge dialécticamente con su desarrollo. La dialéctica desmoronamiento/desarrollo se expone en otro pasaje: “las obras se han vuelto transparentes y se endurecen, envejecen, enmudecen. Al final, su despliegue es lo mismo que su desmoronamiento” (Adorno, 2004: 239). En un intento de volver a interpretar el concepto de material estético desde el punto de vista de su desmoronamiento, considerar los momentos más radicales de su expansión y pérdidas en su dominio no conduce a diagnosticar su muerte, tampoco a la anarquía del «todo es arte», sino por lo contrario a elaborar estos motivos neovanguardistas como parte del *despliegue del material*. Con ello *Teoría estética*, la última filosofía del arte moderno puede ser releída ahora como la primera teoría del arte contemporáneo. A continuación, se propone una constelación de mediaciones históricas del “desmoronamiento de los materiales estéticos”, que apuntan a la inmanencia de la estética, pero también a motivos que van más allá de la teoría crítica adorniana y del arte del período: el lenguaje, el territorio, el cuerpo y las neovanguardias.

3.1 Mediaciones lingüísticas del desmoronamiento de los materiales estéticos

En *Teoría estética* la tesis del “desmoronamiento de los materiales estéticos” se introduce por la “pérdida de la obviedad” de las categorías estéticas: “Con las categorías, también los materiales han perdido su obviedad apriorica” (Adorno, 2004: 28). La pérdida de la obviedad de las categorías estéticas es desarrollada en el famoso inicio del libro “ha llegado a ser obvio que ya no es obvio nada que tenga que ver con el arte” (ibíd.: 9). La causa de este proceso está situada en el ataque contra el concepto superior de arte autónomo por los revolucionarios movimientos artísticos de 1910, que emprendieron la revuelta volviéndose contra el acotado repertorio de materiales nobles. Este argumento general es precisado mediante el caso particular de la descomposición del lenguaje en la poesía en la *Carta de Lord Chandoss* de Hofmannsthal, pasando por Kafka, George, Wilde y la expansión radical en la elección de las palabras en la obra de Beckett. La crítica al material lingüístico heredado en la literatura habilita a desplazar la mediación lingüística hacia el interior de la propia reflexión estética. Tan sólo la estética, la reflexión filosófica sobre el arte, es capaz de introducir un movimiento dialéctico que nos conduzca desde los problemas de las obras hacia la propia materialidad lingüística de las categorías de la estética. Adorno llamó la atención sobre la necesidad de autoinflexión de la estética sobre su material lingüístico. Si con las vanguardias el arte alcanzó el estadio de la autoconsciencia de su material histórico, entonces “sólo en el proceso de su autoconsciencia crítica la estética sería capaz de alcanzar de nuevo al arte” (ibíd.: 452).¹⁶ Discutiendo con la teoría psicoanalítica del arte

¹⁶ Esta autoconsciencia del material no conduce directamente a reducir a *Teoría estética* a la categoría de obra de arte, sino que ayuda a reflexionar sobre el campo de tensiones entre los materiales de las artes y otros materiales elaborados espiritualmente en otros sectores del trabajo humano. Este

señala que en las interpretaciones subjetivistas y contenidistas de las obras falta considerar que “el idioma y el material tienen un peso propio” (ibid.: 19). Para una relectura de *Teoría estética* en español analizar la materialidad lingüística de la reflexión exige comenzar por la mediación más explícita, que es la idiomática. Precisamente los pasajes sobre la disolución de los materiales del arte y de las categorías estéticas exponen la alta opacidad del texto adorniano: las traducciones hechas divergen entre sí. El propio concepto de material ofrece el cristal que muestra sus matices idiomáticos: «*Zerfall der Materialien*» ha sido traducido al español como “desintegración de los materiales” (Riaza para Taurus, 1971), “descomposición de los materiales” (Navarro Pérez para Akal, 2004) y “desmoronamiento de los materiales” (Cabot para publicación digital, 2011b).¹⁷ El término «desintegración» podría leerse en “convergencia dialéctica” con los procedimientos de las vanguardias heroicas de primera mitad del siglo XX que se volvieron contra la estructura *integral* de la obra de arte orgánica (Junker, 1977). Mientras que los términos «descomposición» y «desmoronamiento» pueden interpretarse como un anacronismo productivo desde los 2000 que enfatizan respectivamente el significado de lo *descompuesto* (como un medio roto que ya no funciona, pero también materia podrida que resulta fértil para nuevos desarrollos) y lo *desmoronado* (como la diseminación de una sustancia por la erosión de una fuerza externa) en el arte contemporáneo. Aunque también jugar con el intraducible término en alemán «*Zerfall*» aloja una potencia para pensar la mediación lingüística del desmoronamiento del material. «*Zerfall*» guarda la memoria de un desarrollo teórico que conecta la estética materialista con el proyecto adorniano de una dialéctica sin síntesis, a partir de la lectura de Hegel, que Adorno describe en *Dialéctica negativa*: “La idea de una lógica de la descomposición [*Zerfall*] es la más antigua de las concepciones filosóficas: se encuentra ya en los años estudiantiles” (2005: 387).¹⁸ El mismo Adorno fue desde los años del exilio un defensor de incorporar términos provenientes de otros idiomas sin traducirlos: esto explica en parte

es el momento marxista del concepto de material, que tiene validez general: cada porción del material disponible para el trabajo humano está filtrado por las condiciones sociales de producción.

¹⁷ Contrario a decantar por cierta filología con un propósito autenticador, que busca discernir qué traducción es más correcta en función a la *adecuatio* a las intenciones del Adorno-autor, resulta más productivo interpretar la divergencia en las traducciones al español como un signo de la historicidad, plurivocidad y desintegración del texto original. Sólo dentro de la edición de la obra completa de Adorno por Akal hay divergencias en las traducciones al español de los mismos términos en alemán. Para un análisis detallado de la opacidad de las traducciones puede consultarse el exhaustivo trabajo de Jordi Maiso “Adorno en castellano. Una bibliografía comentada” (2009a).

¹⁸ La lógica de la desintegración en Adorno ocupa una posición transversal que atraviesa y excede a los materiales estéticos, porque conduce a la filosofía de la historia inspirada en «la furia del desaparecer» de Hegel y en «la eterna transitoriedad» de Benjamin. En tanto ley del movimiento histórico *Zerfall* se despliega en ambos extremos de la dialéctica de sujeto-objeto, como desintegración de la experiencia y como desintegración de la sociedad burguesa. Como fragmentación del todo social burgués, *Zerfall* también tiene una acepción sociológica, que muestra que la desintegración, contrario a ser el final, es la realización de los principios capitalistas de la sociedad burguesa (Cf. Lüdke, 1981).

porque *Teoría estética* posee tantas expresiones extranjeras reservadas para categorías centrales como el anglicismo *shock*, el latinismo *aparition* o el francofonismo *refus* del material (ibíd.: 200). En el texto “Extranjerismos” los vocablos del griego, el latín, el inglés y el francés son analizados como un “material explosivo” contra la unidad del *Hochdeutsch*, porque interrumpen el *continuum* lingüístico e impiden que se cierre el sentido de una lengua cuya más reciente administración en la Alemania fascista intentó convertirlo en identidad germanizante, nacionalista y burguesa (Adorno, 2003b: 209-211). De allí que la crítica a la “jerga de la autenticidad” en el círculo de intelectuales heideggerianos se concentra en el aislamiento y repetición de términos cuya etimología es germánica y no latina.¹⁹ Para Adorno la autoconsciencia del lenguaje como material para su trabajo filosófico implicaba comprender las leyes del movimiento y el estado histórico del idioma alemán. Según el diagnóstico adorniano, el alemán –frente al uso del inglés por la *administrative research*– constituía una lengua noble para la composición de categorías y el desarrollo de reflexiones especulativas,²⁰ pero a la vez cargada de tensiones históricas (ibíd.). *Teoría estética* compuesta en pleno proceso de desnazificación de Alemania –del cual Adorno tomó parte activa en numerosos debates públicos– se comporta respecto del material lingüístico minando al idioma alemán de extranjerismos. Volverse contra la unidad idiomática del texto puede ser interpretado como un modo de hacer mimesis del estado del material estético, en *Zerfall* [desintegración/descomposición/desmoronamiento]. Adorno era consciente que el “lenguaje comunicador” con el que trabaja la teoría no es idéntico ni al lenguaje poético ni al carácter lingüístico que media a todas las artes (ibíd.:154). Y sin embargo Adorno también era consciente de que el idioma alemán compartía con el material estético el estado histórico de desmoronamiento.

Además de la tensión intrafilosófica con la jerga de la autenticidad, en la década del 60 otras dos tensiones socio-históricas permiten componer el estado del *Hochdeutsch*. Primero, el proceso de anglización global que se desató en el periodo de posguerra. Al respecto Adorno advertía ya desde el exilio que con el inglés estadounidense avanzaba la internacionalización del pensamiento positivista y la lógica escrituraria del *paper* (2009b: 621). Du-

¹⁹ La crítica de Adorno contra Heidegger y sus seguidores tuvo lugar en la arena del material lingüístico alemán, en la selección de las palabras y su modo de ponerlas en relación: “En Alemania se habla, mejor aún, se escribe una jerga de la autenticidad, marca distintiva de selección socializada, noble y reminiscente de la patria chica a un tiempo; un sublenguaje como supralenguaje (...) Al introducir en la obra la autenticidad por antonomasia, desde un punto de vista ontológico-existencial, como palabra clave específicamente filosófica, Heidegger vertió enérgicamente en la filosofía aquello que los auténticos ansían menos teóricamente y con ello conquistó a todos los que vagamente se reclaman de ella” (2005: 396).

²⁰ Señala Adorno en “Sobre la pregunta: ¿qué es alemán?”: “La lengua alemana ha desarrollado una afinidad electiva con la filosofía, y en concreto con su momento especulativo (...) históricamente la lengua alemana se ha vuelto capaz de expresar algo en los fenómenos que no se agota en su mero ser-así (...) El alemán no es simplemente la significación de significados fijados, sino que ha tomado de la fuerza de expresión más de lo que percibe en las lenguas occidentales” (2009b: 622).

rante el exilio algunos ensayos del filósofo alemán habían sido rechazados por los comités editoriales de las revistas norteamericanas por estar “*badly organized*” (Adorno, 2009b: 636). A diferencia de otras políticas proteccionistas de la identidad del idioma nacional como las de Francia e Italia, Alemania se mantuvo permeable a la progresiva incorporación de términos anglosajones, pero también de la enseñanza escolar del inglés. Desde la década del 50, no sólo por el regreso de todos los exiliados del nazismo que como Adorno residieron en los Estados Unidos, sino también por el aterrizaje de inversores y empresas en la Alemania occidental en el período de posguerra luego del Plan Marshall, el alemán comenzó un proceso de anglización (Cf. Fulbrook, 1995). Del inglés estándar no sólo penetraron al material lexicológico germánico una enorme cantidad de términos importados y neologismos híbridos, sino también tuvo lugar un cambio en las estructuras gramaticales. El impacto de la anglización en el alto-alemán a partir de los 50 fue descripta más recientemente mediante tres modulaciones de la destrucción [*Zerstörung*]: los procesos de simplificación [*Vereinfachung*] de las estructuras gramaticales, el acortamiento [*Verkürzung*] de las oraciones y la bastardización [*Vergrößerung*] de las palabras (Cf. Deutscher, 2008: 89-133).²¹ Segundo, el proceso de hibridación del alto alemán con el turco en el dialecto no-oficial del *kanak sprach*. Se trata de la emergencia de un dialecto que se desató a partir de la ola masiva de inmigración turca gestionada por el Estado alemán para llevar adelante las tareas de reconstrucción a partir del período de posguerra (ibid.: 329). Quizás por tratarse de un fenómeno demasiado temprano en los 60, Adorno no alcanzó a registrar la evolución de este dialecto, que se hizo masivo en ciudades como Frankfurt recién en los 70 con la segunda generación de turcos-alemanes. *Kanak sprach*, como es nombrado por sus propios hablantes y así descripto en la crónica homónima de Feridun Zaimoglu (2011), permite hacer una interpretación socio-histórica *a contrapelo* del desmoronamiento del material lingüístico alemán: expone que el lenguaje no sólo comete una violencia indistinguible contra la vida del objeto, sino además que todo idioma oficial es un proyecto político de unificación nacionalista. Zaimoglu (2011: 15-21) reconstruye las intervenciones de *kanak sprach* en el material idiomático alemán que van desde simplificar los casos gramaticales, unificar los géneros en el femenino *die*, suprimir el uso de las mayúsculas para jerarquizar sustantivos e infinidad de neologismos híbridos entre el inglés y el turco. Además, su uso experimental en la improvisación en el *freestyle* y el rap callejeros lo convierte en una intervención en el material musical. Frente al “refinado”, intelectual y oficial *Hochdeutsch*, el carácter híbrido, desjerarquizado y tosco de *kanak sprach* le imprime un parentesco con el *kitsch*. En “Paralipomena”, los fragmentos omitidos de *Teoría estética*, Adorno dejó abierta la posibilidad para pensar que los desarrollos ulteriores del material pasen por el retorno de lo que quiso

²¹ Resulta sugerente que estos tres procesos de destrucción de la complejidad, la longitud y la nobleza del alto-alemán mediante su anglización, fueron proyectados casi un siglo antes por Mark Twain (2010) en el irónico ensayo *The awful german language* [*Die schreckliche deutsche Sprache*].

ser reprimido como *kitsch*, como una *tosca acumulación de materiales*: “Lo que fue arte puede llegar a ser *kitsch*. Tal vez, esta historia de decadencia, una historia de corrección del arte, sea el verdadero progreso del arte” (2004: 417).

3.2 Mediaciones territoriales del desmoronamiento de los materiales estéticos

La transformación del idioma en el lado oeste de Alemania por la influencia de la anglicización y de los movimientos migratorios turcos, pone en primer plano la dimensión territorial, porque la reconstrucción de las ciudades se llevó adelante entre la inyección de capital de EEUU y la mano de obra oriunda mayormente de Turquía. Estas fuerzas habilitan a interpretar el contenido de verdad socio-histórico del concepto de desmoronamiento de los materiales estéticos también a través de la mediación del territorio. Justo en el pasaje sobre la definición del concepto de material de *Teoría estética* hay ya una figura de descomposición territorial: “La ampliación de los materiales disponibles, que echa por tierra las viejas fronteras entre los géneros artísticos, es el resultado de la emancipación histórica del concepto artístico de forma” (Adorno, 2004: 200). En los movimientos neovanguardistas de los 60 las exploraciones más expansivas y centrífugas del material que amplían la forma tradicional más allá de las viejas aduanas “del marco y del pedestal” justamente involucran salidas al territorio (Cf. Lippard, 2004; Foster, 2001). Como material del trabajo artístico la unidad del territorio se desagrega en la distribución arquitectónica de los espacios de exhibición con la crítica institucional, en la configuración urbanística de la ciudad con el situacionismo, en la geografía del suelo con el *earth art* y en las problemáticas medioambientales con el *land art* (Kastner, 2005). Cuando Adorno retorna a Frankfurt en 1949 se encuentra con una ciudad que estaba en pleno debate público sobre su reconstrucción, tras haber sido destruida en un 70% durante la Segunda Guerra Mundial, y a la vez, con un territorio nacional dividido en cuatro naciones y dos bloques mundiales por la Guerra Fría (Cf. Schütte, 2003). La mediación territorial del material estético que introduce la crítica de las neovanguardias a la administración del suelo, permite interpretar la lógica adorniana del desmoronamiento como sedimento del estado histórico del territorio alemán. Más son casi nulas las reflexiones de Adorno en *Teoría estética* dedicadas de manera directa a la disputa geopolítica contemporánea del territorio. Los pasajes sobre lo bello natural se aproximan a una crítica del paisaje en tanto que experiencia estetizada de la tierra (2004: 91). Sólo de manera subterránea el concepto estético de construcción –la configuración racional del material que conduce a la forma– remite a la polémica contra el funcionalismo, que representó la administración arquitectónica contemporánea del territorio alemán. En su filosofía del arte Adorno defiende un equilibrio tenso entre la expresión y la construcción. Son necesarios tanto el momento de fraguar el proceso en una forma como el de agrietar la forma con las intervenciones de lo lúdico: “una obra de arte de rango tendría que buscar el equilibrio entre los dos principios (...) Hoy, el funcionalismo

(que es prototípico de la arquitectura) tendría que llevar tan lejos la construcción que adquiriera valor expresivo” (2004: 66). En una conferencia anterior, “Sobre el funcionalismo hoy”, el filósofo toma posición crítica respecto del estilo arquitectónico que dominó la reconstrucción de Alemania en general y en particular de su ciudad natal, Fráncfort del Meno (Adorno, 2008a: 329). Para ello abre la discusión contra el influyente texto programático de Alfred Loos “Ornamento y delito” (2009), que constituye una defensa a ultranza del minimalismo, el racionalismo y el funcionalismo, todos caracterizados por la austeridad material, la geometrización del espacio y la organización modular del espacio. Loos propone el abandono del ornamento [*Ornamentlosigkeit*], porque su uso en las fachadas de edificios en un contexto de crisis económica y de urgencia por volver a poner a las ciudades alemanas de pie, constituía un derroche de material, de tiempo y de fuerza física de trabajo que la Alemania de la primera posguerra no podía permitirse (ibíd.: 14). Con el funcionalismo, la organización del material arquitectónico y urbanístico de Frankfurt am Main se inscribió en el “*International Style*”, cuya ciudad modelo en el periodo era Nueva York. Hoy el *skyline* frankfurtiano se publicita turísticamente como «*Mainhattan*». Pero en comparación con otras ciudades grandes como Berlín, Hamburg, München, Köln o Hannover, la reconstrucción de Frankfurt entre 1950 y 1970 representa un caso singular en el nuevo horizonte urbanístico, porque se disgrega en una vuelta hacia el pasado de preguerras y una fuga hacia el futuro de la “ciudad global”. Por un lado, Frankfurt alojó progresivamente los rascacielos espejados sedes del *Deutsche Bank* y de todos los otros bancos alemanes, pero también del *Europäische Zentral Bank* de la Unión Europea.²² Expresiones totémicas del desarrollo del capitalismo financiero, los rascacielos expresan el ascenso descontrolado hasta las nubes del poder neoliberal. Y a la vez de acuerdo a la dialéctica adorniana del “progreso en el dominio del material” como recaída en lo arcaico, los rascacielos coinciden con el momento ancestral de erección del espíritu por encima del nivel del suelo, que Hegel ya interpretó en las columnas sirias y los obeliscos y las pirámides egipcias (2003: 383-393). Con los rascacielos la humanidad vuelve a trepar hacia las alturas, como sus antepasados los *dendritras*, habitantes de los árboles. Por otro lado, la ciudad del Meno recuperó para los edificios de su casco histórico los estilos antiguos, en algunos casos con ornamentos, arabescos y frisos medievales, y las fachadas rosadas por el

²² El juego de palabras “*Mainhattan*”, combinación entre el río Main (en español Meno) y Manhattan con el que se comenzó a nombrar a la Frankfurt a partir de la reconstrucción apunta al parecido que adquirió su centro convertido en city bancaria, cuyos rascacielos dibujan un skyline que hace mimesis de Nueva York. Como explica Jameson (2013: 153), en el siglo XX la configuración urbanística de “la ciudad mundial” se desarrolló mediante los procesos de construcción en altura con los materiales acero y vidrio espejado, la imposición del minimalismo arquitectónico y la gentrificación de los centros históricos. El proceso de gentrificación de Frankfurt produjo que la ciudad vecina de Offenbach am Main se volviera más accesible para los obreros inmigrantes turcos, italianos, griegos y yugoslavos.

uso de la *roter Mainsandstein* («piedra arenosa roja del Meno»)²³ Algo que Adorno reclamaba contra el avance violento de la “civilización del ángulo recto” en el minimalismo constructivo del funcionalismo era el momento de fantasía, ocurrencia y juego inútil con el material que representaba el ornamento, las figuras orgánicas y las molduras (2008a: 339). Por este retorno contemporáneo a lo antiguo se nombra el centro de Frankfurt con la apotética expresión «*Neue Altstadt*», algo así como «nuevo centro viejo».²⁴ La estructura antinómica de construcción y expresión en Frankfurt explota luego en la megalópolis de la segunda mitad de siglo XX como “la superposición de diversos, mutuamente excluyentes y divergentes principios arquitectónicos y urbanísticos” (Ungers, 1985: 5). En este punto, la experiencia histórica del material urbanístico frankfurtiano se precipitó en el diagnóstico general de Adorno del «desmoronamiento de los materiales estéticos» en tanto que «yuxtaposición de todos los materiales disponibles».

Pero si además consideramos que la ciudad de Frankfurt quedó situada en el fragmento occidental de la Alemania dividida, puede pensarse la desintegración del material territorial a una escala nacional e internacional. La partición del territorio alemán lo convirtió en un tablero sobre el que se jugó simbólica, mediática y políticamente un ajedrez mundial entre la coalición occidental encabezada por Estados Unidos y la URSS (Hobsbawm, 1995: 230; Fullbrock, 1995). La trágica división de Alemania toda y de su capital en este comunista y oeste capitalista, cuya máxima expresión fue el muro de Berlín, conduce a pensar la polarización internacional del territorio. El fuego y el combate acalorado de la Guerra Fría sin embargo se expulsó hacia las tierras del sur global mediante la estrategia de las llamadas “guerras *proxys*”: batallas contra el «fantasma comunista» en el interior de los países del tercer mundo financiadas desde los bloques centrales. Sobre el rol del territorio latinoamericano en la polarización de la geopolítica global durante la Guerra Fría, habla mejor una obra reciente que cualquier teoría. La investigación artística *Nuestra pequeña región de por acá* hecha por la artista chilena Voluspa Jarpa, permite introducir a Latinoa-

²³ Se trata de un material de construcción típico de Frankfurt, aunque usada también en la región de Bayern, que consiste en una piedra compuesta de una arenisca amalgamada naturalmente de color rojo-rosado, producto de la erosión fluvial de la cuenca del río Meno. Esta piedra de arenisca rojiza es extraída particularmente de los yacimientos de la región llamada *Mainviereck* (el cuadrado del Meno), situada hacia el este de Frankfurt y enmarcada por las ciudades de Aschaffenburg, Miltenberg, Wertheim y Gemünden.

²⁴ Son numerosos los relatos y las imágenes donde sobrevive el rostro antiguo de Frankfurt. En la descripción que aparece en el texto „Frankfurt um 1900 und danach”, el historiador del arte Erich Pfeiffer-Belli la compara con París. El modelo parisino de ciudad rigió para Europa y para las ciudades coloniales durante todo el siglo XIX, como lo será Nueva York para el mundo vigesimico. La ciudad de Frankfurt de preguerras tenía un trazado organizado radialmente y a la vez una progresión constructiva suelta y errática. En otra descripción de la ciudad sobre el Meno, esta vez de 1928 hecha por Rudolf G. Binding, aparece bajo la forma acuática de la “flache «Muschel»”, algo así como la concha de mar plana, cuyos surcos encuentran su punto de convergencia es el corazón antiguo.

mérica en la reconstrucción de la Guerra Fría.²⁵ Se trata de una mega-instalación a partir de los archivos desclasificados de la CIA sobre el período de la Guerra Fría, que expone las estrategias encubiertas estadounidenses de exterminio de los líderes socialistas en el cono sur (Argentina, Uruguay y Chile) y las alianzas con la Iglesia católica y con multinacionales como la Coca Cola o Ford para la implantación de facto de gobiernos militares con una política económica neoliberal.²⁶ La incorporación negada del territorio latinoamericano en el conflicto mundial de la Guerra Fría, descentraliza el foco por fuera de la amenaza nuclear, la carrera espacial y el conflicto mediático, exponiendo que el calor de esa guerra no se abrió en territorio norteamericano, sino en “el patio trasero” del globo. Con ello se expone que el conflicto no se puede reducir al dos este/oeste, sino que se explica mediante una descomposición de la arena bélica en múltiples escenarios. A partir del estado histórico del territorio –tanto alemán como internacional– puede volver a leerse la estructura abierta de *Teoría estética* como la «historiografía inconsciente» de los 60. En los 45 años que duró la Guerra Fría el estado del territorio alcanzó la forma de un complejo «campo de tensiones» entre dos polos opuestos, precisamente la manera que Adorno concebía tanto la dialéctica negativa como una dialéctica abierta sin síntesis, como también la obra de arte modernista en el momento de su desmoronamiento posvanguardista. Los contenidos relativos a la descomposición de todas las categorías estéticas modernas –no sólo de los materiales nobles, sino además de la disolución de la apariencia estética, la crisis del sentido y el hundimiento del concepto moderno de arte–, sino también a la disgregación de la *fuerza de producción artística* en su mitad autónoma y su mitad industrializada, alcanzan la composición textual desgarrando la lógica dialéctica clásica “de dos extremos opuestos” mediante el desarrollo y la transición en constelaciones múltiples de mediaciones.²⁷ El movimiento de esta dialéctica no es entonces ya el pendular de un polo a otro, sino una inestabilidad pluridi-

²⁵ Expuesta en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (MALBA) de Argentina en 2005. Para leer el texto curatorial de la muestra, Cf.: <https://malba.org.ar/evento/voluspa-jarpa/>

²⁶ Entre las décadas del 60 y del 80 estas dictaduras llevaron adelante los mayores genocidios de la historia reciente de la región, mediante la desaparición sistemática de personas y los crímenes de lesa humanidad, que gracias a trabajos como el de Jarpa pueden reconocerse como parte del conflicto global de la Guerra Fría. Sólo en Argentina entre los años 1976 y 1983 la CONADEP (Comisión Nacional de la Desaparición de Personas) registró hasta el año 1984 más de 8900 personas secuestradas, torturadas y desaparecidas. Como hasta la fecha se desconocen los registros y las listas militares y en las décadas posteriores miles de familiares pudieron dar testimonio, los organismos de derechos humanos estiman una cifra que asciende a las 30.000 personas desaparecidas clandestinamente por el Estado Argentino.

²⁷ Esta interpretación contra-intuitiva de la estructura de *Teoría estética* desde el punto de vista de su mediación territorial está inspirada en la idea de “contenido de experiencia” que Adorno ensaya leyendo a Hegel: “lo que a Hegel se le abrió esencialmente, lo que él vio en el mundo (...) la presión de lo que objetivamente se le presentó, lo cual se reflejó y precipitó en su filosofía” (2012: 270). Como todas las mediaciones aquí presentadas, ha sido comprimida por una cuestión de economía argumentativa, pero posee un desarrollo más extenso en el capítulo 2 de mi tesis sobre el desmoronamiento de los materiales estéticos.

reccional, cuya figura es geológica: las puntiagudas líneas de la limadura de hierro alrededor del imán. Eso que Adorno atribuía a las obras de arte que desarrollan las tensiones socio-históricas sedimentadas en su material vale ahora también para la propia *Teoría estética*: “El momento histórico es constitutivo en las obras de arte; son auténticas las obras que se abandonan al material histórico de su tiempo sin reservas y sin jactarse de estar por encima de él. Estas obras son la historiografía inconsciente de su época; esto las conecta con el conocimiento” (2004: 243-244).

3.3 Mediaciones corporales del desmoronamiento de los materiales estéticos

Las mediaciones del lenguaje y del territorio de la teoría adorniana del material apenas pueden ser pensadas sin el cuerpo, que aquí consideraremos a través de la opacidad de la escritura colaborativa con Gretel Karplus. El carácter antagónico de *Teoría estética* no sólo reside en ser tan “esotérica como sistemática” (Wellmer), sino que mediante el concepto de “desmoronamiento de los materiales estéticos” puede pensarse la no-identidad entre su forma y su contenido: si su contenido es elaborado mediante referencias a obras modernistas y europeas, su forma textual abierta y desgarrada se dirige subterráneamente hacia las obras neovanguardistas del período. Al haber quedado el texto completo sin división en capítulos, la unidad se descompone en párrafos y frases. Los párrafos montan una parataxis teórica alrededor de una idea, es decir, una constelación de “complejos parciales que tienen el mismo peso y están ordenados de manera concéntrica, en el mismo nivel” (Adorno, 2004: 482). La parataxis alrededor del concepto de material que apunta hacia su desmoronamiento, la pérdida de la obviedad de lo que es arte, la desartización de la obra, la desdiferenciación con la industria cultural, la expansión de las formas disponibles y el progreso ilimitado de la técnica expresa en su conjunto la dialéctica de una “categoría en decadencia como categoría en transición. La disolución motivada y concreta de las categorías estéticas habituales es lo único que queda como figura de la estética actual” (ibid. 453). Por ello la actualidad histórica de la categoría estética de material es su descomposición, que no implica su decadencia en término de final, sino su transición hacia nuevas modulaciones contemporáneas. Ahora bien, en *Teoría estética* el problema lingüístico de la frase posee una tensión entre la sentencia extremadamente breve y la sentencia extremadamente larga, en ambos casos formuladas con una absoluta certeza respecto del objeto.²⁸ Adorno reflexiona sobre el método de exposición en *Dialéctica negativa* en oposición a la

²⁸ Ambas funcionan juntas, como es el caso de la dialéctica del progreso y el dominio del material: “Los progresos son superables mediante el progreso” (Adorno, 2004a: 280). “La disminución y finalmente anulación de la perspectiva en la pintura moderna genera correspondencias con la pintura preperspectivica que elevan a lo más antiguo por encima de lo intermedio; pero si se quieren para el presente procedimientos más primitivos, superados, si se difama y revoca el progreso del dominio del material en la producción contemporánea, esas correspondencias se convierten en banalidad” (ibid.: 280).

maximización del método racional en el positivismo: “Frente al dominio total del método, la filosofía contiene, correctivamente, el momento del juego que la tradición de su cientificación querría extirpar. (...) El pensamiento no ingenuo sabe qué poco alcanza lo pensado, y sin embargo debe siempre hablar como si lo tuviera completamente” (2005: 25). En ese comportamiento entre método y juego la filosofía –sin identificarse con una obra ni tacharse a sí misma– converge con el arte. Lo que es decisivo para la diferencia de la estética en su cercanía al arte es su materialidad lingüística, la composición textual y la elección de las palabras. Adorno insiste en ello en *Dialéctica negativa*: “A la filosofía su exposición no le es indiferente y externa, sino inmanente a su idea. Sólo a través de su expresión –el lenguaje– se objetiva su integral momento expresivo, aconceptual y mimético” (2005: 28). Justamente la definición de material vuelve a resultar productiva: “Material es aquello con lo que los artistas *juegan*” (2004: 199).²⁹ Esta opacidad lingüística de *Teoría estética*, es decir el modo en que allí está organizado el material lingüístico, ya no puede ser reinterpretada sin considerar el trabajo colaborativo entre Theodor Adorno y su compañera Gretel Karplus.³⁰ La figura de Gretel no sólo media la edición póstuma del texto junto a Rolf Tiedemann³¹, sino que todavía más importante, el texto en sus numerosas versiones le fue dictado enteramente a ella. El llamado “método estenográfico” o “taquigráfico”, es decir la transcripción veloz de un discurso hablado a escritura comenzó a incorporarlo el matrimonio Adorno ya desde los primeros años del exilio, cuando en 1939 comienzan las conversaciones y discusiones entre Theodor y Max Horkheimer sobre lógica dialéctica. Este proceso acabará en la composición de la célebre *Dialéctica de la Ilustración*, trabajo en el que justo se señala: “El hombre como señor niega a la mujer el honor de la individualización” (2007: 123). Públicamente en Alemania andaba Theodor siempre acompañado por Gretel, y sin embargo la individualización social, en el espacio público, pero también en los textos publicados, le pertenecía solo a él. El capital simbólico del nombre «Theodor W. Adorno», el autor hecho de signos, de marcas inscriptas en la objetividad de la escritura, está profundamente mediado por el trabajo de Gretel. Es decir, que fácticamente la escritura adorniana, quizá uno de los rasgos más distintos de su modo dialéctico de pensar, fue realizada

²⁹ En alemán el verbo *schalten*, aunque significa literalmente «encender», ha sido traducido como «jugar» (1971), «partir» (2011) y «trabajar» (en la versión inglesa de Hullot-Kentor de 2002 como «to work»). Como me sugirió el colega Jonas Balzer en el *Kolloquium* coordinado por Juliane Rebentisch del semestre de verano de 2020 en la Hochschule für Gestaltung Offenbach am Main, si se piensa el verbo «*schalten*» en su acepción de encender con las experimentaciones electrónicas se recupera a la vez la dialéctica abierta entre el arte autónomo y la industria cultural, pero también la tensión entre el carácter cósico del material, como sustancia inerte y su dimensión musical-temporal, donde el material es parte del devenir histórico, de la tendencia hacia la robotización.

³⁰ Para ampliar sobre este punto Cf.: Molina, 2023a.

³¹ Es significativo que en la versión en castellano de Akal figura la “edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz”, mientras que en la versión en alemán de Suhrkamp figura “Herausgegeben von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann”.

por Karplus durante exactamente 30 años.³² En el horizonte de las semblanzas oficiales sobre Adorno hay sólo un trabajo biográfico enteramente dedicado a la vida y obra de Gretel.³³ Se trata de la tesis doctoral de 2004 *The life and work of Gretel Karplus/Adorno: her contributions to Frankfurt School Theory*, escrita por la filósofa norteamericana Staci Lynn von Boeckmann (2004).³⁴ La reconstrucción de Lynn von Boeckmann discute como Gretel ya ha sido caracterizada como una típica secretaria en la reconstrucción de la historia del instituto de Rolf Wiggerhaus (2010) y como una intermediaria entre Adorno y Benjamin en la de Susan Buck-Morris (2011). En ambos trabajos la descripción de Gretel se reduce a la esposa de Adorno y además amiga y apoyo financiero de Benjamin (Lynn von Boeckmann, 2004: 42). En el trabajo de Martin Jay *The dialectical imagination* (1973) Gretel es definida ya como una intelectual y una compañera de Theodor Adorno, que trastocan las caracterizaciones anteriores como secretaria y como esposa.³⁵ La única vez que el propio Adorno reflexiona sobre este método del dictado es en la entrada 135 de *Minima moralia* (2006) llamada “Quebrantahuesos”, por el pájaro carroñero que arrojaba desde lo alto los cuerpos de otros animales para que resulte más sencillo comerlos. Este pasaje viene a resaltar la dialéctica de composición del material, según la que el proceso de alimentación, de incorporación de materiales se produce mediante su descomposición, y en el sentido contrario, la descomposición muestra su momento nutritivo, la ruina aparece como material de trabajo. En “Quebrantahuesos” se opone “el escritor” de “quien recibe el dictado”, siendo quien recibe el dictado en verdad quien escribe y el escritor un dictador que no escribe. Mientras Adorno dictaba en voz alta y desarrollaba sus reflexiones, caminaba de aquí para allá, mientras que Gretel se encontraba sentada en el escritorio frente a la máquina de escribir,

³² Los trabajos biográfico-intelectuales también rescatan la labor de la secretaria del segundo período en Frankfurt, es decir después del retorno del exilio, la Sra. Elfriede Olbrich. Alexander Kluge esboza su figura en Schütte (2003: 317).

³³ Desde 2003 con motivo del centenario de su nacimiento ha habido una explosión de material biográfico sobre Th. W. Adorno. De todas ellas la única que dedica una parte concentrada en la figura de Gretel, su colaboración al trabajo de Theodor y la singular relación del matrimonio es la biografía de Müller-Doohm *En tierra de nadie*. Aunque las ediciones del Archivo Adorno de Schütte y Ewenz ofrecen una gran cantidad de documentos epistolares y fotográficos que ayudan a componer el nombre de Gretel. Cabe mencionar las publicaciones *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual* de Stefan Müller-Doohm; *Adorno in Frankfurt* editado por Wolfram Schütte; y *Adorno. Eine Bildmonographie* editado por el Adorno-Archiv, todos publicados por la editorial Suhrkamp en 2003. Además, *Th. W. Adorno. Ein letztes Genie* de Detlev Claussen por la editorial Fischer también de 2003 y *Adorno. Eine politische Biographie* de Lorenz Jäger por Deutsche Verlags-Anstalt en 2009.

³⁴ Liberada en Internet Cf: <https://shareok.org/handle/11244/791>

³⁵ Gretel se movía entre los roles de esposa y compañera, y entre los de secretaria e intelectual. También en el Instituto Gretel operaba además como intermediaria entre Theodor y los estudiantes. En las memorias de Mónica Plessner, las palabras de Horkheimer sobre Gretel la describen como “la vida y el alma del Instituto. Los estudiantes confían más en ella que en Adorno y en mi” (Lynn von Boeckmann, 2004: 45).

escuchando y transcribiendo. El *Adorno-Denkmal*³⁶ del campus de la Goethe Universität en Frankfurt que exhibe un escritorio con manuscritos, podría invertirse en un monumento al trabajo escriturario de Gretel: el matrimonio Adorno no compartía la cama, pero Gretel en numerosas cartas habla de «nuestro escritorio». El carácter colaborativo del trabajo adorniano desmiente la dialéctica de la producción artística como una consciencia individual y aislada que se adentra por las sendas de su único material, tal como la dialéctica sujeto/objeto había encontrado su modelo en Schönberg. Un acercamiento a la división intramatrimonial del trabajo y a la organización de la jornada laboral de la empresa familiar “Th. W. Adorno” permite comprender el cambio de función de Gretel, de la escriba a la correctora.³⁷ En el período tardío, cuando tiene lugar el proceso de montaje de *Teoría estética*, ella comienza a hacer cada vez más intervenciones en los manuscritos. Gretel revisaba, corregía y editaba los textos, dejando aquí y allá notitas y observaciones. Sobre la elección de los términos más sensibles, como apunta Stefan Müller-Doohm, en los márgenes de muchos de sus manuscritos escribía Gretel: “Vorsicht TWA” [“precaución TWA”]. Es sugerente para esta reinterpretación de la teoría adorniana del material, que Adorno inspirado en las micrologías de Benjamin (2005) haya reservado un lugar decisivo precisamente para lo más pequeño: lo que Adorno llama fantasía exacta es un procedimiento tomado de Benjamin, “la capacidad de hacer interpolaciones en lo más pequeño” (Adorno, 2008a: 339). Lynn von Boeckmann las describe como “sintonizaciones muy finas” de los términos. La escala, el volumen y lo usable del material determina la medida de las intervenciones, y esta relación tiende al nominalismo en el que el todo se desintegra. “Sólo

³⁶ El *Adorno-Denkmal* es el nombre del monumento al filósofo diseñado por el artista ruso Vadim Zakharov, emplazado en el campus Westend de la Universidad J.W. Goethe en Frankfurt e inaugurado en 2003 con motivo de los cien años de su nacimiento. Se trata de un cubo de vidrio hermético «sin ventanas» en el que se encuentra protegido monadológicamente un escritorio como el que usaba Adorno. Sobre el escritorio una lámpara, la que automáticamente se enciende al atardecer y se apaga al amanecer. Cerca de la lámpara un metrónomo, el dispositivo típico de Beethoven, marca el pulso de una composición musical fantasmal; y a sus pies yacen una versión mecanografiada de *Dialéctica negativa*, el último libro de Adorno publicado en vida, y unas páginas con correcciones y anotaciones manuscritas. En la base del monumento, un piso laberíntico de baldosas de mármol blanco y granito negro que contienen citas talladas con tipografía humanista de los libros *Filosofía de la nueva música*, *Minima moralia*, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. Frente al escritorio hay una sola silla.

³⁷ Una descripción pormenorizada de las circunstancias de producción de los textos adornianos la realizan dos de los primeros estudiantes de Theodor en Frankfurt, Ludwig von Friedeburg y Roland H. Wiegensteins, quienes puntúan detalles sobre la jornada laboral en el Instituto: “¿Cómo era pues un día de trabajo de Adorno en el Instituto? – La mañana era dedicada completamente a él y a su trabajo, momento en el cual él quería no ser interrumpido y su secretaria, la señora Olbrich, ya había preparado todo para él. Luego del diálogo con Horkheimer comenzaba él a dictar. Sobre todo cartas, porque él tenía una muy activa y voluminosa correspondencia. Entonces pasaba al trabajo de sus obras. Como rezan sus hermosas palabras: «Las grandes obras se producen en tanto que ellas son escritas». – Pero ellas eran dictadas! Él dictaba aproximadamente entre media y tres cuartos de hora, algo así como unas diez páginas a partir de notitas acumuladas.” [Traducción propia] (Schütte, 2003: 188).

una parte extremadamente pequeña del material disponible abstractamente es utilizable de una manera concreta” (Adorno, 2004: 200). En las partes extremadamente pequeñas del material disponible sobre el que se puede intervenir se deciden aspectos tan inmensos como el contenido de verdad o el carácter regresivo. Una contingencia biográfica en apariencia tan pequeña, tan anecdótica viene a trastocar toda la teoría adorniana del material, que ahora se vuelve para celebrar el trabajo infinitamente pequeño y constante de Gretel. Y estas intervenciones tímidas y atómicas de ella constituyen la crítica inmanente del concepto de material estético.

4 REFLEXIONES ABIERTAS: NEOVANGUARDIAS, *HAPPENING* Y RECUPERACIONES POSADORNIANAS DEL CONCEPTO DE MATERIAL ESTÉTICO

En el diagnóstico sobre la descomposición de los materiales estéticos Adorno referencia sólo casos de literatura en términos de “una tosca acumulación de todos los materiales posibles” (2004: 29). Pero aquí pretendimos ampliar la lectura, con intervenciones desde las neovanguardias de las artes visuales, las cuales en los años 60 y 70 descompusieron de modo más programático y radical su material de trabajo heredado que las demás artes (Eichel, 1993). Consideremos el salto en términos de expansión del material que hay entre los colores en la tradición de la pintura al óleo y el trabajo con el lenguaje del conceptualismo tautológico, las investigaciones sobre el territorio del *land art*, la incorporación del cuerpo en el *happening* o la exploración crítica de la economía-política del arte en la crítica institucional.³⁸ Sin embargo es sintomática la ausencia de análisis inmanentes de Adorno sobre las radicales vanguardias que descompusieron el material de las artes visuales. Particularmente la posición adorniana contra el *happening* en el marco de la disputa con el movimiento estudiantil, relocaliza el problema de los materiales entre el cuerpo y las neovanguardias. Y a la vez, el «poner el cuerpo» como material constitutivo del *happening* permite discutir el diagnóstico de la “desmaterialización del arte” (Lippard) que ha resultado decisiva para el giro desde las “estéticas de la producción” (Villard) hacia las teorías posadornianas de la recepción y de la experiencia estética (Bertram, Menke y Rebentisch). Después de la publicación póstuma de *Teoría estética*, no sólo hubo reconstrucciones y comentarios sobre el concepto de material, sino que también se lo ha recuperado en el marco de teorías críticas acerca de los procesos de desmaterialización en las neovanguardias y de la tendencia hacia la experiencia estética en el arte contemporáneo. Del lado de

³⁸ En esta dirección un argumento sólido lo aporta la *Estética de la instalación* de Juliane Rebentisch (2013), en una reapropiación de la conferencia de Adorno “El arte y las artes”. Rebentisch postula el carácter normativo de la instalación para analizar todo el arte contemporáneo precisamente a causa de su intermedialidad, es decir, la yuxtaposición y entrelazamiento de los materiales disponibles.

la crítica norteamericana que acompañó a los movimientos de neovanguardia, Lucy Lippard propone la influyente noción de «desmaterialización» del arte para referirse a las estrategias de los conceptualismos que buscan “escapar del síndrome del marco y del pedestal” (2004: 8).³⁹ Según Lippard, que parte de una concepción fenomenológica de material, para las neovanguardias el material es secundario y efímero frente al proyecto conceptual de la obra, que buscaba desmercantilizar el objeto estético. En la misma línea de argumentación, Hal Foster también asume, analizando el minimalismo y el pop, una concepción fisicalista de material en tanto que “objetualidad” y fenomenológica como “forma percibida” (2001: 56), pero abre allí mismo, en los juegos y reconexiones minimalistas con el material, un potencial epistemológico de lo experimental en tanto transgresión de las categorías y normas estéticas. Sin embargo, tanto Foster como Lippard no advierten que las neovanguardias por el hecho de “desmaterializar” los soportes tradicionales, los tuvieron como problema central –porque a través de ellos se dio la revuelta–, y que al ampliar los materiales tradicionales fundaron nuevas tradiciones y nuevos materiales híbridos también. Esto se debe a una reducción que comparten con la crítica alemana: la subsunción de la categoría de material estético a su sustrato físico y su elaboración en una pieza objetual. Lo que en cambio registra *Teoría estética* es que el material ya no es una porción de materia de textura homogénea o un espectro fenomenológico claro y distinto, sino una parataxis, un complejo intermedial de fragmentos ensamblados. Dentro de las llamadas “estéticas postadornianas” (Galfione y Juárez, 2015), Peter Bürger, discutiendo a Adorno y a Bubner, distingue el lugar del material en la obra de arte orgánica, que ingresa como algo inerte para ser formado y convertido en una unidad de sentido mediante su reelaboración artesanal; y el lugar del material en la obra de arte vanguardista, que a través del *collage* y el *ready-made* es seleccionado por una relación cuasi comunicativa con el sujeto e ingresa en la obra ya cargado de sentido para ser aislado de su contexto, vaciado y fragmentado (2010).⁴⁰ Bürger, ahora retomando a Benjamin, propone centralizar la categoría de montaje, porque desde la vanguardia la producción artística ha abandonado la elaboración artesanal de los materiales (Cf. Bürger, 2010). Sin embargo, esto delata una concepción de material incompatible con la categoría de montaje y restringida a la mera materia a la que el sujeto imprime una forma proyectada. Bürger descuida que los rasgos típicos del montaje ya estaban “preformados” en los materiales tradicionales, porque estos también son en sí mismos un ensamblaje histórico, entran en una relación cuasi-comunicativa con

³⁹ “El arte conceptual significa una obra en la que la idea tiene suma importancia y la forma material es secundaria, de poca entidad, efímera, barata, sin pretensiones y/o «desmaterializada»” (1973: 8).

⁴⁰ Rüdiger Bubner, desde una estética kantiana centrada en el «juicio estético», retoma –brevemente– una idea del Marx de los *Grundrisse* acerca de la mitología como el material estético del arte griego: “el material del arte ya está espiritualizado y formado previamente” (1973). Bubner –preocupado más por la recepción que por la producción estética– elabora una concepción de «material estético» diferenciado del material “natural” que sirve a la producción corriente.

el sujeto e ingresan en la producción cargados de sentido. Más recientemente, Christoph Menke alinea sus reflexiones hacia la recepción, pero desde una perspectiva semiótico-marxista. Aquí se define el material en relación a la “experiencia estética” como la dimensión fáctica de la representación (1997). Así se reserva para el concepto de material un substrato presemiótico, la fuerza de una sustancia bruta, desprovista de sentido y de cualquier configuración significante, desde donde surge, para Menke siguiendo la teoría de la comprensión de Bertram, su potencial de interrumpir la comprensión automática en la recepción y hacer pendular de modo inagotable la experiencia estética entre la interpretación y la refracción de todo sentido. En una concepción análoga del material señala la filósofa contemporánea Juliane Rebentisch: “ningún nombre da en su corazón” (2013: 130). Rebentisch proyecta esta tesis sobre el material hacia una redefinición normativa del arte contemporáneo en los términos de una experiencia estética, que se realiza ejemplarmente en la tendencia a la instalación. El carácter distintivo del arte instalativo es que se constituye a partir del cruce de materiales heterogéneos, conceptualizados como “intermedialidad”, que solo pueden ser puestos en relación por la experiencia intersubjetiva, el discurso de la institución arte, la disputa pública por el gusto y el rol del arte en el Estado moderno (Rebentisch, 2013: 91). La materialidad rebota siempre cualquier definición fija y pone en movimiento un sentimiento de “autodistanciamiento” de las normas sociales naturalizadas, un enrarecimiento del mundo que es productivo para la vida democrática. Como Menke, Rebentisch también otorga a la idea de material una potencia inmanente, al borde de la naturaleza, una fluidez constitutiva que es propia de la noción de “materia natural”.

Contra estas recuperaciones contemporáneas que tienden a la reducción fisicalista y naturalista del material, ya sea para presuponerla y después negarla con la tesis de la “desmaterialización” o afirmarla como potencia cuasi-natural en las estéticas de la experiencia, la teoría adorniana enfatiza su historicidad: “el material no es un material natural ni siquiera cuando se presenta a los artistas como tal, sino que es completamente histórico” (Adorno, 2004: 200). Sin embargo, en Adorno las neovanguardias, los movimientos artísticos del período que programáticamente proyectaron conducir el progreso en el arte, no llegan a ser elaboradas mediante su crítica inmanente sino a través de la dialéctica general del *progreso* del material estético. La paradoja es que el progreso del dominio técnico del material, “hay que pagarlo a veces mediante pérdidas en el dominio del material” (Adorno, 2004: 280). La espiritualización progresiva del material mediante su elaboración técnica que conduce a la «consciencia de su libertad» en la producción artística y a ceder en el dominio del material, en «dejar hablar al material», parecería apuntar a la producción neovanguardista. Sin embargo, es elaborada por Adorno con una vuelta hacia la tradición musical, ejemplarmente condensada en la idea de estilo tardío del último

Beethoven.⁴¹ De entre los movimientos de neovanguardia de la década del 60 (tales como el *pop art*, el *land art*, el videoarte, la instalación, la crítica institucional) *Teoría estética* se dirige aislada y externamente solo contra el *happening*. Adorno critica al *happening* allí donde la materialidad de la acción artística ya no puede diferenciarse de la mera acción instrumental de la vida cotidiana. La praxis vital, administrada por el interés y el cálculo, inunda el círculo autónomo de la obra de arte. Esta pérdida de autonomía del arte se explica a través de la progresiva crisis de la apariencia estética y el desmoronamiento de los materiales nobles. La tendencia del arte tardo modernista a expulsar fuera de sí lo que según la tradición fue lo propiamente artístico y “que ya no puede llegar a ser arte (el lienzo y el mero material sonoro), se convierte en su propio enemigo, en la continuación directa y falsa de la racionalidad instrumental. Esta tendencia condujo al *happening*” (Adorno, 2004: 142). En el *happening* la literalidad bruta del material coincide con la *praxis* vital, con una acción artística desartificada, que ha anulado toda diferencia con el resto de las acciones extraestéticas, y exponiendo el desmoronamiento del material, que para Adorno, “es el triunfo de su ser-para-otro” (ibid.: 28).⁴² La crítica de que el *happening* es la repetición bajo una “literalidad bruta” de la vida administrada por el modo de producción capitalista, también se explica biográficamente en el marco de la disputa con el movimiento estudiantil en Frankfurt. Durante la polémica con los estudiantes radicalizados a fines de los años 60, cuyo centro fue el debate sobre teoría y praxis, Adorno se vio incorporado a la fuerza en numerosos *happenings* artístico-políticos. Tras una escalada que ya tenía por lo menos dos años, al comienzo de la lección del 22 de abril de 1969 del seminario “Introducción al pensamiento dialéctico” tiene lugar el *happening* más radical contra

⁴¹ Dice Adorno (2008c: 15) a propósito de las últimas obras de Beethoven: “La madurez de obras tardías de artistas importantes no se parece a la de los frutos. Por lo común, no son redondas, sino que están arrugadas, incluso desgarradas; suelen abstenerse de la dulzura, y con su amargura, su aspereza, se niegan al mero paladeo; les falta toda aquella armonía que la estética clasicista está acostumbrada a exigir de la obra de arte, y más muestran la huella de la historia que del crecimiento (...). En historia del arte las catástrofes son las obras tardías”. Para ampliar sobre el vanguardismo del estilo tardío Cf.: Juárez, 2014a: 81.

⁴² Otra de las escasas reflexiones que Adorno dedica al *happening* se encuentra en “El arte y las artes” y enfatiza este carácter regresivo del supuesto experimento artístico más progresista de la época: “El cine quiere despojarse por su ley inmanente de su elemento artístico (casi como si este contradijera a su principio artístico), sigue siendo arte en esta rebelión y lo amplía. Los fenómenos de entrelazamiento de los géneros parecen estar inspirados (...) por esta contradicción. Los *happenings* (por supuesto, la falta ostensible de sentido no expresa sin más la falta de sentido de la existencia) son ejemplares a este respecto. Se entregan sin frenos al deseo de que el arte, contra su principio de estilización y su parentesco con el carácter de imagen, se convierta en una realidad *sui generis*. De este modo, los *happenings* polemizan rotundamente contra la realidad empírica, como la que quieren llegar a ser. En su extrañeza respecto de los fines de la vida real, en medio de la cual se celebran, los *happenings* son su parodia, que ellos llevan a cabo inequívocamente, por ejemplo, como la parodia de los medios de comunicación de masas” (Adorno, 2008a: 395-396).

la figura de Adorno.⁴³ En el transcurso de la lección, tuvo lugar el llamado “*Busenattentat*” (algo así como el “atentado de las tetas”).⁴⁴ Fue descrito en la prensa local precisamente como un “*Hippie-happening*” en el que tres “muchachas floridas” vestidas con camperas de cuero y pantalones de jean subieron a la tarima desde la que Adorno dictaba la clase, lo rodearon, intentaron abrazarlo y besarlo, le arrojaron claveles en el rostro y descubrieron frente a él sus senos (Schütte, 2003: 334-338). Mientras transcurría el momento de confrontación de Adorno con los tres cuerpos femeninos sin ropas, circulaba entre lxs estudiantes un volante que rezaba: “Adorno como institución está muerto”.⁴⁵

El *tetazo* contra Adorno pone de relieve que en el marco de la disputa con el movimiento estudiantil, transcurría el *happening* como una mediación artística transversal, es decir como otra dimensión que abría la dialéctica teoría/praxis. El “*hippie happening*” del *tetazo*, consistió en una proximidad estético-política al cuerpo del Adorno docente, como institución académica e intelectual. Según Adorno el comportamiento imperdonable del *happening*, igual que el de la praxis política estudiantil, es el comportamiento forzado de la inmediatez, el de intervenir sobre la realidad sin detenerse críticamente en la opacidad de sus materiales. Pero contra Adorno, un análisis inmanente del *happening*, muestra que su rebelión contra los materiales nobles de la pintura no supuso la abolición de la materialidad, sino su radical expansión e hibridación. Según el análisis inmanente del *happening* que hace la crítica norteamericana Susan Sontag (1996), el movimiento histórico del *happening* desafía la división del trabajo en general en tanto que pone todas las fronteras a tambalear, no solo entre las distintas artes particulares, entre la acción artística y la intervención política, sino también la llamada “cuarta pared” que separa a le artista del públi-

⁴³ En el ya convulso año 1967 Adorno fue invitado por Peter Szondi a dictar una conferencia en la Universidad Libre de Berlín. Provocativamente el título elegido por Adorno fue “Sobre el clasicismo de la *Ifigenia* de Goethe”. La sola elección del tema frustró profundamente las expectativas del colectivo estudiantil, que esperaban del crítico de la sociedad una declaración manifiesta de apoyo al movimiento. Como respuesta, en el auditorio un grupo de estudiantes desenrollaron una pancarta que decía: “Los fascistas de izquierda de Berlín saludan a Teddy, el clasicista”; a la que le siguió una acalorada discusión que llevó a una protesta dentro del mismo salón (Müller-Doohm, 2003: 689). Hacia el final, una estudiante con una minifalda verde intentó entregarle un *Teddy Bear*, un osito de peluche rojo, pero Adorno se retiró ante las contraprovocaciones.

⁴⁴ El mal llamado «atentado de las tetas» contra Adorno criminaliza un *happening* como si se tratase de un ataque terrorista. Habría que volver a nombrarlo como «*tetazo*», como las propias mujeres le llaman desde la tercera ola feminista a su decisión soberana de marchar por las calles de la ciudad con las tetas desvestidas.

⁴⁵ Intimidado y enrojecido, Adorno buscó generar distancia, tomó sus pertenencias y se retiró de la sala. Alrededor de cien estudiantes lo siguieron, y el resto se quedó en la sala discutiendo con los miembros del grupo de base. El diario local *Frankfurter Neue Presse* comunicó el acontecimiento con el título “Adorno no quiso dejarse besar”. Jungheinrich, quien estuvo presente en la clase, conceptualizó su experiencia como un *happening* espectacular (idem.: 334).

co.⁴⁶ La caída de la cuarta pared en los espacios académicos europeos del período se practicó como subidas de estudiantes al estrado docente en medio del dictado de clases. La incorporación del público como uno de los materiales que friccionan en el montaje radical del *happening* se esgrimió bajo la forma de la provocación. La estrategia performática de intervenir, agredir y sacudir al público, “el apetito de violencia” buscaba romper la presunta anestesia social ante el dolor, la guerra y la muerte. Tanto el subir al estrado docente y acercarse al cuerpo del profesor para exhibirle las tetas sin su consentimiento como la acción de arrojar huevos crudos directo al cuerpo, cercana a la lapidación, se revelan como momentos de saciedad del hambre de violencia colectiva. Bajo este argumento de Sontag (1996: 354), el tetazo contra Adorno habilitaba una experiencia colectiva cercana a la catarsis y los convertían en tanto público involucrado en “chivo expiatorio” de las tensiones políticas desatadas. El caso del *happening*, pero también de modo general el de las neovanguardias, implica expandir la comprensión del material estético, ya no como una sustancia palpable de bordes definidos y con una única tendencia histórica que evoluciona, sino en una intersección compleja de texturas, cuya intersección es dinámica e inestable.

El carácter no concluyente de la teoría adorniana del desmoronamiento del material estético, en sintonía con el estado expandido de la producción artística contemporánea, obstruye toda conclusión. Empero, puede decirse a modo de conclusión no concluyente, que este artículo constituye un intento de componer una teoría del material en Adorno mediante la desintegración del concepto en sus mediaciones históricas. En este sentido el carácter lingüístico, territorial y corporal permiten releer el contenido de verdad del diagnóstico en *Teoría estética* del “desmoronamiento de los materiales” con Adorno, proyectando líneas de fuerza materialistas que conducen a criticar procesos de administración del mundo, que a la vez son una historización de urgencias de nuestro presente: la anglización de los idiomas, la gentrificación de la “ciudad global” y la polarización este/oeste y norte/sur del conflicto global, la crítica a la sociedad patriarcal, los movimientos migratorios y el ascenso de los nuevos nacionalismos, la reorganización sexo-genérica del cuerpo y las nuevas formas de explotación de la fuerza física de trabajo. Por último, la mediación de las neovanguardias visuales permite poner en agenda el lugar de la imagen en el mundo contemporáneo. La actualidad del concepto adorniano de «desmoronamiento del material» en su conexión con las artes de la imagen, podría alojar la potencia no solo para discutir tanto las estéticas “fuera del marco y del pedestal” como las estéticas de la recepción y la experiencia. Sino que una concepción neomaterialista de la imagen en su estado actual digita-

⁴⁶ Se trata del texto de 1962 “*Happening: An Art of radical juxtaposition*” en el que Susan Sontag arroja uno de los primeros análisis inmanentes de la materialidad híbrida del *happening*. Allí se arriesga una temprana pero influyente caracterización del *happening*, especialmente atendiendo al caso neoyorkino, que permitiría diferenciarlo de la performance, el teatro, la danza y del accionismo político. Sontag (1996) plantea el principio surrealista de la yuxtaposición radical, un tipo de montaje cuyo modelo es el *collage*, como figura clave de la intersección en la que aparece el *happening*.

lizado también podría desenmascarar a la digitalización promocionada bajo la insignia de la desmaterialización como una ideología de lo visible; y con ello exponer los modos de administración del discurso, el extractivismo de datos y la cibervigilancia; la producción masiva de ansiedad escópica, apatía, paranoia y aislamiento de los cuerpos; y la explotación megaminera del territorio sudamericano para la extracción de los metales que constituyen la hiperconectividad y las pantallas, los cuales actualizan la vieja ruta colonial de los metales bajo la *promesse de bonheur* de la transición energética posfósil. Hoy urge pensar el conflicto del litio en Jujuy (Argentina) como una mediación indígena global. (Molina, 2023b).

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*, ed. por Gretel Adorno y Rolf Tiedemann, *Gesammelte Schriften* 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1983): *Teoría Estética*. Trad. de F. Riaza, rev. por F. Pérez Gutiérrez. Buenos Aires: Orbis.
- ADORNO, Theodor W. (2003a): *Filosofía de la nueva música*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2003b): *Notas sobre literatura*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2004): *Teoría Estética*, editada por R. Tiedemann con la colab. de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schulz, trad. de J. Navarro. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2006): *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2008a): *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas. Sin imagen directriz*. Trad. J. N. Pérez. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2008b): *Monografías musicales. Wagner/Mahler/Berg*. Trad. A. G. Schneekloth et Alt. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2008c): *Escritos musicales IV*. Trad. de A.B. Muñoz y A. Gómez Schneekloth. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2009a): *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Trad. de G. M. Torellas. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2009b): *Crítica de la cultura y sociedad ii. Intervenciones. Entradas*. Trad. J. N. Pérez. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2011a): *Escritos musicales V*. Trad. de A.B. Muñoz y A. Gómez Schneekloth. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2011b): *Teoría Estética*. Trad. Mateu Cabot. [Recurso electrónico:

https://filosofiamaterialesyrecursos.es/Obras/Adorno_Theodor_W_Teoria_estetica_ES.pdf

- ADORNO, Theodor W. (2012): *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. de J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. & Horkheimer Max (2007): *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal.
- ADORNO-ARCHIV (ed.) (2003): *Adorno. Eine Bildmonographie*. Elaborada por G. Ewenz, Ch. Gödde, H. Lonitz y Michael Schwarz Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter (2005): *El libro de los pasajes*. Trad. de L.F. Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal.
- BROUCHOUD, Francisco A. (2012): "Sobre el arte contemporaneísmo". En *Blanco sobre blanco. Miradas y lecturas sobre artes visuales*, N° 2, 7-18, Buenos Aires.
- BUCK-MORSS, Susan (2011 [1977]): *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. por N. Rabotnikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- BÜRGER, Peter (2010): *Teoría de la Vanguardia*. Trad. de J. García. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- DALHAUS, Carl (1974): "Adornos Begriff des musikalischen Materials" en H. Eggebrecht (ed.), *Zur Terminologie der Musik des 20 Jahrhunderts* (Stuttgart: Musikwissenschaftliche Verlags-Gesellschaft, 1974). Translate by Nicholas Walker, "Adorno`s concept of musical material", *Jarvis* (2007).
- DEUTSCHER, Guy (2008). *Die Evolution der Sprache*. München: Verlag C.H. Beck.
- EICHEL, Christine (1993): *Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FOSTER, Hal (2001): *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal.
- FULBROOK, Mary (1995): *Historia de Alemania*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GALFIONE, Verónica y Juárez, E. (2015): "Experiencia estética después de Adorno. Reflexiones en torno a Wellmer, Bertram y Rebentisch", *Kriterion*, 132. Belo Horizonte.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2015): *Filosofía del arte o Estética (verano 1826): Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. Trad. D. Hernández Sánchez. 2ª ed. Madrid: Abada Editores.
- HOBSBAUWM, Eric (1995): *La historia del siglo XX. 1914-1991*. Barcelona: Grijalbo.
- JAMESON, Fredric (2011): *Representar El Capital. Una lectura del tomo 1*. Trad. L. Mosconi. Buenos Aires: FCE.
- JARVIS, Simon (2007): *Theodor W. Adorno. Critical Evaluations in Cultural Theory*. Volume 1. New York: Routledge.

- JAY, Martin (1973): *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social, 1923-1950*. Trad. J. C. Curutchet. Madrid: Taurus.
- JUÁREZ, Esteban (2013): “La modernidad entumecida: sobre la crítica de Adorno al serialismo”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 18(1): 105-123.
- JUÁREZ, Esteban (2014a): “El vanguardismo de lo tardío”, *Revista de Humanidades*, 29. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- JUÁREZ, Esteban (2020): “Promesa y negatividad”. *Constelaciones*, 11-12: 208-237.
- KASTNER, Jeffrey (2005): *Land art y arte medioambiental*. Trad. de S. Navarro. Barcelona: Phaidon.
- KLEIN, Richard (2011) *Adorno. Handbuch*. Ed. de R. Klein, J. Kreuzer und St. Müller-Doohm. Stuttgart: Metzler.
- KLEIN, Richard (2014) *Musikphilosophie zur Einführung*. Hambrug: Junius, 2014.
- LINDNER, B y Martin Lüdke, W. (ed.) (2016): *Materialien zur ästhetischen Theorie. Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LIPPARD, Lucy R. (2004): *Seis años: la desmaterialización del objeto artístico, de 1966 a 1972*. Trad. M.L.R. Olivares. Madrid: Akal.
- LÜDKE, W.M. (1981): *Anmerkungen zu einer «Logik des Zerfalls»: Adorno-Beckett*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LYNN VON BOECKMANN, Staci (2004). *The Life and Work of Gretel Karplus/-Adorno: Her Contributions to Frankfurt School Theory*. University of Oklahoma.
- MAISO, Blasco Jordi (2009a): “Theodor W. Adorno en castellano: Una bibliografía comentada”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, Vol. 1: 51-71.
- MAISO, Blasco Jordi (2009b): “«Ser devorado no duele». Theodor W. Adorno y la experiencia americana”, *Arbor Ciencia, pensamiento y cultura*, 185(739): 963-975.
- MARX, Karl (1999): *El Capital. Crítica de la economía política* [Tomo I]. Trad. de Wenceslao Flores. México: Fondo de Cultura Económica.
- MENKE, Cristoph (1997): *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor.
- MOLINA, Manuel (2017): “La música de la nueva filosofía. De la apariencia estética al material musical en los textos tempranos de Th. Adorno”, en Gonnet, M y Brendel, K. *Modernidad estética y filosofía del arte: reflexiones en torno a la apariencia estética*. Córdoba: Borde perdido, 2018.
- MOLINA, Manuel (2023a): “«Th. W. Adorno»“ como empresa familiar. Acerca de Gretel Karplus Adorno” en *Revista Avatares* (Buenos Aires: UBA) [en prensa].
- MOLINA, Manuel (2023b) “Imagen total: digitalización y superabundancia”. En *Revista Index* (Ecuador) [en prensa].
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (2003): *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona: Herder.
- PADISSON, Max (1993) *Adorno's Aesthetics of Music*. Cambridge University Press.
- REBENTISCH, Juliane (2003): *Ästhetik der Installation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- REBENTISCH, Juliane (2013): *Theorien der Gegenwartskunst. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- ROLDÁN, Eugenia (2016). “Alexander Kluge y Theodor W. Adorno: industria cultural, cine y contraesferas públicas”. En *Transformação. Revista De Filosofia Da Unesp*, Vol. 39, N°4: 197-218.
- SCHÜTTE, Wolfgang (ed.) (2003): *Adorno in Frankfurt. Ein Kaleidoskop aus Texten und Bildern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHWARZ, Michael (2003): *Adorno: eine Bildmonographie*, ed. del Theodor Adorno Archiv. Frankfurt: Suhrkamp.
- SCHWARZBÖCK, Silvia (2008): *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- SONTAG, Susan (1996). “Happening: un arte de la yuxtaposición radical”. En *Contra la interpretación*, trad. de Horacio Vázquez Rial, Barcelona: Seix Barral.
- TWAIN, Mark (2010). *Die schreckliche deutsche Sprache*. Köln: Anaconda Verlag.
- SONDEREGGER, Ruth (2011): “Essay und System” en Klein, R. et all. *Adorno. Handbuch*. Stuttgart: Metzler.
- UNGERS, O. M. et Alt. (1985): *Ein Städtebauliches Konzept für Frankfurt am Main: „die Stadt in der Stadt”*. Im Auftrag der Stadt Frankfurt am Main. Frankfurt am Main: Der Magistrat. Amt für Kommunale Gesamtentwicklung und Stadtplanung.
- WELLMER, Albrecht (1993): *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Trad. J. L. Arántegui. Madrid: Visor.
- WIGGERHAUS, Rolf (2010): *La Escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica.
- YUNKER, Hans Dieter (1977): “La reducción de la estructura estética: un aspecto del arte actual”, en *Elementos para una crítica de la industria de la consciencia*. Barcelona: G. G.
- ZAGORSKI, Marcus (2009): “Material and History in the Aesthetics of serielle Musik”. En *Journal of the Royal Musical Association*, vol. 134, N° 2: 271-317.
- ZAIMOGLU, Feridun (2011). *Kanak Sprach*. Köln, Verlag Kiepenheuer & Witsch.

RECAPITULACIÓN

Recapitulation

ROBERTO SCHWARZ*

Magnífico Rector, autoridades presentes, compañeros profesores, alumnos, personal, amigos y familiares:

Estoy encantado de recibir este honor. Para un octogenario que lleva décadas jubilado, ha sido una agradable sorpresa. Quisiera agradecer cordialmente al Departamento de Teoría Literaria, al Instituto de Estudios del Lenguaje y a la Universidad Estatal de Campinas. También quiero agradecerle al profesor Alfredo César de Melo sus generosas palabras de presentación.

Dicho esto, si no me equivoco, lo que realmente se homenajea en esta ceremonia es una línea de estudios literarios con un carácter relativamente propio, en la que la reflexión estética y la reflexión social van de la mano o, mejor dicho, se casan de forma productiva. La combinación innovadora de crítica formalista, investigación histórica, análisis de clase, comparatismo e interpretación del Brasil fue el punto de llegada -como sabemos- de la obra de Antonio Candido, creador de nuestro Instituto y seguramente el más grande de los críticos brasileños. En la medida de mis posibilidades, y al igual que muchos profesores y escritores de generaciones posteriores, he intentado inspirarme en esta línea de estudio. A continuación, intentaré hacer algunas escasas observaciones al respecto.

En aquella época, a mediados del siglo XX, este tipo de análisis luchaba en dos frentes, en realidad opuestos entre sí. Por un lado, se oponía a la crítica positivista y al marxismo vulgar; por otro, se oponía al formalismo ahistórico, por no decir antihistórico.

Entrando un poco en detalles, digamos que la crítica positivista sabía mucho sobre la biografía de los autores, la historia de las ediciones y el contexto nacional. Pero no era muy sensible a la complejidad y la fuerza de las obras en sí, salvo por el

* Crítico literario y escritor brasileño. Fue profesor de teoría literaria y literatura comparada de la Universidad de São Paulo hasta 1968 y en la Universidad Estatal de Campinas desde 1978 al 2002.

Discurso al recibir el título de Profesor Emérito concedida por la UNICAMP el día 20 de octubre de 2022.

tema. Lo mismo ocurría con el marxismo vulgar, que se parecía en casi todo a la crítica positivista, con una diferencia: su construcción del contexto obedecía a la versión de la historia adoptada por los partidos comunistas, a cuyo dogmatismo las obras servían para ilustrar y confirmar. También en este caso, las obras tenían poco que decir por sí mismas, reducidas a epifenómenos.

En el frente opuesto, literariamente más sofisticado –pienso en el New Criticism estadounidense de los años treinta–, se situaba la crítica formalista, centrada en la complejidad de la composición y no en condicionamientos externos. En guerra abierta con el positivismo, los Nuevos Críticos rechazaban toda información ajena a la obra, ya fuera biográfica o contextual, incluidas las propias explicaciones del autor. Para estos formalistas, políticamente conservadores pero radicales a su manera, sólo existían el texto y sus relaciones internas, designadas con un vocabulario abstracto, que pronto se convirtió en una receta. En adelante, la sustancia de la poesía pasó a ser “tensiones”, “ambigüedades”, “ironías”, “paradojas”, etc., palabras clave de la nueva escuela. Potenciadas al máximo por la supresión del mundo exterior, las obras ganaban en brillo y cambiaban de estatus: constituían un todo orgánico, un artefacto autorreferencial, autosuficiente, autotélico, en definitiva, el objeto estético autónomo, casi sagrado. El método crítico correspondiente fue la *close reading*, que prestaba una atención microscópica a este tipo de relaciones, revelando a través de ellas una densidad hasta entonces desconocida del tejido artístico. Fue todo un *descubrimiento* que cambió la forma de leer la literatura, especialmente la poesía. Dicho esto, tras el entusiasmo inicial, el resultado del análisis literario acabó siendo pobre y siempre el mismo, reafirmando la ubicuidad de las tensiones, ironías, ambigüedades, paradojas, etc. y nada más. La literatura tenía aquí la palabra, pero no decía gran cosa.

Pues bien, esquemáticamente, este fue el marco –en un Brasil todavía muy provinciano– en el que la crítica dialéctica dio un paso adelante, vinculando opuestos, o mejor dicho, examinando más de cerca la disyunción entre las esferas interna y externa de las obras de arte. Por un lado, asimiló la noción de forma de los formalistas, con su superdensidad, que obviamente corregía el crudo contenido de los positivistas. Por otra, conservó el interés de estos últimos por el papel histórico y social de la literatura, casi ausente en el idealismo extremo de los *nuevos críticos*. En otras palabras, se ensayaba una síntesis entre formalismo y positivismo, en la que los puntos fuertes y débiles de cada uno se subsanaban mutuamente, superando sus respectivas limitaciones y esbozando un nuevo tipo de formalismo, en el que la

experiencia estética y la experiencia social eran conmensurables e intercambiaban energía. La aspiración a una crítica más satisfactoria, ya fuera en el campo de la facturación artística o de la reflexión sociopolítica, estaba en el aire. La consigna era “Literatura y sociedad”, pero no la literatura etérea y acrítica de los formalistas, ni la sociedad trivializada del sentido común positivista.

Según una tesis en boga en la época, empeñada en exaltar la especificidad de la creación artística, sólo el arte tiene forma –en contraste con lo empírico, que es informe o caótico, y estéticamente estéril–. La diferencia con la inspiración dialéctica no podría ser mayor. Para esta última, los materiales sobre los que el artista imprime la forma están a su vez preformados *por la historia*, muy lejos del caos al que se refiere la tesis esteticista, para la cual no existe la sociedad. En lugar del salto creativo y un tanto mitológico de lo no formado a lo formado, tenemos el logro laborioso de una forma nueva y deliberada a partir de una preexistente. El esfuerzo está bajo el signo del ojo crítico del artista, su búsqueda de coherencia, revelación y verdad, impulsado por la exigente atmósfera de autonomía. Se trata de un proceso de estructuración –el término procede de Antonio Candido– que no sólo no parte de cero, sino que es tributario del material que reconstruye y transfigura. Por tanto, nada más legítimo que el interés de la crítica por este sustrato, que interviene en el producto final (Candido, 1979: 232 s.). Abierto a la discusión, el resultado lleva en sí mismo el conflicto y los términos que conducen a su evaluación.

En otras palabras, el material sobre el que trabaja el escritor está saturado de historia, y la historia que tiene un potencial organizador artísticamente activo y que no puede ignorarse, pues de lo contrario se perderían las dimensiones decisivas de la propia literatura. En otras palabras, los contenidos son formas latentes, con irradiación propia, que interactúan con la forma artística manifiesta e intencionada. Contrariamente a lo que cabría imaginar, en la reformulación materialista y dialéctica, el territorio de la forma –en un sentido modificado– es más amplio de lo que pretendían los formalistas, y no más pequeño, lo cual resulta sorprendente.

De este modo, la forma sale de su aislamiento supramundano y se convierte en la *forma de algo* –una cosa con una existencia real previa, extraestética, y dotada también de su propia forma, ahora interiorizada en la obra y que fluye de nuevo hacia la otra–. Son formas que verifican formas, sobre las que trabajan, coordinándose y rozándose. Los nexos *internos se convierten* en tensiones con un lastre *externo*, prolongado en la vida práctica, que revitaliza las ambigüedades, ironías y paradojas queridas por la crítica formalista. Todo está dinamizado por la histo-

ricidad de los materiales incorporados, que perviven en el tiempo y en formaciones sociales singulares, así como en su reencuadre estético, bajo el signo de la autonomía. Los materiales literarios son anfibios, se nutren tanto de la complejidad interna de las obras como del destino, o destinos, o fechas, que la historia en movimiento les impone.

El juego interno e inagotable de la obra autónoma, cuyos términos se reflejan unos a otros, multiplicando e intensificando significados y problemas, mantiene, no obstante, un pie en el campo de la realidad en proceso, con la que no rompe del todo. Conservando un canal con la experiencia extraestética, la escritura es un acto histórico real, intramundano, descifrable en una clave también real, que hay que encontrar. Corresponde a la crítica enfrentarse al enigma o, mejor dicho, al testimonio histórico de las formas. A este respecto, hay que subrayar que la configuración de las obras, en su consistencia de microcosmos, no se agota en las intenciones del autor, que son un elemento entre otros de la riqueza de la literatura, pero no tienen la última palabra. Digamos que las intenciones son un contenido más. En su plenitud, siempre inacabada, el texto es sólo en parte una creación, la otra parte es involuntaria, una aportación del mundo, que habla por sí sola, corroborando, complementando o contradiciendo al autor, sin que la literatura pierda en verdad -puede incluso ganar-. Es la parte del diablo de la que hablaba André Gide. Independientemente, la crítica debe ponerse al servicio de ellas -las obras- y no de ellos -el autor-. Aunque sea fruto de la invención y el trabajo del artista, el resultado literario va más allá de sus intenciones y tiene sus propias reglas, objetividad y gravitación, que la invención trata de obedecer, a menudo un tanto a ciegas. Éstas resultan de la obstinada búsqueda de coherencia de la figuración, que trabaja en medio de materiales de origen extraartístico y de alcance abierto. En este sentido, la figuración literaria es una forma *sui generis* de pensar e investigar el mundo, con un valor de conocimiento propio, diferente de la ciencia y la teoría, pero aún así real. La aventura crítica se beneficia de la exactitud de estas formalizaciones, cuya verdad le corresponde desentrañar, diciendo a su vez algo nuevo. Prueba de ello son los ensayos más ambiciosos de Adorno y Antonio Candido, en los que la investigación interna de la literatura aporta importantes revelaciones sobre la sociedad que escapan a las intenciones de sus autores.

Desde la distancia, digamos que la dialéctica de la forma y el contenido es un capítulo de la historia moderna de la disolución de las convenciones formales. En

su momento polémico, fue una consigna y un proyecto de la crítica de izquierda. La desintegración de las formas fijas contradecía la hegemonía de la tradición y, por tanto, del pasado. También se oponía a la rigidez establecida por las divisiones sociales, o más bien de la sociedad de clases, que se fluidificaría por la presión de los nuevos contenidos. En general, se posicionaba contra el inmovilismo, a favor de la dinámica y de la innovación: contra la separación de los niveles de estilo y a favor de su mezcla democrática, en la gran esquematización de Auerbach. Cuando la propuesta resurgió en Brasil a mediados del siglo pasado, se unió a las pasiones subversivas del nacional-desarrollismo, el antiimperialismo, el tercermundismo y el socialismo, lo que le valió rápidamente una resonancia que traspasó las fronteras de la crítica literaria académica. La convergencia entre transformación social y crítica dialéctica, teorías del subdesarrollo y la dependencia o el experimentalismo estético, era un secreto a voces. Con el golpe de 1964, el movimiento quedó truncado, y aunque durante años siguió dando excelentes frutos en un entorno adverso, perdió impulso y dio paso al anticlímax a cuya culminación asistimos ahora.

Aunque el paso adelante fue tangible, con resultados reconocidos tanto dentro como fuera del campo de la literatura –basta pensar en las repercusiones del ensayo sobre la “dialéctica de la granjería”–, la crítica de nuestro tiempo no fue más allá y volvió al nivel anterior de formalismo y positivismo, lo que merece una reflexión.¹ De hecho, *los estudios culturales* de los años ochenta, en su versión norteamericana, se concentraron en las cuestiones de raza, género y clase, tomadas como categorías generales. La atención se centraba en el uso documental de la ficción, es decir, en una especie de contenido burdo, indiferente a la especificación estética. Mientras que la perspectiva posmoderna, anulando el dinamismo de la historia y la dimensión de la realidad fuera del lenguaje, restablece el juego vacío y ahistórico de las abstracciones universalistas, indiferentes a las formaciones históricas singulares, a la manera de los *Nuevos Críticos*. Pareciera que la crítica dialéctica fue un breve interregno. A menos que las nuevas generaciones, impulsadas por los impasses de nuestro tiempo y la necesidad de superarlos, la recuperen para la vida, para un capítulo inédito, en la buena fórmula de un comentarista reciente, de la historia “después del fin de la historia” (Streeck, 2022).

¹ Debo esta observación a Vinicius Dantas.

REFERENCIAS

CANDIDO, Antonio (1979): “Entrevista”, *Brigada ligera y otros escritos*, São Paulo: Editora Unesp, 1992, p 232-3.

STREECK, Wolfgang (2022): “Return of the king”, *Sidecar, blog de New Left Review*, 6. 5. 2022.

RECAPITULAÇÃO

Recapitulation

ROBERTO SCHWARZ*

Magnífico Reitor, autoridades presentes, colegas professores, alunas e alunos, funcionárias e funcionários, amigas e amigos:

É com muita alegria que recebo esta distinção. Para um octogenário aposentado há décadas foi uma boa surpresa. Agradeço cordialmente ao Departamento de Teoria Literária, ao Instituto de Estudos da Linguagem e à Universidade Estadual de Campinas. Agradeço também a saudação mais que generosa do Professor Alfredo César de Melo.

Dito isso, a verdadeira homenageada nesta cerimônia, se não me engano, é uma linha de estudos literários com feição relativamente própria, em que reflexão estética e reflexão social andam juntas, ou melhor, se casam de maneira produtiva. A combinação inovadora de crítica formalista, pesquisa histórica, análise de classe, comparatismo e interpretação do Brasil foi o ponto de chegada – como se sabe – da obra de Antonio Candido, o criador de nosso Instituto e seguramente o maior crítico brasileiro. Dentro de minhas possibilidades e como bom número de professores e escritores das gerações seguintes, procurei me inspirar nesta linha de estudo. Em seguida tentarei algumas observações esparsas a respeito.

A seu tempo, em meados do século XX, esse tipo de análise brigava em duas frentes, aliás contrárias entre si. Por um lado, opunha-se à crítica positivista e ao marxismo vulgar; por outro, ao formalismo a-histórico, para não dizer anti-histórico.

Detalhando um pouco, digamos que a crítica positivista sabia muito sobre a biografia dos autores, a história das edições e o contexto nacional. Mas era pouco sensível à complexidade e à potência das próprias obras, salvo pelo assunto. Mesma coisa para o marxismo vulgar, que era parecido com a crítica positivista em quase tudo, com uma diferença: a sua construção do contexto obedecia à versão da his-

* Crítico literário e professor aposentado de Teoria Literária brasileiro. Foi professor de Teoria Literária e Literatura Comparada na USP (até 1968) e professor de Teoria Literária na UNICAMP (1978-1992).

tória adotada pelos partidos comunistas, a cujo dogmatismo as obras serviam de ilustração e confirmação. Também aqui as obras não tinham muito a dizer por conta própria, reduzidas a epifenômeno.

Na frente oposta, literariamente mais sofisticada – aqui penso no New Criticism norte-americano dos anos 1930 – estava a crítica formalista, voltada para a complexidade da composição e não para os condicionamentos externos. Em guerra aberta com o positivismo, os New Critics recusavam toda informação estranha às obras, seja biográfica, seja de contexto, inclusive as explicações do próprio autor. Para estes formalistas, conservadores politicamente mas radicais à sua maneira, só existiam o texto e suas relações internas, designadas com vocabulário abstrato, que prontamente se transformou em receita. De agora em diante, a substância da poesia passavam a ser as “tensões”, “ambiguidades”, “ironias”, “paradoxos” etc., palavras-chave da nova escola. Valorizadas ao máximo pela supressão do mundo exterior, as obras ganhavam em brilho e mudavam de estatuto: compunham um todo orgânico, um artefato autorreferencial, autossuficiente, autotélico, enfim, o objeto estético autônomo, quase sagrado. O método crítico correspondente era o *close reading*, a leitura cerrada, que prestava atenção microscópica a esse tipo de relações, revelando através delas uma densidade do tecido artístico até então desconhecida. Tratava-se de uma verdadeira *descoberta*, que mudou o modo de ler literatura, em especial a poesia. Dito isso, passado o primeiro entusiasmo, sobrava que o resultado da análise literária acabava sendo pobre e sempre o mesmo, reafirmando a ubiquidade das tensões, das ironias, ambiguidades, paradoxos etc., e mais nada. A literatura aqui tinha a palavra, mas não dizia grande coisa.

Pois bem, esquematicamente foi esse o quadro – no Brasil ainda muito provinciano – em que a crítica dialética arriscou um passo à frente, ligando os opostos, ou melhor, examinando de mais perto a disjunção entre os âmbitos interno e externo às obras de arte. Por um lado, assimilava a noção de forma dos formalistas, com sua super-densidade, que evidentemente corrigia o conteudismo tosco dos positivistas. Por outro, conservava o interesse destes últimos pelo papel histórico e social da literatura, quase ausente no idealismo extremado dos *new critics*. Noutras palavras, ensaiava-se uma síntese entre formalismo e positivismo, em que os pontos fortes e fracos de uns e outros se sanavam mutuamente, superando as respectivas limitações e esboçando um formalismo de novo tipo, no qual experiência estética e experiência social fossem comensuráveis e trocassem energia. A aspiração por uma crítica mais satisfatória, seja no campo da fatura artística, seja no campo da reflexão

social-política, estava no ar. A palavra de ordem era “Literatura e sociedade”, mas não a literatura nefelibata e a-crítica dos formalistas, nem a sociedade trivializada do senso comum positivista.

Segundo uma tese então em voga, empenhada em exaltar a originalidade da criação artística, só a arte possui forma – em contraste com a empiria, que é informe ou caótica, e estéril esteticamente. A diferença com a inspiração dialética não podia ser maior. Para esta, os materiais a que o artista imprime a forma são eles mesmos pré-formados, *pela história*, distantes do caos a que se refere a tese esteticista, para a qual a sociedade como que inexistente. Em lugar do salto criador e algo mitológico do informe ao formado, temos a trabalhosa obtenção de uma forma nova e deliberada a partir de outra pré-existente. O esforço está sob o signo do olho crítico do artista, de sua procura por consistência, revelação e verdade, impulsionada pela atmosfera exigente da autonomia. O processo é de estruturação – o termo é de Antonio Candido –, que não só não começa do zero, como é tributário da matéria a qual reconstrói e transfigura. Nada mais legítimo portanto que o interesse da crítica por este substrato, que participa do produto final (Candido, 1979: 232 s.). Aberto à discussão, o resultado traz dentro de si o conflito e os termos que impelem à sua avaliação.

Dizendo de outro modo, a matéria sobre a qual o escritor trabalha é saturada de história, a qual tem potência organizadora, que é artisticamente ativa e não pode ser desconhecida, sob pena de se perderem dimensões decisivas da literatura ela mesma. Ou seja, os conteúdos são formas latentes, com irradiação própria, que interagem com a forma artística ostensiva e intencional. Ao contrário do que se imaginaria, na reformulação materialista e dialética o território da forma – em acepção modificada – é mais amplo do que pretendiam os formalistas, e não menor, o que não deixa de ser uma surpresa.

Assim, a forma sai de seu isolamento supra-mundano e passa a ser *forma de alguma coisa* – coisa por sua vez com existência real anterior, extra-estética, e dotada ela também de forma própria, agora internalizada na obra e refluindo sobre a outra. São formas verificando formas, sobre as quais trabalham, coordenando-se e atritando-se entre si. Os nexos *internos* passam a ser tensões dotadas de lastro *externo*, com prolongamento na vida prática, o que revitaliza as ambiguidades, as ironias e os paradoxos caros à crítica formalista. Tudo dinamizado pela historicidade dos materiais incorporados, que vivem no tempo e em formações sociais singulares, tanto quanto no seu reenquadramento estético, sob o signo da autonomia. Os materiais

literários são anfíbios, nutrindo-se da complexidade interna às obras bem como do destino, ou dos destinos, ou das datas, que a história em movimento lhes impõe.

O jogo interno e inesgotável da obra autônoma, cujos termos se espelham entre si, multiplicando e intensificando significados e problemas, guarda não obstante um pé no campo da realidade em processo, com o qual não rompe inteiramente. Conservando um canal com a experiência extra-estética, a escrita é um ato histórico real, intramundano, decifrável em chave também ela real, a ser encontrada. Cabe à crítica encarar o enigma, melhor dizendo, o depoimento histórico das formas. A esse respeito é preciso sublinhar que a configuração das obras, em sua consistência de microcosmo, não se esgota nas intenções do autor, que são um elemento entre outros da riqueza da literatura, mas não têm a última palavra. Digamos que as intenções são um conteúdo a mais. Na sua plenitude, sempre inacabada, o texto é criação só em parte, a outra parte sendo involuntária, uma contribuição do mundo, que fala por sua conta, corroborando, complementando ou desdizendo o autor, sem que por isto a literatura perca em verdade - pode até ganhar. É a parte do diabo a que se referia André Gide. Com independência, a crítica deve colocar-se a serviço delas - das obras - e não dele - do autor. Embora seja fruto da invenção e do trabalho do artista, o resultado literário ultrapassa as suas intenções e tem regra, objetividade e gravitação próprias, a que a invenção procura obedecer, muitas vezes um tanto às cegas. Estas resultam da busca obstinada da consistência na figuração, que trabalha em meio a materiais com origem extra-artística e alcance em aberto. Nesta acepção, a figuração literária é um modo *sui generis* de pensar e investigar o mundo, com valor de conhecimento próprio - diferente de ciência e teoria, mas real ainda assim. A aventura crítica beneficia-se do acerto destas formalizações, cuja verdade lhe cabe desentranhar, dizendo por sua vez algo novo. Como prova, sirvam os ensaios mais ambiciosos de Adorno e Antonio Candido, em que a investigação interna da literatura traz revelações de peso sobre a sociedade, que escapam à intenção de seus autores.

Tomando distância, digamos que a dialética de forma e conteúdo é um capítulo da história moderna, de desconvenção das formas. Em seu momento polêmico ela foi uma palavra de ordem e um projeto da crítica de esquerda. A desintegração das formas fixas contrariava a hegemonia da tradição e portanto do passado. Contrapunha-se também à rigidez consagrada das divisórias sociais, ou melhor, da sociedade de classes, que seriam fluidificadas pela pressão dos conteúdos novos.

Genericamente, tomava partido contra o imobilismo, a favor da dinâmica e da inovação – contra a separação dos níveis de estilo e a favor de sua mescla democrática, na grande esquematização de Auerbach. Quando a proposta foi retomada no Brasil, na metade do século passado, ela se acoplou às paixões subversivas do nacional-desenvolvimentismo, do anti-imperialismo, do terceiro-mundismo e do socialismo, que prontamente lhe valeram uma ressonância que ultrapassava as fronteiras da crítica literária acadêmica. A convergência entre transformação social e crítica dialética, teorias do subdesenvolvimento e da dependência ou experimentalismo estético, era um segredo conhecido de todos. Com o golpe de 1964, o movimento foi truncado, e embora durante anos ainda desses excelentes frutos em ambiente adverso, foi perdendo impulso e dando lugar ao anticlímax a cuja culminação estamos assistindo.

Embora o passo à frente tenha sido palpável, com resultados reconhecidos dentro e fora do âmbito das letras – basta pensar na repercussão do ensaio sobre a “Dialética da malandragem” – a crítica de nosso tempo não prosseguiu por aí e voltou ao patamar anterior, do formalismo e do positivismo, o que merece reflexão.¹ Com efeito, os *cultural studies* dos anos 1980, em sua versão norte-americana, concentraram-se nas questões de raça, gênero e classe, tomadas como categorias gerais. Voltava-se à utilização documentária da ficção, ou seja, a um tipo de conteudismo crasso, indiferente à especificação estética. Ao passo que a perspectiva pós-moderna, cancelando o dinamismo da história e a dimensão da realidade exterior à linguagem, restabelece o jogo vazio e a-histórico das abstrações universalistas, indiferentes às formações históricas singulares, à maneira dos *New Critics*. Ao que parece a crítica dialética pode ter sido um breve interregno. A não ser que as novas gerações, solicitadas pelos impasses de nosso tempo e pela necessidade de superá-los, a recuperem para a vida – para um capítulo inédito, na boa fórmula de um comentarista recente, da história “depois do fim da história” (Streeck, 2022).

¹ Devo esta observação a Vinicius Dantas.

REFERÊNCIAS

CANDIDO, Antonio (1979): “Entrevista”, *Brigada ligera y otros escritos*, São Paulo: Editora Unesp, 1992, p 232-3.

STREECK, Wolfgang (2022): “Return of the king”, *Sidecar, blog de New Left Review*, 6. 5. 2022.

IDEOLOGÍA

Ideology

FABIO AKCELROD DURÃO*

fabioadurao@gmail.com

I

¿Se puede decir algo nuevo sobre el concepto de ideología? ¿Cómo justificar una presentación más ante una bibliografía tan voluminosa, en constante crecimiento y que, sólo en portugués, ya contiene títulos suficientes para poner a prueba la paciencia del lector más entusiasta? Restringiéndonos sólo a los textos publicados en Brasil, sería posible mencionar obras de divulgación para un público amplio, como Chauí (1980), así como libros de referencia como Bottomore (1988), diversos estudios como los de Lyra (1979) o Konder (2020), y traducciones de *estrellas* de la teoría globalizada como Eagleton (2019) y Žižek (1992, 2007), sin olvidar, por supuesto, el tomo fundacional e ineludible de Marx & Engels (2007), y clásicos como Mannheim (1972), Althusser (1996) o las más recientes y admirables conferencias de Ricoeur (2014), así como numerosos autores menos conocidos, alcanzando un sinfín de comentarios y aplicaciones: como tantos otros términos de las ciencias humanas en la actualidad, “ideología” no parece escapar a una lógica dispersiva de sobreproducción semiótica (Durão, 2008), que socava la fijación del significado debido a su hipereposición y amplia circulación en la sociedad. Hay, sin embargo, un agravante, pues desde mediados de la década de 2010 el término ha adquirido un vigor inesperado, penetrando ampliamente en el discurso político dirigido a las masas. Si antaño “ideología” era una noción más o menos exclusiva de las posiciones progresistas, hoy impregna todo el espectro ideológico, engrosando así las filas de esas palabras que antes eran conceptos, pero acaban convirtiéndose en una ofensa, dejando así de tener sentido para simplemente volverse portadores de una carga afectiva negativa –la ideología es siempre la del otro–. Una situación así requiere un giro dialéctico, que dé la vuelta al problema y haga de la dificultad del planteamiento una determinación del objeto. La divulgación del concepto de

* Universidade Estadual de Campinas (Brasil).

Este texto fue originariamente publicado en portugués como un capítulo de *Novas Palavras da Crítica* (Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021), editado por José Luís Jobim, Nabil Araújo e Pedro Puro Sasse. El autor agradece a Fernando Urueta por la revisión de la traducción al español.

ideología deja así de ser un impedimento y se convierte en una puerta de entrada: partir del uso ideológico de la ideología para llegar, tras discutir algunos de sus aspectos fundamentales, a lo que realmente nos interesa: la productividad del término para la crítica literaria actual.

Quizá esto lo facilite un tratamiento conceptual que podemos denominar *pragmático*, no en el sentido ordinario de la palabra, algo perteneciente a un “orden práctico” o “realista”, sino en uno más específico, que sigue aquella rama de la lingüística para la que el significado no existe aislado de una situación concreta de producción. Desde esta perspectiva, el *uso* de un determinado concepto afecta su significado, actuando como un elemento potencialmente transformador. El resultado de ello es una estructura de pensamiento más maleable, ya que los conceptos no se conciben como existentes en un mundo platónico de esencias inmutables (o, lo que es casi lo mismo, en la galería de etiquetas de la industria cultural), ni son completamente rehenes de situaciones de enunciación, sino que se presentan como el resultado de un proceso en el que contenido y mención interactúan de formas diversas, a menudo conflictivas.

Sin embargo, sería un error pensar que en este marco teórico el uso es laxo y la sustancia del concepto, estable. Lo primero puede regularse bastante: cuanto más ritualizadas sean las condiciones de su ocurrir, menor será la tendencia a variar con el uso; por otra parte, el contenido no es *nívoco*, y un término como “ideología” no funciona si se aborda como una entidad homogénea, lineal y abstracta. Por eso ninguna definición es satisfactoria en sí misma, sino que representa sólo uno de los modos de tratamiento y un momento particular de exposición de los conceptos¹. Hay que decir que la forma híbrida de este libro, compuesta por ensayos-entradas, ofrece posibilidades de uso particularmente interesantes, ya que, al evitar tanto la extrema concisión que rige las entradas de un diccionario o incluso de una enciclopedia como la extensión expansiva que caracteriza a un tratado, permite combinar la profundidad con la adaptabilidad, lo que facilita que el libro pueda ser discutido en diferentes contextos. Esta extensión intermedia es por tanto propicia para mostrar que el concepto de ideología tiene en sí mismo vectores que apuntan tanto a confluencias como a tensiones (por eso no es *unívoco*), que contiene una historia sedimentada en sí mismo (por eso no es lineal) y que siempre está

¹ Como dice T.W. Adorno, “las definiciones en filosofía son, pues, un momento, un momento de paso, quisiera decir, algo así como un subproducto bello y muy feliz. De hecho, pocas cosas serían más bellas para un filósofo que llegar a una definición feliz; esto no significa, sin embargo, que las definiciones sean el instrumento de la filosofía.” (1973: 29) Traducción de Fernando Urueta.

sujeto a fuerzas ideológicas que interfieren en su uso (por eso no es abstracto). De ahí surge una conclusión preliminar para el resto de este texto: si existe un universo de sentido tan vasto, toda *presentación* de la ideología es al mismo tiempo una *construcción*. Esto tiene sentido ya que, al igual que los conceptos de conciencia o sociedad, el concepto de ideología dificulta la delimitación de un espacio de neutralidad expositiva, ya sea desde el punto de vista de la contención del objeto o de la exención del sujeto.

Si la ideología no habita en un mundo etéreo e intemporal de ideas, sino que por el contrario está ligada a condiciones sociales específicas que permitieron su teorización inicial y posteriores elaboraciones, entonces vale la pena comenzar por su manifestación más inmediata, una especie de grado cero, que se manifiesta, como ya ha sido señalado, en el discurso político actual. “Ideología” significa aquí un contenido que se inserta subrepticamente en una determinada práctica social con el fin de generar un efecto nocivo en las personas y favorecer a un grupo específico. Así, por ejemplo, la llamada “ideología de género” sería una estrategia desarrollada por individuos interesados en desestabilizar los roles supuestamente naturales de hombres y mujeres. Las ideas que proponen sobre la igualdad sexual, juzgadas excéntricas, tendrían como fin último llevar el caos al orden social. Lo ideológico en este sentido de la ideología reside en la caricatura de los dos polos: por un lado, los malintencionados propulsores de la ideología, que planean e idean intrigas, tienen pleno control sobre el lenguaje y total claridad sobre sus fines, aunque sólo tengamos acceso a una parte de ellos (al aumentar la sospecha, la ignorancia parcial inflama aún más las dinámicas en juego); por otro, el público en general, al que se considera absolutamente crédulo e ingenuo, infinitamente manipulable e intelectualmente indefenso, lo que sitúa al desvelador de la ideología en una posición de vanguardia. Esta desproporción entre los polos de la total transparencia del mal por parte de unos pocos y la total ignorancia de prácticamente todo el mundo explica la sensación de urgencia que se genera en los partidarios de este sentido de la ideología cuando creen que se enfrentan a una; y es esta asimetría la que permite identificar el carácter paranoico-conspirativo de este uso ideológico de la ideología.²

² Es imposible no pensar en otro concepto que, como el de ideología, ha sufrido transformaciones al salir del ámbito académico para convertirse en lenguaje común: el de “deconstrucción”. Parece significar algo así como “criticar a tu oponente con tanta fuerza que ya no puede responder”. La tergiversación del término derrideano se produce ya en la propia situación en la que tiene lugar, porque el espacio de la deconstrucción no es el de una pelea, el del ring, sino el de una relación de

Es interesante observar que este concepto representa un fenómeno reciente, que en realidad re-significa un modo que es en sí mismo un enfoque tardío de la ideología. De hecho, la paranoia de extrema derecha puede verse como una vuelta de tuerca más de una concepción de la ideología como categoría todopoderosa, de la que nada escapa y que, en consecuencia, persigue cualquier intento de abordarla. En otras palabras, se trata de una reconfiguración de una visión totalizadora de la ideología, que otorga poderes desmedidos al proceso de determinación y que, por tanto, no deja entrever ninguna exterioridad. La hipótesis aquí es que el furor conspirativo del actual uso ideológico de la ideología podría derivarse de la asfixia de un uso progresivo del concepto, que lo trata como si fuera capaz de abarcar todos los poros sociales y psíquicos: la totalidad ideológica y la totalidad conspirativa serían primas entre sí. Se produciría así una profunda ironía en la historia de un término desmitificador por excelencia, que por su creciente desarrollo y complejidad acabaría en la mayor mistificación. Volveremos sobre esto más adelante.

II

El concepto de ideología puede trazarse a partir de una serie de cuestiones interrelacionadas, como si fueran líneas en un campo de fuerza. Cada una de ellas puede desplegarse de diferentes maneras y apuntar en direcciones opuestas, lo que demuestra que la ideología es una categoría fluida y adaptable. Si esto dificulta cualquier planteamiento analítico, por otra parte, será especialmente relevante cuando pasemos a su uso en el proceso de interpretación textual. Veamos:

1. *El supuesto fundamental de la ideología es que es inconsciente de su causa.* Si fuera transparente para quienes la manifiestan, merecería otro nombre, como “teoría”, “agenda”, “plataforma política” o simplemente “propaganda”. De hecho, el gesto que identifica un componente ideológico en alguna idea, discurso o práctica señala precisamente esto, que junto a los contenidos específicos de lo que tenemos delante actúa otra fuerza, no reconocida pero determinada, como veremos a continuación. Aunque existe una acepción del término en el lenguaje común, que ya fue incorporado al diccionario (en *Houaiss*: “conjunto de convicciones filosóficas, sociales, políticas, etc., de un individuo o grupo de individuos”), y aunque tiene su

extrema atención y cuidado, de gran delicadeza incluso, con el texto que se elige interpretar. Resulta tentador considerar esta transfiguración de la lectura en un ejercicio de agresión como sintomática de un proceso más amplio, que en última instancia puede hacer de “deconstrucción” un término inutilizable.

propio pasado filosófico, habiendo sido acuñado por el filósofo francés Destutt de Tracy (1754-1836) y luego retomado por el positivismo, etc., fue en la tradición marxista donde la ideología se convirtió en piedra de toque del análisis social. Es interesante señalar aquí que el marxismo se anticipa al psicoanálisis al postular la existencia de un ámbito configurador de opiniones, comportamientos, etc., que ni siquiera es transparente para los sujetos, pero cuyos efectos son decisivos. El caso más extremo y común de la acción de la ideología como fuerza inconsciente tiene lugar cuando un individuo defiende posiciones políticas, económicas o incluso morales diametralmente opuestas a sus intereses objetivos. ¿Cómo explicar, sin recurrir a factores ideológicos, que las personas puedan comprometerse tanto, a veces hasta dar su vida, con ideas y valores que, de realizarse, les perjudicarían, haciendo en última instancia precaria o incluso imposible su existencia?

Esto apunta a una consecuencia especialmente notable del uso de la ideología como concepto, que es la despersonalización: los individuos son menos agentes que portadores de ideología, menos generadores de ella que generados por ella. De hecho, una de las ideologías más poderosas es la de la existencia del sujeto como origen de sí mismo y entidad autónoma, plenamente legible en la expresión tomada como elogio del *self-made man*. Por otra parte, sin embargo, la inconsciencia crea problemas de enfoque. En primer lugar, su inestabilidad hace que pueda existir en un amplio espectro de desconocimiento, desde un nivel más superficial, el de la mala fe consigo mismo, en el que es posible vislumbrar el autoengaño, hasta la adhesión más completa y entera. Además de eso, la inmaterialidad de la conciencia también permite que la ideología sea imputada con facilidad: como el individuo no tiene control sobre las instancias que generan la inconsciencia, puede incurrir en ideología incluso cuando se cree bastante sensato. Súmese a eso que la inconsciencia no es inmune a un contenido moral, como si hubiera alguna culpa intrínseca en no saber y como si todo perpetuador de una ideología dada fuera intrínsecamente malo. Con esto, reaparece la cuestión del uso del concepto, ya que si se ve como un arma y se utiliza hábilmente, cualquier cosa puede ser potencialmente atacada como ideológica. Volveremos sobre ello más adelante, cuando nos centremos en el alcance de la ideología.

2. *La inconsciencia que caracteriza a la ideología no es aleatoria, sino que está determinada socialmente.* El núcleo del concepto reside en este vínculo entre la forma de la estructura social y la manifestación ideológica. Su razón de ser se encuentra en las divisiones internas de las sociedades, especialmente cuando éstas se producen

en términos de clase, lo que hace especialmente visible el antagonismo como principio de cohesión colectiva. Esto puede analizarse de diversas maneras, ya sea desde la perspectiva estructural de la oposición entre capital y trabajo, o con la teorización sobre el principio de intercambio en la Teoría Crítica, por ejemplo, en la *Dialéctica de la Ilustración* (1985), o incluso desde la ideología empresarial que ve en la competencia un fundamento beneficioso de la práctica social. Esta paradoja, una unión a través de la disyunción, a través del conflicto, es lo que, al menos en relación con el capitalismo, confiere a la ideología su carácter estructuralmente necesario. Sin ella, el *bellum omnium contra omnes* en el corazón de la vida social se haría insoportable.

Las representaciones ideológicas tienen una doble articulación, ya que se derivan de la forma concreta en que funciona la sociedad y contribuyen a su reproducción. Una vez más, la idea de determinación aquí es extremadamente flexible, y puede abarcar desde la causalidad directa y lineal hasta procesos complejos que implican diversas mediaciones. En cualquier caso, en la base de esta relación entre estructuras de producción y reproducción de la vida, por un lado, y formas de representación, por otro, se encuentra una posición filosófica según la cual la acción prima sobre el pensamiento, y el modo de existir prima sobre la conciencia. Para que esto no parezca una mera elección de perspectiva teórica, es bueno añadir la justificación de que la acción no tiene lugar en el vacío ni en un entorno neutro en el que habita la libertad, sino que, por el contrario, desde el principio ha tropezado con resistencias y adversidades naturales. La pregunta que surge inmediatamente en este punto, a menudo planteada por los críticos de la ideología, se refiere a la cuestión de si es posible construir una objetividad sólida a partir de términos necesariamente tan imprecisos y amplios. Si todas las formaciones sociales del pasado han presentado este desajuste entre los modos de producción y la representación del yo, ¿cómo podemos proyectar una sociedad futura que sea transparente para sí misma? ¿Y cómo podemos estar seguros de que la propia teoría de la ideología no es una representación falsa? Dejemos esta pregunta para más adelante, pero no sin dar una respuesta parcial desde otro ángulo: las teorías de la ideología muestran su fuerza y se vuelven bastante convincentes cuando consiguen dar a sus análisis un carácter de *necesidad*. Una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción producirá inevitablemente ideas individualistas, y con la concentra-

ción del aparato productivo en manos de unos cientos de multimillonarios en todo el planeta el individualismo tendrá inevitablemente algo hueco o farsesco.

3. Como hemos visto, la ideología es capaz de hacer que individuos y grupos actúen de forma totalmente opuesta a sus intereses objetivos; sin embargo, *no funcionará correctamente si no contiene un impulso positivo, sin proyectar de algún modo una imagen de reconciliación o una promesa de felicidad*, por más mediada que sea. Ni siquiera los movimientos ideológicos más destructivos pueden prescindir de un momento de paz y armonía: la otra cara de la barbarie nazi es el sueño de una fraternidad entre los arios que dure indefinidamente. Puede incluso postularse una relación proporcional según la cual cuanto más extrema es una ideología, mayor es la proyección de una utopía futura, abstracta e indefinida. Esto no significa que las manifestaciones ideológicas “muertas” sean inofensivas, porque en este caso la idealización se convierte en la realidad inmediata misma, bloqueando la imaginación o la anticipación de transformaciones reales. Tendríamos así dos polos, entre los cuales la ideología adquiriría matices diferentes: por un lado, representaciones de cambios radicales que potencializan la destrucción o, por otro, la ausencia de alteridad frente a lo existente y el mantenimiento del nivel cotidiano de violencia. Si, como hemos visto, la ideología actúa como elemento clave en la preservación de las relaciones sociales, aquellos casos en los que existe una brecha muy grande entre el mundo ordinario y el de la representación ideológica suelen expresar momentos de crisis, en los que la autorreproducción de la sociedad parece amenazada: el *business as usual* aparece así como una demostración de fuerza.

4. Al tiempo que proyecta hacia el futuro un horizonte imaginario de pacificación, *la ideología naturaliza el presente en relación con la alteridad del pasado*. Lo contemporáneo aparece como intemporal; las cosas se sustraen al flujo transformador del tiempo, al devenir en el que se encuentran, para emerger como elementos atomizados, ajenos a los demás e idénticos a sí mismos. Esto es especialmente notable en el ámbito del lenguaje: la ideología lingüística no sólo congela el potencial de significado de las palabras, sino que también les da sustancia. Si, por un lado, el lenguaje se reduce a su dimensión instrumental, por otro, es sometido a una dinámica de proyección subjetiva. No hay forma de decir que una lengua es rica, sonora, abstracta, etc. (o lo contrario, da igual), sin caer en la ideología. No existe una distinción cualitativa entre ellas, pues se moldean según dinámicas muy complejas de evolución y relación con la sociedad. La mención del lenguaje es útil para mostrar cómo la naturalización puede extenderse a las esferas más profundas

de la obvedad. Para volver a un ejemplo ya mencionado, tomemos el concepto de autonomía individual: es el más transparente, tan accesible como el aire que respiramos; está en la base de nuestra vida social y psíquica, rige la esfera económica, el derecho y la medicina, el acceso a los cuerpos (el propio y el de los demás) y la estructuración del deseo (cf. la alegría de renunciar a él en el masoquismo). Esta impresión de alcance y validez infinitos se rompe violentamente cuando recordamos que hace poco más de 100 años nada de esto existía en relación con los esclavos, considerados jurídicamente como cosas, o que no mucho antes habría sido difícil pensar en una separación clara y efectiva entre el cuerpo del sujeto, el cuerpo inmaterial de la religión y el cuerpo concreto de la colectividad política. Y del mismo modo que la naturalización ideológica, al esencializar el presente, oscurece la alteridad del pasado, también impide percibir la germinación del futuro que acontece ahora: la ideología borra los impulsos de transformación o trata de apropiárselos.

Como ocurre con otros aspectos del concepto, la naturalización no tiene límites claros. Si bien es irrefutable que estrecha el horizonte de la imaginación y el pensamiento, también es válido el argumento de que ninguna sociedad podría existir sin un grado mínimo de naturalización de sus prácticas, ya que una relativización radical imposibilitaría el funcionamiento de los mecanismos de legitimación, poniendo en riesgo la autorreproducción social. En vista de ello, sería útil proponer que toda ideología naturaliza, pero que no toda naturalización necesita ser ideológica, y que la distinción descansa en la relación entre esta última y los procesos específicos de dominación.

5. *El concepto de ideología está tensamente relacionado con la historia, ya que puede concebirse fuera de ella o, por el contrario, sometida a ella.* Si lo entendemos como un conjunto de creencias e ideas –como hemos visto, con diversos grados de inconsciencia– que contribuyen a legitimar y perpetuar una determinada formación social, adquiere un carácter universal, porque hasta hoy no ha habido organización humana que haya podido prescindir de un sistema colectivo de representaciones compartidas que justifiquen una determinada estructura jerárquica, con ideales, proscipciones, enemigos comunes, etc. Los mitos fundacionales, al igual que ciertas prácticas religiosas, sirven precisamente a este propósito. Desde esta perspectiva, ninguna sociedad futura, por utópica que fuera, sería transparente para sí misma y, en consecuencia, no podría escapar a la ideología, por más tenue que esta llegue a ser. La perspectiva opuesta la encara como esencialmente mutable y subor-

dinada a los designios del tiempo, lo que permitiría imaginar una superación de la ideología en un mundo por venir. A favor de la inserción de la ideología está el hecho de que hay momentos históricos que han alterado cualitativamente la forma de existencia del concepto. Un ejemplo elocuente es la crucial transformación ideológica que tuvo lugar en el siglo XVIII con la aparición del concepto de igualdad humana como principio filosófico incuestionable. Al menos desde el punto de vista del discurso, la máxima de que todos los hombres son iguales al nacer y tienen idénticos derechos es hoy tan irrefutable que incluso la dictadura más despiadada se vería obligada a reconocerla. En lugar de ser el resultado de la ideología, representaría una especie de fundamento objetivo con el que las elaboraciones ideológicas no podrían dejar de relacionarse. Sin duda, la lista de estrategias para manipular el concepto de igualdad es inmensa –desplazamiento, relativización, distorsión, desviación, silenciamiento, atenuación, etc., pero en ningún momento parece posible negarlo frontalmente sin generar una perturbación social inmediata. Si, como pretensión fundacional de los sistemas políticos modernos, es ineludible, la labor de la ideología está objetivamente delimitada, porque tiene que lidiar con la discrepancia abismal entre el ideal de igualdad como pertenencia al género humano y la desigualdad social innegable. Buena parte de las diferentes formaciones ideológicas de los últimos doscientos años sólo representan variaciones para resolver simbólicamente y discursivamente esta disparidad. Si la ideología es vista entonces como históricamente transformable, como hemos dicho, se hace factible imaginar una sociedad futura ideológicamente libre; esto probablemente no ocurriría a través de la conquista de la autoconciencia ideológica, algo así como un “yo sé que esto es ideología”, sino a través de la pérdida de significado del concepto, que se volvería ininteligible o ridículo, como el debate en torno al sexo de los ángeles. Lo interesante aquí es que esta situación también podría imaginarse desde su opuesto dialéctico, un contexto de dominación social total, *à la 1984*, en el que cualquier atisbo de libertad carece de sentido y es visto como un delirio.

6. *La ideología puede adoptar diversas formas y actuar en distintos ámbitos del proceso de socialización.* Se puede hablar de una ideología patriarcal, de una ideología de raza, de roles sexuales, de nacionalidad, etc. Cada una de ellas opera a partir de un núcleo conceptual propio que establece oposiciones jerárquicas (blanco sobre negro, cis sobre trans, nativo sobre extranjero, etc.), pero que puede manifestarse en las configuraciones más diversas. En este contexto, se plantea el problema de la unicidad o diversidad de la ideología: ¿habría una ideología maestra de carácter

económico y otras subsidiarias de aspectos culturales y comportamiento, o la realidad incluiría una plétora de ideologías dispares, con un peso más o menos igual? Una obstinación en el carácter exclusivamente económico de la ideología conduce potencialmente a no tener en cuenta tipos específicos de dominación, como los de género, raza y orientación sexual. En cambio, si subordinamos el concepto a un contenido social específico, tenemos un sinfín de posibilidades, como una ideología carcelaria, una ideología deportiva, una ideología médica, etc. El resultado de este proceso es una dilución progresiva de los márgenes del concepto, que va peligrosamente confundiendo con una noción amplia de cultura. Si cada segmento de la sociedad tuviera su propia ideología, sería más fácil delimitarlo negativamente pensando en lo que *no* podría llamarse ideológico. Se trata de una cuestión compleja que no puede abordarse adecuadamente aquí (y mucho menos resolverse); sin embargo, merece la pena hacer dos observaciones. En primer lugar, este dilema entre economía y cultura puede leerse sintomáticamente, en el sentido de que ella misma señala cambios sociales importantes en la expansión del capitalismo. En segundo lugar, parte del impase se debilita cuando sacamos la cuestión de un plano teórico abstracto y la situamos frente a casos concretos. Una postura sobria disipa muchos equívocos: si bien podemos imaginar ideologías que desde un ángulo específico no optimizan, o tal vez incluso no favorecen, la reproducción económica de la sociedad, las ideas o prácticas que directamente boicotean o impiden dicha reproducción no pueden llamarse ideología en sentido estricto. En otras palabras, aunque las diversas manifestaciones ideológicas puedan generar transformaciones sociales inesperadas, por estar, al fin y al cabo, sujetas al flujo de la historia, deben contribuir de algún modo a la continuidad de lo existente, de la vida tal como es. Cuanto más vital sea para eso, más fundamental e indispensable será la ideología, y más susceptible de crítica.

7. *Las manifestaciones ideológicas no sólo adoptan formas diferentes, sino que también pueden aparecer en ámbitos muy distintos.* Desde el punto de vista de la amplitud, pueden variar enormemente, desde manifestaciones de muy amplio alcance hasta las ocurrencias más minúsculas³; metodológicamente, esto significa que el análisis ideológico puede requerir tanto procedimientos cuantitativos extensos como interpretaciones micrológicas. Desde el punto de vista material, si el universo de las ideas es el que primero viene a la mente, el universo de las opiniones sea quizás todavía

³ En *El inconsciente político* (1992), Fredric Jameson acuñó el término “ideologema” para designar la unidad más pequeña de un sistema ideológico.

más importante. Y qué decir de la esfera de los afectos, ¿no está también sujeta a los efectos de la ideología, como en el caso del pobre que odia a los pobres? Incluso en algo tan alejado de nuestro control como la postura corporal, sería posible identificar una influencia ideológica: pensemos en cómo ciertas formas de caminar o ciertas posturas significan masculinidad o virilidad, desde el vaquero hasta el detective privado o el policía de las películas de cine *noir*. El (largo) pasaje que sigue tal vez exprese un límite del poder de la ideología para afectar tanto a la organización social como a la disposición psíquica:

“No llames a la puerta:

La tecnificación, entretanto, hace a los gestos, y con ellos a los hombres, precisos y toscos. Elimina toda vacilación, consideración y urbanidad de los ademanes, subordinándolos a las exigencias inflexibles, casi desprovistas de historia, de las cosas. De este modo se olvida, por ejemplo, cómo cerrar una puerta en silencio, con cuidado y, sin embargo, con firmeza. Las de los coches y de las neveras están hechas para ser cerradas de golpe, otras tienen la tendencia a cerrarse solas, habituando a quien entra a la descortesía de no mirar atrás, de ignorar el interior de la casa que lo acoge. No se puede hacer justicia al nuevo tipo de hombre si no se tiene conciencia del efecto que incesantemente producen en él, hasta en sus inervaciones más secretas, las cosas que lo rodean. ¿Qué significa para el sujeto que ya no haya ventanas que se abren como alas, sino sólo hojas correderas que se deslizan bruscamente? ¿Que ya no haya picaportes sigilosos en las puertas, sino pomos giratorios? ¿Que no haya vestíbulos, ni umbrales que den a la calle, ni muros que rodeen el jardín? ¿Y qué conductor no se ha visto tentado por la potencia del motor de su vehículo a atropellar a cualquier bicho callejero, peatones, niños, ciclistas? En los movimientos que las máquinas exigen a quienes las utilizan está ya la violencia, las palizas, los abusos constantes de la brutalidad fascista. De la muerte de la experiencia es en larga medida culpable el hecho de que las cosas, bajo la ley de su pura utilidad, adquieran una forma que limita el trato con ellas a la mera manipulación, sin tolerar ningún resto, sea de libertad del comportamiento, sea de independencia de la cosa, que subsista como núcleo de la experiencia porque no es consumido por el instante de la acción.” (Adorno: 1992, p. 33)

En resumen, este aforismo de *Minima Moralia* propone una extensión de la ideología a la relación con el mundo de los objetos. El razonamiento es claro: puesto que el fin último del capitalismo es obtener beneficios, todas las cosas produ-

cidas industrialmente se rigen por un principio de funcionalidad, ya que cualquier exceso o desviación supondría un despilfarro de recursos (incluso el exceso puede ser un objetivo funcional, de ahí el *kitsch*). Reducir el ser de las cosas a su utilidad empobrece el horizonte de experiencia que proporcionan a las personas, que llegan así a asemejarse a objetos unidimensionales, lo que en última instancia les facilita tratar a los demás como si también fueran cosas. Saliendo del ámbito de la producción material, llegamos a la esfera más íntima de las relaciones con las cosas y las personas. Aquí la ideología ya no está vinculada al lenguaje propiamente dicho, ni se manifiesta en sentimientos originados en el sujeto, sino que reside en la propia configuración de las cosas y en lo que éstas ofrecen a los individuos como estrechamiento de las relaciones.

Recapitulando, pues, podemos decir que la ideología es una manifestación dotada de cierto grado de inconsciencia, que expresa de alguna manera el modo de producción y contribuye a la reproducción de la sociedad, que naturaliza sus contenidos, porta un irreductible impulso utópico, por pequeño que sea, se relaciona tensamente con la historia, puede adoptar diversas formas y actuar en las dimensiones más diversas. De estas líneas de fuerza del concepto se desprende claramente lo amplias que son y cómo esto da lugar a algo conceptualmente bastante vago. Esto que podría ser una debilidad o una desventaja del término desde el punto de vista de la filosofía es, por el contrario, beneficioso para los estudios literarios, porque entonces la ideología puede concebirse menos como una entidad inmediatamente existente que como algo asociado a la interpretación: lo ideológico como lo que surge de un gesto desmitificador de la lectura. El problema de la ubicuidad de la ideología experimenta con eso una vuelta de tuerca, porque ahora, ante la posibilidad de encontrarla en cualquier parte, hay que justificar el gesto: ¿por qué aplicarlo aquí y no en otra parte? ¿Es este caso representativo, merece ser analizado ideológicamente o, por el contrario, su aplicación sería forzada, más una voluntad del sujeto que una característica del objeto? Así pues, de un tratamiento conceptual pasamos a la cuestión de las prácticas interpretativas, que nos lleva naturalmente al campo de la literatura.

III

Una de las variables que actúan sobre el concepto de ideología es su inscripción disciplinar. Su funcionamiento en el campo de los estudios literarios difiere del de

otras áreas de las ciencias humanas; en estas últimas, la ideología se encuentra al principio de la investigación (por ejemplo, cuando un sociólogo quiere estudiar la ideología patriarcal en los *sweatshops* asiáticos), mientras que para los críticos literarios, descifrar la ideología de una obra concreta es algo que ocurre al final, como resultado del proceso interpretativo. Merece la pena hacer aquí un comentario entre paréntesis, quizá capaz de generar cierta polémica. Con el surgimiento y la consolidación de la Teoría Literaria como disciplina académica (cf., por ejemplo, Durão, 2010; Cechinel, 2016, 2020), ha crecido el interés por el trabajo con conceptos. La mayor atención prestada a las herramientas analíticas se justificó como un intento de aportar mayor autoconciencia y coherencia teórica al estudio de la literatura, cuya terminología y procesos argumentativos parecían poco técnicos y carentes de rigor. El resultado de todo ello, sin embargo, fue la naturalización de ciertos procedimientos de investigación, especialmente la importación de marcos conceptuales *ready-made* para la lectura. El dialogismo de Bajtín, el poder de Foucault, la *différance* de Derrida, el rizoma de Deleuze y Guattari, como tantos otros, son estructuras preexistentes que no cambian cuando se encuentran con lo literario, siguen siendo las mismas antes y después del contacto con la obra que explican. El protagonismo de la elaboración conceptual se manifiesta, por tanto, en la práctica generalizada de la aplicación de teorías, el procedimiento metodológico más extendido en la actualidad. A menudo se tiene la impresión de que la existencia del objeto no es más que un pretexto (en los dos sentidos de la palabra) para organizar la argumentación de manera que se movilice un nuevo concepto. Esto representa una distorsión de los estudios literarios que les es muy perjudicial. El campo que se ocupa de la producción conceptual es la filosofía⁴; ella está especializada en refutar categorías pasadas, generar y producir otras nuevas y organizarlas en sistemas o redes de autorremisión. De nada sirve invocar la inter-, trans- o adisciplinariedad, porque el tiempo apremia y la vida es breve; por mucha porosidad que haya, y bienvenida sea, la formación intelectual tiene lugar necesariamente en un espacio disciplinar concreto, con unas referencias bibliográficas comunes, una disposición institucional particular y una configuración de objetos propia. Esto conduce a la sedimentación de prácticas de pensamiento específicas que definen y justifican el trabajo en diferentes campos del saber. En el caso de los estudios literarios, esto sucede a través de la interpretación del texto; idealmente, los conceptos deberían seguir a la experiencia de lectura, no precederla. Cuando la obra literaria

⁴ Como sostienen Deleuze y Guattari al principio de su célebre *¿Qué es filosofía?* (2010).

deja de ocupar una posición central y de orientar el foco investigativo, cediendo la primacía a la formulación conceptual, entonces se produce una doble pérdida, porque no sólo se empobrece el concepto en su potencialidad, pues está limitado en la concreción del texto, como también este último deja literalmente de tener sentido.

En la crítica literaria, la ideología merece ser vista como un *operador textual*, un mecanismo o dispositivo que abre horizontes de lectura y sugiere caminos interpretativos propios. Si el reconocimiento de un determinado procedimiento ideológico en la obra se produce como resultado de una estrategia de lectura, ésta será tanto más interesante cuanto más inusual sea, cuanto mayor sea su poder de elucidación. La simple identificación, por ejemplo, de la ideología patriarcal en Nelson Rodrigues no aporta ninguna ganancia cognitiva. En un caso así, destaca una intención acusatoria, lo que nos devuelve a ese uso de ideología con el que empezamos, que la convierte en un insulto. El concepto de ideología muestra su verdadero potencial cuando se considera una herramienta de desfamiliarización. Al hacerlo, se une a un grupo privilegiado de nociones de la teoría literaria que, de diferentes maneras, se ocupan de hacer extraño lo habitual, entre las que podemos mencionar la *Verfremdung* de Brecht, el *Unheimlich* de Freud o la *ostranenie* de Chklovski. La extrañeza generada por el uso crítico de la ideología como clave de lectura difiere en cierta medida de estas otras por su motivación concreta, ya que la ideología como dispositivo interpretativo fundamenta el ser-otro en una dinámica necesaria para la autorreproducción de la sociedad. Cuanto más natural parece un elemento, más susceptible es de ser analizado ideológicamente. Esto abarca desde las categorías más amplias y generales, como el concepto lineal del tiempo, del espacio como *res extensa*, de la subjetividad como propiedad individual, del amor como autenticidad afectiva, etc., hasta detalles de representación aparentemente inmotivados.

Es interesante distinguir al menos cinco niveles en los que puede identificarse la ideología. El primero es el del autor empírico: este engloba las posiciones que un escritor concreto adopta en relación con el mundo y la propia obra. Ya sea en el formalismo ruso, el *New Criticism* o el estructuralismo, la teoría literaria se basa en la expulsión del autor del ámbito de las preocupaciones fundamentales de la crítica. La evolución reciente de los estudios autobiográficos ha cuestionado la rigidez de este principio al introducir la representación del autor en el texto. El caso de Oscar Wilde, por ejemplo, es pertinente en este sentido, ya que se esforzó por crear un personaje propio, sin el cual resulta muy difícil acercarse adecuadamente a su obra. Pero, además, en una sociedad cada vez más sometida a la lógica de la ima-

gen, la construcción de una representación social propia puede ser material de composición para autores que no quieren ser engullidos por la difusión mediática. Las estrategias de cómo aparecer –y sobre todo de cómo no aparecer en el mundo digital– a veces interfieren directamente en la supervivencia de las obras. Así que aunque no tiene que ser un elemento determinante, la ideología de un autor puede ser un aspecto relevante según el caso, aunque solo sea para contrapesar el contenido objetivo de las obras, como en el famoso caso del monárquico Balzac, que es elogiado por Marx y Engels por su realismo (cf. Marx & Engels: 2012: 143-144).

El segundo nivel es el de los personajes. Al igual que en la realidad extraliteraria, aquí la ideología puede manifestarse tanto en el plano del discurso, de las posturas explícitas, como en rasgos más sutiles de caracterización y comportamiento. En el límite, incluso aspectos descriptivos como las características físicas, los ademanes o el tipo de vestimenta pueden tener connotaciones ideológicas. También es posible encontrar variaciones de ideologías en distintos personajes, que pueden así mostrar un sistema en conflicto, por ejemplo, en el choque entre una ideología precapitalista y otra propiamente burguesa.

La presencia de índices ideológicos más allá de la conciencia de los personajes apunta al plano superior del narrador, que también se presta al tamiz interpretativo de la ideología. La perspectiva que organiza la interacción de los actantes en la narración no es neutra y puede interpretarse ideológicamente. En este caso, son relevantes las decisiones tomadas, tanto en la forma de presentar los hechos como en la elección de lo que se sacará a la luz. Es interesante observar que, con el desarrollo del discurso indirecto libre y su exacerbación en el monólogo interior (o flujo de conciencia), se mezclan las instancias del personaje y del narrador, lo que apunta a otro estrato interpretativo más, el de la propia forma literaria. Sin embargo, antes de abordar esta cuestión, debemos examinar un ámbito intermedio, el del autor implícito. Este concepto, forjado por Wayne Booth (1961) y desarrollado posteriormente por la estética de la recepción, no designa al ser de carne y hueso que escribió la obra, sino la imagen que nos construimos de él como emisor del mensaje que es el texto.⁵ La ideología se asemeja aquí a la *Weltanschauung*, la visión

⁵ Según la definición de Wolf Schmid, “el concepto de autor implícito se refiere a la imagen de autor evocada por una obra y constituida por las propiedades estilísticas, ideológicas y estéticas de las que se pueden encontrar signos indiciarios en el texto. Así pues, el autor implícito tiene un lado objetivo y otro subjetivo: se basa en los índices del texto, pero cada lector los percibe y evalúa de forma diferente. Pensamos en el autor implícito cuando decimos que todos y cada uno de los productos culturales contienen una imagen de su creador. Por lo tanto, el autor implícito no es una

del mundo que percibimos tras las palabras. En este nivel, se trata de lo que podríamos llamar el impulso intencional, la imagen que nos formamos para responder a la pregunta: “¿Por qué el autor escribió esto?”. Conviene insistir una vez más en que no se trata del autor empírico, del ser de carne y hueso, sino del cumplimiento de una función imprescindible, porque hoy no podemos leer literatura sin proyectar la figura de un autor y preguntarnos qué lo llevó a escribir y qué quiso decir *realmente*.

Hasta ahora nos hemos topado con instancias antropomórficas de análisis. Autor empírico, personaje, narrador y autor implícito son categorías que, de un modo u otro, invocan lo humano. Cuando pasamos al ámbito de la *forma* literaria, surge algo nuevo, porque ahora nos encontramos ante una instancia inorgánica. Según una conocida formulación de Adorno (1970), la forma artística puede considerarse un contenido social sedimentado; esto significa que no se concibe como algo perenne o atemporal, ni tiene su origen estrictamente en la mente humana. Cada sociedad construye un mundo simbólico que le conviene, de modo que puede sostenerse y reproducirse, aunque nunca de forma perfecta. El gesto analítico en este nivel consiste en determinar cuál es el contenido asociado a una forma específica. Es importante señalar que, contrariamente a una concepción muy extendida, la forma literaria no es algo fijo o dado de antemano, algo inerte; es, por el contrario, una instancia unificadora, un principio que permite la articulación de elementos o unidades que de otro modo permanecerían incompatibles entre sí. Aunque hay elementos formales que preceden a la composición, sobre todo en estructuras cerradas como el soneto, y en la literatura anterior al siglo XX, la forma nunca es un molde, al menos en aquellos textos que merece la pena leer. En resumen, pues, identificar lo que debe contar como dato formal, y describir cómo funciona, es ya un primer paso en el proceso de interpretación de una obra. Al no ser el resultado de un proyecto intencional, ni siquiera de un plan consciente, la forma literaria es la capa más profunda a la que se puede llegar en un análisis ideológico; de hecho, corresponde a la lectura de la ideología en su vertiente de geología social. Aquellos elementos que nos parecen más obvios y transparentes, como la idea de la rima, o la imaginación de la trama como presentación y resolución de un conflicto, se muestran como reveladores de realidades más profundas.

categoría específica de la narración verbal; sin embargo, se debate con mayor frecuencia en relación con los textos verbales, sobre todo en contextos narratológicos”, <https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/58.html>.

Huelga decir a estas alturas que todos estos niveles interactúan entre sí, generando puntos de consonancia y refuerzo mutuo, o de tensión e incluso choque. El resultado de esta interacción, de la articulación total de estas instancias, es lo que podemos llamar *obra*. El término ha vivido mejores momentos; de hecho, incluso está cayendo en desuso, siendo sustituido por la idea de texto. No hay espacio aquí para relatar la historia reciente de la confrontación entre estos dos conceptos (para ello, véase Durão [2019]); baste mencionar que el texto sugiere una idea de expansión y falta de límites, lo que facilita la determinación de las relaciones intertextuales consideradas en su carácter puntual y cuantitativo. La noción de obra que se defenderá aquí reconoce la existencia de límites, pero subraya que son autoimpuestos como mecanismo de individuación. A nuestros efectos, una obra es algo que ha sobrevivido, que ha conseguido a lo largo de décadas o siglos demostrar su vigencia, ser fuente de nuevas lecturas que sorprenderían a las generaciones anteriores. Las obras literarias hacen del pasado nuestro contemporáneo, sin duda desde la perspectiva de nuestro ahora, pero sin incurrir en la mera proyección o engaño. Dicho de otro modo, las obras literarias median entre el pasado y el presente, de modo que el presente reconstruye el pasado mientras éste insiste en ser relevante. Si nos centramos en cómo una obra concreta ha sido capaz de generar lecturas tan dispares y, sin embargo, urgentes, podemos imaginar que lo mismo sucederá más adelante, en cuyo caso la obra contendrá un futuro en sí misma. Se trata, pues, de una estructura del ser que acoge la alteridad a medida que se despliega en el tiempo. Teniendo esto en cuenta, es obvio que no es posible someter la obra a un análisis ideológico, porque una vez realizado el trabajo analítico, puede ser confrontado con ella y absorbido por ella: del mismo modo que la obra ha leído a sus lectores a lo largo de los años, también puede leer al analista del presente. Esta es una experiencia por la que ha pasado todo crítico literario: formular alguna hipótesis interpretativa sobre una obra sólo para darse cuenta de que, una vez propuesta, la obra parece haberse anticipado a ella. Si ya no puede hacerlo, si se agota en un acto de lectura, dejará de ser una obra para convertirse en un documento.

El lector perspicaz ya se habrá dado cuenta de la conclusión a la que apunta este texto. Por lo que discutimos hasta aquí, podemos argumentar que el concepto de obra es capaz de ofrecer resistencia a la ideología, delimitando un espacio en el que ésta no opera como instancia última. Sin duda, se trata de un resultado insólito, porque no se suele pensar en la literatura como respuesta o solución a problemas o impases de las ciencias sociales; cuando de hecho lo fue, y se sometió a un signi-

ficado heterónimo preexistente, dejó de ser literatura. Pero pensándolo bien, tal vez no deba sorprendernos que el ímpetu denunciatorio del análisis ideológico encuentre un límite en una esfera que reivindica simplemente existir, y que consigue hacerlo de un modo asombrosamente tenaz.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor (1970): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor (1973): *Terminología filosófica*. Vol. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor (1992): *Minima Moralia*: Reflexiones desde una vida dañada. Traducido por Luiz Bicca y revisado por Guido de Almeida. São Paulo: Ática.
- ADORNO, T.W. y Max HORKHEIMER (1985 [1947]): *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Traducido por Guido Antonio de Almeida. Río de Janeiro: Zahar.
- ALTHUSSER, Louis (1992): *Los aparatos ideológicos del Estado*. Traducción de Joaquim José Moura Ramos. Joaquim José de Moura Ramos. Río de Janeiro: Graal.
- BOOTH, Wayne C. (1961): *La retórica de la ficción*. Chicago: Chicago University Press.
- BOTTOMORE, Tom, et. al. (ed.) (1988): *Diccionario del Pensamiento Marxista*. Río de Janeiro: Zahar.
- CECHINEL, André (org.) (2016): *El lugar de la teoría literaria*. Florianópolis: UFSC.
- CECHINEL, André (2020): *Literatura, enseñanza y formación en tiempos de teoría (con T mayúscula)*. Curitiba: Appris.
- CHAUÍ, Marilena (1980): *¿Qué es la ideología?* São Paulo: Brasiliense.
- CHKLÓVSKI, Victor (1976 [1919]): "El arte como procedimiento". En: TOLEDO, Dionísio: *Teoria da Literatura: Formalistas Russos* (3a ed.). Porto Alegre: Editora Globo.
- DELEUZE, Giles y Félix GUATTARI (2010 [1991]): *¿Qué es la filosofía?* Traducido por Bento Prado Jr. y Alberto Alonso Muñoz. 3a ed. São Paulo: Editora 34.
- DURÃO, Fabio Akcelrud (2008): "Sobreproducción semiótica: caracterización e implicaciones estéticas", en F.A. Durão; Antonio Zuin & Alexandre Vaz (eds.). *La industria cultural hoy*. São Paulo: Boitempo.
- DURÃO, Fabio Akcelrud (2011): *Teoría (literaria) americana*. Campinas: Autores Associados.
- DURÃO, Fabio Akcelrud (2019): *Del texto a la obra y otros ensayos*. Curitiba Appris.
- EAGLETON, Terry (2019): *Ideology*. An introduction. 2a ed. Traducción de Silvana Vieira y Luís Carlos Borges. São Paulo: Boitempo.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL (1991 [1956]): *Soziologische Exkurse*. Hamburgo: Europäische Verlagsanstalt.

- JAMESON, Fredric (1992): *El inconsciente político: la narrativa como acto socialmente simbólico*. Traducido por Valter Lelis Siqueira. São Paulo: Ática.
- JOBIM, José Luis (1992): *Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura*, Imago, Rio de Janeiro.
- KONDER, Leandro (2020 [2002]): *La cuestión de la ideología*. São Paulo: Expressão Popular.
- LYRA, Pedro (1992): "Ideología", en J. L. JOBIM, *Palabras da Crítica*. Imago.
- LYRA, Pedro (1979): *Literatura e Ideologia*. Petrópolis: Vozes.
- MANNHEIM, Karl (1972): *Ideología y Utopía*. Río de Janeiro: Zahar Editores.
- MARX, Karl y Friedrich Engels (2007 [1932]): *La ideología alemana*. Traducido por Rubens Enderte. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl y Friedrich Engels (2012): *Sobre arte y literatura*. Publicaciones Mia [Recurso electrónico: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/selecciones/sobre-arte-y-lit.pdf>]
- RICOEUR, Paul (2015 [1986]): *Ideología y utopía*. Traducido por Silvio Rosa Filho y Thiago Martins. Silvio Rosa Filho y Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica.
- ROUCEK, Joseph S. (1944): "Historia del concepto de ideología". *Revista de Historia de las Ideas*. Vol. 5, No. 4, University of Pennsylvania Press (Oct.): 479-488.
- ŽIŽEK, Slavoj (ed.) (1996 [1994]): *Un mapa de la ideología*. Traducción de Vera Ribeiro. Vera Ribeiro. Río de Janeiro: Contraponto.
- ŽIŽEK, Slavoj (1992 [1989]): *No saben lo que hacen*. El sublime objeto de la ideología. Trad. Vera Ribeiro. Río de Janeiro: Zahar.

DESIGUAL Y COMBINADO: LA REINTERPRETACIÓN DE LA DIALÉCTICA EN LA TEORÍA CRÍTICA BRASILEÑA

*Uneven and Combined: the Reinterpretation
of Dialectics in Brazilian Critical Theory*

GIOVANNI ZANOTTI*

giovanni.zanotti86@gmail.com

1. El ensayo que sigue a continuación fue redactado como introducción a la edición italiana de dos textos clásicos de la teoría crítica brasileña, una de las corrientes más originales del pensamiento contemporáneo aunque poco conocida en Italia y el mundo de habla hispana. Se trata de *As ideias fora do lugar* (1972), del crítico literario Roberto Schwarz, y *A fratura brasileira do mundo* (2001, traducido al español en este mismo número de *Constelaciones*), del filósofo Paulo Eduardo Arantes. La edición italiana iba acompañada de la traducción de un ensayo de Luiz Philipe de Caux y Felipe Catalani (2019) que ilustra profundamente las repercusiones del texto de Schwarz en toda la obra de Arantes, hoy uno de los intelectuales más respetados de la izquierda brasileña. Dado que los elementos útiles para la comprensión de los dos textos están contenidos en gran parte en el ensayo de Caux y Catalani, el presente ensayo se limita a proporcionar al lector algunas coordenadas generales sobre el horizonte conceptual que presuponen los diferentes autores, es decir, el debate crítico brasileño en torno al “punto de vista de la periferia”.

Este término, hoy ampliamente utilizado¹, designa un enfoque interpretativo cuyo fundamento se puede rastrear en el mencionado ensayo de Schwarz, y que consiste en una reformulación del método marxiano de crítica de la ideología a partir de la perspectiva descentralizada de una realidad nacional poscolonial, o más exactamente, de la polaridad braudeliana de “centro” y “periferia”, entendida en sus consecuencias culturales, como la yuxtaposición espacial de dos temporalidades distintas pero mutuamente dependientes. La expresión “punto de vista” no debe

* Universidade de Brasília (Brasil).

Este ensayo se publicó originalmente en italiano, con el título *Disuguale e combinato. La rilettura della dialettica nella teoria critica brasiliana*, en la revista “Consecutio rerum”, VII, 13, 2023: 175-198 (<http://www.consecutio.org/2023/01/disuguale-e-combinato-la-rilettura-della-dialettica-nella-teoria-critica-brasiliana/>).

¹ Al menos desde la conferencia dedicada a Paulo Arantes *O ponto de vista da periferia. Vinte anos do livro “Ressentimento da dialética”*, Universidad de São Paulo, diciembre de 2016.

inducir a error. La perspectiva entendida por Schwarz –pionero en la difusión de la teoría crítica de Frankfurt y, más tarde, de la “crítica del valor” de Robert Kurz en Brasil (véase Schwarz, 1999)– no es la del poscolonial contemporáneo como afirmación positiva de la diferencia, sino su contrapartida declarada. Se trata de la negatividad de una experiencia parcial, conscientemente determinada por la propia posición en el sistema metrópoli-colonia, que, pasando de la desventaja material cuya primacía mantiene, la invierte en una especie de ventaja cognitiva. La idea básica es que la periferia como tal no puede definirse a sí misma de forma autónoma, a diferencia del centro, sino que desde el principio, por razones estructurales, debe referirse a este último económica y culturalmente por imitación o reacción. Esto significa, sin embargo, que para entenderse a sí misma, la periferia debe entender también al centro, y por tanto a la totalidad contradictoria que, desde los albores de la era moderna, produce y reproduce *ambos* polos funcionalmente integrados, en un sentido afín a la formulación de Trotsky del “desarrollo desigual y combinado” de los países capitalistas avanzados y atrasados. O, según una imagen repetidamente retomada en este debate, la colonia actúa como una “cámara de asentamiento” en cuyos horrores se revela la “verdad” oculta de la metrópolis (Arantes, 2020: 63 ss.). La diferencia específica con respecto al pensamiento crítico decolonial hoy dominante consiste, en definitiva, en la adhesión consciente a la *dialéctica*, ciertamente repensada a su vez, en una dirección que converge por una vía independiente, sobre la base de presupuestos sociales y nacionales (parcialmente) diferentes, con la dialéctica negativa adorniana. En este sentido, el propio “punto de vista” asumido al principio debe entenderse dialécticamente: como observan Caux y Catalani (2019: 122), citando a Adorno, la periferia en el sentido de Schwarz tiende a “superarse a sí mism[a] como *mero punto de vista*”.

2. Es precisamente la cuestión de la dialéctica la que puede servir de hilo conductor para una exposición resumida de las principales etapas del debate, al menos según la reconstrucción, que aquí seguimos, propuesta por Arantes en un libro fundamental de 1992, una especie de fenomenología del espíritu crítico brasileño titulada *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira* (“Sentimiento de la dialéctica en la experiencia intelectual brasileña”)². Podría decirse, a partir de esta reconstrucción, que toda la discusión sobre el punto de vista de la periferia se articula en torno a tres piedras angulares: Brasil, dialéctica e ideología. El primer término es el inicial y decisivo. Que la *dialéctica*, es decir, la unidad contradictoria de

² Como se explicita en el subtítulo –“Dialéctica y dualidad según Antonio Candido y Roberto Schwarz”–, el tema principal del ensayo es el giro dado por la crítica literaria brasileña al debate sobre la formación nacional periférica. El término *experiência intelectual* traduce habitualmente el adorniano *geistige Erfahrung* y, por lo tanto, debe entenderse en este sentido profundo.

los opuestos, sea un *sentimiento*, es decir, una experiencia prerreflexiva cotidiana, constituye la peculiaridad de la situación colonial y poscolonial de un país periférico de dimensiones continentales, constante y vanamente proyectado hacia modelos europeos de estado nación, capitalismo avanzado, sociedad asalariada y potencia mundial. El tema del libro de Arantes es, pues, “el vínculo que une el término consagrado por el sentimiento europeo de las dos caras de la modernización capitalista a la experiencia brasileña” (Arantes, 1992: 92). La tesis es que la existencia, descubierta en el siglo XX por la tradición crítica brasileña y, en particular, por la crítica literaria, de una dialéctica específicamente “periférica”, no marcada por la integración progresiva de los opuestos, sino bloqueada, anticipa y revela el carácter ilusorio de la idea de desarrollo acumulativo a partir de las contradicciones del capitalismo, en la que se habían fundado las versiones clásicas de la dialéctica moderna: la idealista y, en parte, también la materialista. Es decir, en el Brasil esclavista se prefigura desde el principio la bancarrota de la Ilustración, que el espíritu europeo sólo elabora por grados: con la inversión de la función social del liberalismo después de 1848, con las dos guerras mundiales y, finalmente, con la crisis global de acumulación de los años setenta y la consiguiente transición a la temporalidad neoliberal, que Arantes en su última obra define como “nuevo tiempo del mundo” y a la que volveremos a tratar.

El punto de partida es precisamente el sentimiento de *dualidad* que atormenta a los intelectuales burgueses brasileños por lo menos desde el siglo XIX, cuando, con la independencia, la superación del régimen colonial y el inicio del proceso de formación nacional plantean por primera vez verdaderamente el problema de la confrontación con el estado liberal de ultramar. Esta dualidad se percibe primero como *inadecuación* y *desplazamiento* frente a un modelo que es a la vez constitutivo y ajeno: es la “sensación de estar fuera de eje con respecto a un mundo del que, sin embargo, formamos parte”, o, en palabras del crítico de cine Paulo Emílio Salles Gomes, “la dialéctica enrarecida entre el no ser y el ser otro” (Arantes, 1992: 15). Un “malestar de la civilización brasileña” (Schwarz, en Arantes, 1992: 17) que, sin embargo, sólo más tarde, a partir de la década de 1930, sería abordado sistemáticamente en una serie de contribuciones clásicas, que dieron origen a la verdadera tradición crítica brasileña y cuyo género literario es definido por Arantes como “ensayo de interpretación de Brasil” -“ensayo” en el estricto sentido adorniano de una “forma” original, en cuyo estilo no especializado la experiencia biográfica y estética se superpone a la indagación histórico-sociológica en un intento de hacer justicia a la especificidad del objeto-nación, con una intensidad que probablemente no tenga parangón en otros antiguos países coloniales.

A principios de los años veinte, la vanguardia literaria de Mário y Oswald de Andrade, en sintonía con los correspondientes movimientos europeos, había reivindicado por primera vez la alteridad cultural brasileña como elemento positivo de la crítica a la civilización, invirtiendo utópicamente en la paradójica combinación de modernidad técnica y sustrato popular preburgués. En su segunda fase, entre el final de la “Vieja República” con la llamada Revolución de 1930 y la dictadura populista del “Estado Novo” de Getúlio Vargas (1937-1945), el modernismo brasileño persiguió el mismo ideal de conciliación en un sentido más constructivo e institucionalmente comprometido. Las principales interpretaciones clásicas de Brasil se remontan a este periodo. En ellas, por un lado, emerge uno de los conceptos clave de la reconstrucción de Arantes, el de la *formación* nacional como problema y tarea, que se repetirá constantemente en las obras de la tradición crítica brasileña a partir de entonces, a menudo ya desde el título (“Formación del Brasil contemporáneo”, “Formación económica de Brasil”, “Formación del patronato político brasileño”...).³ Por otro lado, el análisis de los obstáculos a la formación se estructura por pares de opuestos: metrópoli y colonia, avanzado y atrasado, moderno y premoderno, ciudad y campo, litoral e interior, industria y latifundio, capitalismo y feudalismo, comercio y subsistencia, trabajo libre y trabajo servil o (tras la abolición de la esclavitud) semiservil, etc. La perspectiva de composición de los contrastes en estas obras varía según el grado de transfiguración ideológica o de penetración socioeconómica: idealización paternalista y nostálgica de la relación esclavo-patrón de la época colonial, y del consiguiente carácter “mestizo” de la cultura brasileña, en *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1933); apología del “hombre cordial” como personaje antropológico-cultural autónomo, pero en el marco de la superación del legado colonial en dirección a una democracia moderna, en *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936); el socialismo nacional como salida de un capitalismo en el que se identifica la matriz originaria de la colonia, contra la tradicional incomprensión acerca del carácter “preburgués” o “feudal” del latifundio esclavista, en *Formação do Brasil contemporâneo* de Caio Parado Júnior (1942). El horizonte general, sin embargo, es el de la formación nacional como “superación del atraso” encaminada a alcanzar los estándares superiores –liberales o socialistas– de los países desarrollados. El marco teórico predominante, es decir,

³Cf. al respecto Arantes (1997: 11 ss.): “Salvo en casos flagrantes de autoengaño deliberado, cualquier intelectual brasileño mínimamente atento a las singularidades de un marco social que le quita el aliento especulativo sabe cuán pesada es la ausencia de esas líneas evolutivas más o menos continuas a las que se suele dar el nombre de *formación*. Que se trata de una verdadera obsesión nacional lo atestigua la insistente recurrencia del término en los principales títulos de los ensayos explicativos sobre el caso brasileño [...]. Una noción a la vez descriptiva y normativa, la idea de formación abrió un horizonte que corría, comprensiblemente, en dirección al ideal europeo de una civilización relativamente integrada, punto de fuga de todo espíritu brasileño bien formado”.

es ya en esta etapa el que animaría más tarde las investigaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), y del cual el economista brasileño Ignácio Rangel (1957) daría la formulación clásica: el *dualismo* como concepción funcionalista, tomada de la sociología norteamericana, de una evolución lineal por etapas, donde la dualidad entre países avanzados y atrasados se reproduce internamente como una yuxtaposición no dialéctica entre “dos Brasiles”, uno rural y arcaico, el otro costero y capitalista, y la resolución del primero en el segundo es vista como premisa necesaria de cualquier desarrollo ulterior. Esta concepción, compartida también en la posguerra por el Partido Comunista Brasileño –es la fase de la “alianza estratégica con la burguesía nacional”–, se correspondió con el impulso modernizador de la dictadura de Vargas y el posterior periodo democrático de veinte años, 1945-1964: crecimiento económico impulsado por el auge de los países avanzados, construcción de un mercado interior y de una sociedad de derechos salariales, hasta el culmen alcanzado con la utopía modernista de Brasilia durante la presidencia de Juscelino Kubitschek a principios de los años sesenta.

Fue, por supuesto, el golpe militar de 1964 lo que truncó este impulso incluso a nivel teórico. La revelación de que, ante la encrucijada, la burguesía nacional había preferido la reacción a la “alianza estratégica” no sólo fue una decepción política, sino que indujo un replanteamiento de la relación entre “avanzado” y “atrasado”, ya que, bajo la dictadura de los generales, la modernización económica ininterrumpida coexistía imperturbable con todo tipo de “arcaísmos” políticos: viejos privilegios, clericalismo, arbitrariedad “feudal”, etc. Protagonista de la década de 1970, en particular en los departamentos de ciencias humanas de la Universidad de São Paulo, fue, pues, la batalla contra el dualismo por parte de la nueva *teoría de la dependencia*, en busca de una visión ya no dual, sino integrada de lo “arcaico” y lo “moderno”, según una perspectiva anticipada en varios aspectos en la década anterior por el grupo de Brasilia de André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos y Vania Bambirra⁴. Incluso antes del golpe, Celso Furtado (1959) ya había introducido las categorías de “centro” y “periferia” en la tradición de interpretación de Brasil; ahora Fernando Novais (1979) desplazó el foco de la oposición estática de modelos sociales abstractos a la dinámica histórica *global* de producción recíproca de la metrópoli y la colonia, y, sobre todo, Francisco de Oliveira (1972) retomó las intuiciones iniciales de Caio Prado Júnior para demostrar la perdurable integración funcional del capitalismo y el latifundio, tanto fuera como dentro del país. Lo moderno no borra lo arcaico ni se opone a él, sino que se lo apropia y lo necesita para reproducirse, por ejemplo, mediante la absorción de

⁴ Como ha mostrado en detalle Sousa Siqueira (2022).

mano de obra barata, en una especie de acumulación originaria permanente. La propia idea de dualidad, en el límite, tiende a desaparecer: ya no se trata de dos mundos opuestos ordenados en una secuencia evolutiva ideal, sino de un único capitalismo global funcionalmente distinto en sí mismo desde los albores del periodo colonial.

3. En este marco, la contribución de la crítica literaria, según Arantes, consiste en cierto modo en recuperar, a un nivel diferente, el viejo “sentimiento de duplicidad”, reformulado a partir de la teoría de la dependencia, pero contra sus excesos. “Dualidad sin dualismo” (Arantes, 1992: 38), es decir: ni yuxtaposición binaria ni monismo, sino un único sistema capitalista articulado, sin embargo, en *diferentes capitalismos*, con leyes económicas e ideológicas de movimiento parcialmente divergentes, y en el que las extrañas mezclas del capitalismo periférico –Oliveira (2003) lo llamaría más tarde “el ornitorrinco”– parecen capaces, precisamente por su alteridad dependiente, de iluminar de nuevas maneras el fondo negro del capitalismo “normal”.

El primer intelectual de la genealogía más estrecha a la que Arantes se refiere es un crítico de la generación anterior a la de Schwarz y profesor de este último en la Universidad de São Paulo: Antonio Candido, autor en 1957 de otro “clásico de la formación”, *Formação da literatura brasileira*. Para Arantes, la novedad de este libro respecto a los ensayos sociológicos de los años treinta es que el concepto de formación no se presupone, sino que se tematiza: la pregunta de la que parte Candido es qué significa formación –en este caso, de una literatura nacional. La respuesta pasa por la distinción entre “manifestaciones literarias” sueltas –presentes en Brasil desde el inicio de la colonización– y el “sistema” literario como continuidad socio-histórica de autores, obras y público (Candido, 2000, vol. 1: 23). Metodológicamente orientado hacia la superación de la alternativa entonces vinculante entre formalismo e historicismo, el análisis de Candido considera la forma literaria dialécticamente, como un nivel autónomo que debe evaluarse según criterios estéticos, pero partiendo de la “materia prima” psicológica y social de la que surge, sin reducirse a ella. Por tanto, para él, una “literatura” sólo se da propiamente con el “sistema literario” a través del cual la obra individual remite conscientemente a una tradición y experiencia compartidas; en este sentido, la “formación de la literatura brasileña” sólo tuvo lugar a partir de mediados del siglo XVIII mediante la reelaboración colectiva de las influencias extranjeras, es decir, como una “dialéctica de cosmopolitismo y localismo” (Arantes, 1992: 9), representados respectivamente

por la fase arcádica neoclásica y la romántica, pero con transiciones e inversiones internas. Sólo con esta reelaboración, de hecho, la literatura brasileña se convierte en *nacional*, en el sentido preciso del punto de vista autónomo de una nación capaz de hablar con voz propia: cuando niega los opuestos igualmente subalternos de la imitación -“cosmopolitismo”- y el rechazo -“localismo”-, e interioriza las influencias externas más avanzadas para reflexionar adecuadamente sobre la propia subalternidad del país, superándola así desde dentro, al menos en el plano cultural. No como afirmación de identidad, sino como autorreflexión crítica de la dependencia, se ofrece al mundo por primera vez una mirada originalmente “brasileña”. Desde esta perspectiva, la obra de Candido representa un movimiento autorreflexivo más, el del propio *sentido* de la “formación” en un país dependiente; y no es casualidad, comenta Arantes en el ensayo titulado justamente *Sentido da formação*, que tal toma de conciencia en torno a un concepto de tan larga tradición tuviera lugar en el ámbito literario, aquel en el que, a diferencia del ámbito material, la formación *ha logrado*. En un contexto caracterizado por la “cultura viva” y el “país errado” (Arantes, 1997: 13), la formación literaria es una condición de posibilidad para pensar la malformación social; pero precisamente como tal, también permite decir algo nuevo más allá de las fronteras nacionales⁵.

Lo que esto significa en términos concretos se vislumbra por primera vez en un ensayo posterior de Candido, decisivo tanto para Schwarz como para Arantes: *Dialéctica da malandragem* (“Dialéctica de la granujería”) de 1970. Descrito por Schwarz (1987c: 129) como “el primer estudio literario propiamente dialéctico” publicado en Brasil, su tema es una novela aparentemente menor de mediados del siglo XIX, *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, considerado, antes de Candido, un epígono brasileño del género picaresco o un precursor de la novela realista, por la eficacia con que describe el Río de Janeiro de la época imperial. Contra ambas tesis -respectivamente, la “cosmopolita” y la “localista”- Candido argumenta, en primer lugar, que los protagonistas de la novela no corresponden a la tradición europea del pícaro, sino a la autóctona del “malandro”: literalmente el “granuja”, el que vive irregularmente según un “arte de arreglárselas” que también es familiar en otras latitudes (el término procede del italiano “ma-

⁵ En la misma línea, y en analogía con el trabajo de Candido, Arantes (1994) escribirá una historia del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo (el más antiguo del país) entendida como la “formación de la filosofía brasileña” a través de la incorporación de las influencias francesas iniciales, a partir de cuya “negación determinada” se desarrolló el “punto de vista de la periferia” explorado en sus implicaciones filosóficas por el propio Arantes.

landrino”), pero connotado en el sentido de una situación de clase muy precisa. De hecho, el “malandro” es típicamente el blanco pobre que, en el mundo esclavista, habita la tierra de nadie circunscrita por las dos “clases fundamentales” de propietarios y esclavos, y, carente de un papel social definido, se mueve con mayor o menor desenvoltura entre las dos esferas que Candido denomina “orden” y “desorden”. Este aspecto esencial nos remite al segundo punto, la cuestión del realismo, al que Candido prefiere el término “novela representativa”. Por un lado, el narrador recurre a material documental como fuente junto a otras, por ejemplo, los arquetipos del folclore popular; por otro, el ángulo de visión es, en efecto, extremadamente limitado, ya que precisamente las clases sociales decisivas permanecen casi siempre en un segundo plano. Pero lo que se desvanece en el contenido se recupera a otro nivel. La tesis central de Candido es que la novela de Almeida “representa” la realidad social a través de la *forma*, es decir, organizando los datos, reales o ficticios, según la *misma estructura*: esa “dialéctica de orden y desorden” (Candido, 1970: 77), norma y excepción, que es, a la vez, el rasgo estilístico y narrativo general del libro y la ley profunda del movimiento de la sociedad brasileña del siglo XIX en su conjunto, común en efecto a todas las clases. En este sentido, los propios cuadros costumbristas yuxtapuestos en la primera parte de la novela son estéticamente más débiles y, por lo tanto, paradójicamente menos “realistas”: como observa Schwarz (1987c: 134 ss.), en el desplazamiento de la intención representacional del contenido a la forma se desencadena una fuerza crítica que corresponde al abandono de la apología nacionalista de lo real como ‘color local’, en favor de una concepción dinámica de la realidad como *proceso*, histórica y conflictivamente determinado en términos de relaciones de producción y mediado por la totalidad (la clase intermedia en la sociedad esclavista y ésta en el capitalismo internacional). Y, sin embargo, siempre según Schwarz, un matiz apologético resurge en las últimas páginas del ensayo de Candido, con la idealización de esa misma estructura social trazada en la forma literaria, finalmente sustraída a la historia y transfigurada en un “carácter brasileño” positivo, reminiscencia evidente del “hombre cordial” de Sérgio Buarque de Holanda: el “mundo sin culpa” (Candido, 1970: 84 ss.). A diferencia de los demás novelistas brasileños de la época, Almeida no toma partido entre opuestos –el bien y el mal, la regla y la infracción, lo lícito y lo ilícito–, es decir, no se adhiere al “polo del orden” como el superego burgués normativamente vinculante, sino que se limita a registrar las idas y venidas entre las dos esferas como un hecho social total: por eso, su novela “es tal vez la única de nuestra litera-

tura decimonónica que no expresa una visión de clase dominante” (Candido, 1970: 87). Pero por la misma razón, según Candido, la amoralidad bondadosamente reconciliada del “malandro”, opuesta al modelo represivo americano de interiorización de la ley y su conversión en agresión exterior, puede proyectarse hacia el futuro como contribución “nacional” a la creación de una civilización igualmente reconciliada. La dialéctica de la *malandragem* “da lugar a todo tipo de ajustes [...], que a veces nos hacen parecer inferiores ante una visión estúpidamente alimentada por valores puritanos, como la de las sociedades capitalistas, pero que facilitarán nuestra inserción en un mundo posiblemente abierto” (Candido, 1970: 88).

4. El ensayo de Candido se remonta a los años iniciales, y relativamente más suaves, de la dictadura militar. Con la represión inaugurada por el “Acto Institucional nº 5” de 1968, como ya se ha señalado, el “desorden” cambia de rostro y también su asociación con el “orden” moderno: es la coexistencia *negativa* de opuestos lo que ahora se impone como problema a los intelectuales brasileños, en su mayoría exiliados. Entre ellos, el doctorando Roberto Schwarz, que escribe en París un breve ensayo destinado a revolucionar no sólo los estudios literarios, sino toda la reflexión crítica brasileña, publicado primero en francés en 1972 y, al año siguiente, en portugués con su título definitivo: *Ideas fuera de lugar*⁶. Aquí, el método extraído de la magistral interpretación que Candido hace del libro de Almeida se transpone puntualmente a un objeto de muy distinto calado, el mayor novelista brasileño del siglo XIX, Machado de Assis (aunque el ensayo rara vez lo menciona, está concebido como introducción a un estudio de su obra); y el agradable equilibrio de contrarios celebrado por Candido vuelve idéntico, pero cambiado de signo, es decir, transformado en principio crítico.

El argumento se mueve, una vez más, a partir de las nociones de “impropiedad”, “desplazamiento”, “descentramiento”: de la sensación de no poder prescindir de una norma externa a la que, sin embargo, la realidad brasileña es refractaria, para indicar que Schwarz, en otro ensayo, entre innumerables ejemplos de la vida

⁶ Schwarz (2000). Publicado en francés con el título *Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature. Sur la culture brésilienne au XIXème siècle* (trad. fr. de A.-M. Métaillé, en “L’homme et la société”, 26, 1972: 99-110) y en portugués en la revista “Novos estudos” (1973). Desde 1977, el texto figura en la primera de las colecciones de ensayos dedicadas por Schwarz a Machado de Assis y consideradas sus contribuciones críticas más importantes. De Schwarz (Viena 1938), profesor de literatura durante muchos años en varias universidades del estado de São Paulo y uno de los intelectuales brasileños vivos más influyentes, no existían hasta ahora traducciones al italiano, pero sí varios ensayos (Schwarz 1992) y el segundo libro sobre Machado (Schwarz 2001) son trasladados al inglés. Entre los comentarios críticos, además de las citadas obras de Arantes (1992) y Caux y Catalani (2019), véase en inglés Brown (2018).

cotidiana, elegirá el muñeco de Papá Noel que, en pleno verano tropical, “se enfrenta a la canícula vestido de esquimal” (Schwarz, 1987a: 29). Pero lo incongruente con el modelo europeo no es sólo el clima geográfico, sino ante todo el ideológico: la contradicción inicial es, en efecto, la que existe entre las normas del liberalismo decimonónico, en primer lugar el “trabajo libre” (pero también la máxima económica de la racionalización productiva), y la institución de la esclavitud. Su carácter propiamente *contradictorio* es expresión de la situación de dependencia del país, integrado desde el principio –según la lección de Prado Júnior, Novais y Oliveira– en el sistema capitalista mundial y, por tanto, en modo alguno “premoderno”, pero inducido por su propio papel en este sistema a reproducir prácticas y valores aparentemente antitéticos a los universalmente prescritos por la “modernidad”. El tema del ensayo es, por tanto, la repercusión de esta dependencia en el movimiento de las ideas: así como el desarrollo económico “desigual y combinado” se concreta en Brasil en un *capitalismo diferente*, la ideología burguesa no está ausente, sino que *funciona de otra manera* o, en palabras de Schwarz (2000: 26), “gravit[a] según una nueva regla”, independiente e incluso contraria al contenido de la propia ideología. En una sociedad dividida entre esclavos, propietarios y pobres libres, la “mediación” cotidiana entre estas dos últimas clases no se rige por la relación salario-trabajo, sino por el “favor”, cuya lógica se basa en la arbitrariedad y, por tanto, se opone “punto por punto” a la lógica liberal: por un lado, “la autonomía de la persona, la universalidad de la ley, la cultura desinteresada, la remuneración objetiva, la ética del trabajo”; por otro, “la dependencia de la persona, la excepción a la regla, la cultura interesada, la remuneración y los servicios personales” (Schwarz, 2000: 17). Las dos esferas de “orden” y “desorden” descubiertas por Candido adquieren así mayor densidad sociohistórica, como “razón” europea y “favor” colonial respectivamente. Pero su relación también sufre aquí la misma inversión, ya que el resultado no es el conflicto sino la acomodación de los opuestos; y se revela finalmente el enigma que sólo se presupone en Candido, a saber, cómo es posible que la experiencia social de una clase marginal –el “malandro”– se convierte en constitutiva de *toda* la vida ideológica brasileña. La clave está en la relación de reconocimiento mutuo entre patronos y clientes, fundada en el común distanciamiento de la condición servil y, por tanto, en la represión de la violencia extraeconómica que caracteriza a esta última. En su lugar se proyecta el favor como figura superestructural general, en la que también puede entrar el principio contrario, aunque vaciado y volcado. En el reconocimiento entre los libres, de hecho,

las ideas de la modernidad europea se convierten en un elemento ornamental de distinción y prestigio, es decir, precisamente lo contrario de su intención intrínseca: “si fueron aceptadas, lo fueron por razones que ellas mismas no podían aceptar” (Schwarz, 2000: 27). Por eso, en una sociedad esclavista que no puede confesarse plenamente como tal, la ideología dominante no es la de las clases dominantes, sino, en cierto sentido, la de la clase intermedia; y por eso, también, las “ideas fuera de lugar” encuentran su lugar en una sociedad que las niega: “sin dejar de existir, el antagonismo se evapora y lo incompatible va de la mano” (Schwarz, 2000: 18). Como en la novela de Almeida, en el mundo al revés descrito por Schwarz, las antinomias coexisten sin demasiada fricción “en un curioso crepúsculo” (Candido, 1970: 84).

Y sin embargo, en comparación con Candido, nos encontramos aquí con una segunda y decisiva inversión, ya que, como recuerda Schwarz citando a Lukács, al menos desde 1848 los conceptos burgueses de libertad e igualdad se habían revelado ideológicos *en sí mismos*: “nuestro discurso impropio estaba vacío incluso cuando se utilizaba propiamente” (Schwarz, 2000: 21). En Europa, la ideología era, en términos marxistas clásicos, una apariencia socialmente necesaria basada en el carácter antagónico del “trabajo libre”, es decir, el intercambio desigual oculto por el carácter fetichista de la mercancía, y su desenmascaramiento había requerido las “armas de la crítica” más sofisticadas entonces (y todavía) disponibles. En Brasil, el trabajo libre es una mera quimera, pero a cambio, y precisamente por ello, se transforma en lo que Schwarz denomina “ideología de segundo grado” (Schwarz, 2000: 18 s.), que ni siquiera describe falsamente la realidad y, por tanto, es objeto de un escepticismo más intuitivo, es decir, del famoso “sentimiento de la dialéctica”: el sentimiento cotidiano de la falsedad originaria de esas ideas. *Es precisamente la experiencia prerreflexiva de la composibilidad de los opuestos, en una alternancia negativa pero integrada, la que conduce a su mutua neutralización*, por lo que la norma liberal sigue actuando como aguijón crítico contra las miserias de la esclavitud, pero, por otra parte, su misma adaptabilidad al contexto esclavista, con la inversión de su contenido inmanente, dice algo sobre la naturaleza contradictoria de este último. Tal es, según Schwarz, el secreto de las novelas de madurez de Machado de Assis, que ya para Candido expresaban la culminación de la “formación de la literatura brasileña”, es decir, la superación definitiva de su subalternidad. En ellas, en comparación con las novelas juveniles, Schwarz ve ese mismo movimiento del contenido a la forma explorado por primera vez por Candido en la obra de Almei-

da. En el joven Machado, los conflictos sociales son tematizados, con una intención moralizante aún deudora del realismo dickensiano y francés, mientras que en las obras maestras de madurez, particularmente en *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), esos mismos conflictos son, por así decirlo, transpuestos al principio constructivo, según un procedimiento que Schwarz analiza extensamente en otro lugar y en el que identifica la primera verdadera configuración de un “punto de vista periférico” sobre el mundo. La machadiana “volubilidad del narrador”, que “cambia de opinión, de argumento o de estilo casi a cada frase” (Schwarz, 1987 b: 119), en un movimiento circular siempre vacío, pero siempre al final satisfecho, expresa precisamente en el plano formal la recíproca desautorización de los dos polos, moderno y antimoderno, y más exactamente “las idas y venidas ideológicas de la clase dominante brasileña, articulada tanto con el mercado internacional y el progreso como con la esclavitud local y el clientelismo” (Schwarz, 1987b: 124 ss.): una clase dirigente cuya ambivalencia con respecto a la modernidad –entre la desconfianza y el afán de reconocimiento– se traduce, en última instancia, en la libertad soberana de adherirse, con igual desapego irónico, a una u otra esfera según conveniencia. Así, precisamente el abandono del progresismo edificante de la juventud y la aparente identificación (estilística) con el cinismo de la clase dirigente liberan, en Machado, una verdad crítica que es por primera vez, conjuntamente y por la misma razón, brasileña en su origen y universal en su alcance. De hecho, Schwarz (1987b: 125) añade que esta oscilación “resume la vergüenza patria, pero no se agota en ella, porque también concierne a la historia global de la que el propio Brasil es una parte efectiva, aunque moralmente condenada: el orden burgués en su conjunto no se guía por la norma burguesa”. Igualmente, la conclusión de *Ideas fuera de lugar* abre a la “dimensión mundial que tienen y pueden tener nuestras rarezas nacionales” (Schwarz, 2000: 27). De manera similar, y debido a supuestos sociohistóricos similares, a la novela rusa del siglo XIX (el caso ejemplar es *Memorias del subsuelo*, de Dostoievski), en la obra contemporánea de Machado la mirada oblicua de la incredulidad periférica ve más allá de la atalaya aparente –y real– centrada en la “normalidad”. Si, a sus ojos, “el progreso es una desgracia y el atraso una vergüenza” (Schwarz, 2000: 28), la alternancia torcida de orden y desorden se convierte en una crítica bifocal del atraso y del progreso: “esa misma descalificación del pensamiento entre nosotros [...] era una punta, un punto neurálgico en el que la historia del mundo pasa y se revela” (Schwarz, 2000: 28 s.).

Este es el pasaje crucial en el que se cierra el triángulo de ideología, periferia y dialéctica. Si, para Schwarz, *Dialética da malandragem* había sido el primer estudio literario brasileño verdaderamente dialéctico, a pesar de una robusta tradición anterior de estética marxista, la razón, comenta Arantes en *Sentimento da dialética*, reside no sólo en el paso de las declaraciones de principio a una aplicación finalmente concreta de la dialéctica (todavía clásica) de la forma literaria y el contenido social, sino sobre todo en el descubrimiento de una *nueva dialéctica* desconocida para el progresismo europeo: la “alternancia infinita” de contrarios en la que “nada conduce a nada” (Arantes, 1992: 33), es decir, en la que la síntesis procede por repetición y no por desarrollo. Pero, liberada de los residuos idealizadores aún presentes en Candido, esta dialéctica sin progreso se convierte en un presentimiento “brasileño” del futuro en un sentido diferente, y opuesto, a la proyección del “mundo sin culpa”. No es casualidad, observa Schwarz, que las soluciones de Machado de Assis en el plano de la forma literaria anticipen en ciertos aspectos las de las vanguardias europeas del siglo XX. El voluble narrador de *Brás Cubas*, adaptado por una larga experiencia a un mundo informe, parece sonreír a sus homólogos contemporáneos, todavía enmarcados en los conflictos dinámicos de las sociedades *formadas*, y dirigirles, invirtiéndola, la advertencia que Marx lanzó desde Inglaterra en los mismos años a la Alemania aún no capitalista: *jde te fabula narratur!*

5. Este último aspecto concluye la parábola crítica aquí resumida, introduciendo un elemento de periodización en un análisis por lo demás estructural: la periferia no es sólo, como se ha visto hasta ahora, una verdad sincrónica del centro, sino una prefiguración de su destino. Sólo insinuada en el ensayo de Schwarz de 1972, esta evolución constituye el núcleo de su pensamiento posterior y, en mayor medida aún, del de Arantes. Graduado él mismo en París en los años setenta con una tesis sobre Hegel y profesor de filosofía en la Universidad de São Paulo, Arantes inauguró, como él mismo afirmó, su propio pensamiento original a partir de *Ideas fuera de lugar*, cuyos argumentos retomó al pie de la letra, pero aplicados a un nuevo objeto. En una serie de ensayos publicados entre 1975 y 1983, y recogidos en 1996 en la que probablemente sea la obra maestra de su primera etapa, *Ressentimento da dialética* (“Resentimiento de la dialéctica”), el “punto de vista de la periferia” aterriza, por así decirlo, al mismo tiempo en Europa y en la historia de la filosofía⁷. La tesis de Arantes es que la doble mirada permitida, o exigida, por la con-

⁷ Arantes (1996a). El “resentimiento” del título del libro, además de una juguetona alusión al anterior *Sentimento da dialética*, es una referencia a la “infelicidad nacional” de los intelectuales de la

frontación con “ideas fuera de lugar” explica no sólo la “crítica de la ideología original” (Arantes, 1992: 98) descubierta por Schwarz, sino la crítica de la ideología *originaria*; es decir, no sólo la dialéctica negativa periférica de “orden” y “desorden”, sino la propia dialéctica en su versión hegeliana y posteriormente marxiana. Rastreando la génesis del intelectual moderno en cuanto clase intermedia suspendida, como el “malandro”, entre las clases fundamentales, en sus dos ciclos “francés” (de Montaigne a Diderot) y “alemán” (del idealismo a la revolución conservadora), con incursiones en otros contextos periféricos (el ensayo sobre Gramsci y el populismo ruso es de extraordinario interés [Arantes, 1996a: 293-345]), Arantes registra la emergencia de un “sentimiento de la dialéctica” europeo a partir de esa posición tuerta, social y luego también nacional, que obliga a asumir simultáneamente puntos de vista incompatibles. De este modo, siguiendo los pasos de Lukács y Adorno, la elaboración de la dialéctica hegeliana se remonta a la experiencia de la “miseria alemana”, en cuyo estrecho contexto premoderno las ideas más avanzadas de las revoluciones burguesas son un objeto importado “fuera de lugar”, pero que precisamente por eso puede ser desenmascarado, antes y más claramente que en otros lugares, en su contradictoriedad interna⁸. Tras la Revolución de Julio en Francia y el giro reaccionario en Alemania, la síntesis de la mediación absoluta –o sea, del Estado burgués– estalla en el plano teórico, y la dialéctica se bifurca entre la solución materialista de Marx, heredera en un nivel superior de la experiencia objetiva hegeliana, y el delirio subjetivista de la “ideología alemana”.

Precisamente la izquierda hegeliana interesa en particular a Arantes, que le dedica memorables ensayos en el apéndice de *Ressentimento* (1996a: 364-413). En la inmediatez de Feuerbach, en la “revolución de la conciencia” de Bruno Bauer y en la autodisolución de las “ideas” en Stirner, Arantes ve ante todo un fenómeno históricamente (y localmente) condicionado de *pérdida del objeto*, es decir, el repliegue del pensamiento de la realidad social al fetichismo del concepto y, finalmente,

Alemania “periférica” de principios del siglo XIX, y no tiene nada que ver con la tesis deleuziana de la dialéctica como “pasión triste”. Consciente de las posibles resonancias, Arantes afirmó recientemente, recordando la génesis de la obra, que había dado “un título de derechas a un libro de izquierdas”. Sobre Arantes (São Paulo 1942) véase Caux y Catalani (2019) y, entre las contribuciones en lenguas distintas del portugués, Rocha de Oliveira (2018), Arantes y Lyra de Carvalho (2019), Zanotti (2017) y Zanotti (2021). De este último ensayo se retoman algunas formulaciones en el presente párrafo y en los siguientes. Sobre *Ressentimento da dialética* véase, en particular, Rocha de Oliveira (2018: 480-483), Zanotti (2017: 191-193) y Zanotti (2021: 234-237).

⁸ Una transposición precisa de la intuición de Schwarz que se hace explícita en el breve y denso escrito programático *Idéia e ideologia* (Arantes, 1996a: 363-370). Sobre esto, véase especialmente Caux y Catalani (2019).

de la palabra: en términos marxianos la “frase”, en términos adornianos la “jerga”. Este último término de comparación es el único explícito en el libro, que cierra el “ciclo alemán” de los intelectuales europeos con la “jerga de la autenticidad” de Heidegger como la catástrofe final de la crítica burguesa joven-hegeliana; pero toda la trama de *Ressentimento* apunta en realidad a un linaje filosófico más reciente, a saber, el pensamiento estructuralista y postestructuralista que Arantes bautizó como “ideología francesa”. A su crítica, y a la de su contraparte habermasiana “ilustrada”, se dedican una serie de trabajos escritos a principios de la década de 1990 – en paralelo a varios ensayos sobre Brasil, entre ellos *Sentimento da dialética*– y recogidos en un volumen en 2020, que se cuentan entre las contribuciones contemporáneas más originales a la crítica de la ideología y a la historiografía filosófica en general (Arantes, 2020)⁹. Pero Arantes no se limita a denunciar el carácter alienado de una “fraseología” todavía hegemónica en el pensamiento crítico internacional, sino que lo deduce, como apariencia socialmente necesaria, de la transformación epocal que se está produciendo tanto en el centro como en la periferia y que incluye, aunque sin reducirse a ellos, los fenómenos comúnmente atribuidos a la “revolución neoliberal”: un proceso todavía incipiente en la época de las primeras reflexiones de Schwarz. El trasfondo teórico-crítico del análisis es, de hecho, el diagnóstico anticipado por la primera generación de Frankfurt y elaborado por la corriente minoritaria y antihabermasiana de sus discípulos, la *Neue Marx-Lektüre* y, especialmente, la “crítica del valor-disociación” de Kurz: la tesis de una *crisis estructural de acumulación* –a diferencia de las crisis cíclicas “normales” del pasado– en curso desde principios de los años setenta, que tiene como consecuencia el “colapso de la modernización” (Kurz, 1991), es decir, el agotamiento del impulso civilizatorio de esa racionalización capitalista del mundo que comenzó, precisamente, con las conquistas coloniales. Arantes converge así parcialmente con autores como Fredric Jameson y David Harvey al rastrear la apología posmoderna del fragmento hasta la sublimación de la precariedad del trabajo, pero con supuestos filosófico-históricos muy diferentes y, sobre todo, una vez más, desde la perspectiva privilegiada de Brasil, país en el que, como en la Alemania del *Vormärz*, la crítica siempre se ha encontrado en la encrucijada entre la autorreflexión dialéctica y la “manía metodológica nacional” (Arantes, 1997: 35): expresión ideológica, esta última, de un sujeto replegado sobre sí mismo por una realidad social deshilachada y, como tal,

⁹ Sobre la “ideología francesa” véase Zanotti (2017: 193-199), y especialmente Zanotti (2021: *passim*).

refractaria a la experiencia¹⁰. La cruzada antihistórica de los deconstruccionistas remite, pues, a un largo proceso de deconstrucción *objetiva* del nexo social, y en la obsesión por la “autorreferencialidad”, singularmente familiar al lector brasileño, se refleja un movimiento histórico-material invertido respecto a las viejas quimeras de la teoría dualista, a saber, la *periferización del centro*: “La ligereza tan brasileña de los ideólogos franceses, siempre dispuestos a cambiar de perspectiva y pasar del pro al contra, es la espuma de un lento derrumbe subterráneo, el colapso de las grandes continuidades culturales burguesas; de ahí el curioso parentesco crepuscular con nuestra inconsistencia congénita” (Arantes, 1996b: 216).

Si Delos llora, Atenas no ríe. Este es el argumento central del amplio ensayo de Arantes *La fractura brasileña del mundo*: un texto ya clásico en el pensamiento brasileño, que apareció en volumen a principios de la década de 2000 y fue reeditado por separado en 2023¹¹. Escrito justo antes del 11-S, registra en gran medida la atmósfera cultural de la globalización y de la “sociedad de la información”, cuya ideología se explora en detalle desde el “punto de vista de la periferia”. Sigue siendo, no obstante, sorprendentemente actual, como demuestra precisamente la decisión de reeditarlo tras el cierre –¿momentáneo?– de un ciclo político dominado por una nueva “fractura”, inédita en su contenido pero tal que irradia, una vez más, una inquietante luz “brasileña” sobre el mundo. El punto de partida del ensayo es el concepto de “brasileñización”, acuñado en los años noventa por la sociología crítica estadounidense para describir el proceso de polarización social, y particularmente urbana, en curso desde el inicio de la temporada neoliberal¹². Si, como hemos dicho, en los ensayos sobre la ideología francesa Arantes había vislumbrado una especie de “brasileñización ideológica” del centro, tras estos trabajos su reflexión crítica se desplazó de la esfera filosófica a la de la actualidad social, hasta la elaboración, en sus escritos más recientes, de una hipótesis de amplio alcance sobre la emergencia, con la era atómica y luego con la crisis de los años setenta, de un “nuevo tiempo del mundo”. Con esta expresión, deudora en parte del concepto de “tiempo del fin” de Günther Anders, Arantes se refiere lite-

¹⁰ Véase, por ejemplo, Arantes (2020: 99 ss.): “En Brasil la lechuza de Minerva levanta el vuelo al amanecer [...] la filosofía de la filosofía precede a la filosofía. [...] Para variar, un país condenado a la modernidad, y por este aspecto ya nacido en el lugar avanzado de la vanguardia”.

¹¹ Arantes (2023). Publicado originalmente en J.L. Fiori y C. Medeiros (eds.), *Polarização mundial e crescimento*, Petrópolis: Vozes, 2001, y posteriormente en P.E. Arantes, *Zero à esquerda*, São Paulo: Conrad, 2004.

¹² Para una discusión reciente de este concepto en el contexto anglosajón, basada en las posiciones de Arantes, véase Hochuli (2021).

ralmente a una alteración global de la temporalidad, con el fin del largo ciclo del tiempo moderno caracterizado, en términos de Koselleck, por la proyección de un “horizonte de expectativa” más allá del “espacio de experiencia”: la reabsorción de uno en el otro, al término de la modernización capitalista, significa nada menos que la *transformación del futuro*, de meta del progreso a repetición de la “emergencia” presente, y la inversión del sentido de la política, de construcción de la sociedad a “gestión” de su colapso (Arantes, 2014; Lyra de Carvalho, 2019). Ya en 2001, por lo tanto, en el apogeo del optimismo liberal, este desarrollo es reconocido en su naturaleza “brasileña”, ya no sólo a nivel superestructural y a partir de una pista ofrecida espontáneamente desde múltiples lados en los países centrales. Del articulado análisis de Arantes, sólo destacaremos aquí algunos aspectos. El ensayo parte del punto de vista especular de la tesis de la brasileñización del centro, es decir, del eterno mito brasileño de la “cita con el futuro” como ideal, regularmente frustrado, de una formación nacional consumada al estilo europeo, para subrayar la irónica convergencia entre la vieja mirada de Brasil sobre el mundo y la nueva mirada del mundo sobre Brasil. A pesar y precisamente en virtud de la enésima cita perdida –el estancamiento debido a la creciente brecha tecnológica con los países avanzados desde la Tercera Revolución Industrial, y el consecuente giro neoliberal de los años noventa–, el sueño de Brasil como “país del futuro” (Stefan Zweig) se ha realizado finalmente a la inversa: “en el momento histórico en que el país del futuro parece no tener más futuro, somos señalados, para bien o para mal, como el futuro del mundo” (Arantes, 2023: 18). El devenir-periferia del centro adquiere así un significado más amplio que el pretendido inicialmente por Schwarz: ya no se trata de un mero hecho cognitivo, ni siquiera de una relación estática, sino del principio de un proceso involutivo real. Arantes rastrea pacientemente los síntomas de este proceso pasando revista a numerosas contribuciones de científicos sociales del Atlántico Norte, desde el probable inventor de la expresión “brasileñización”, el estadounidense Michael Lind, hasta el debate crítico francés sobre las “fracturas sociales” y, finalmente, la paradójica inversión operada por Ulrich Beck, que retoma el concepto de brasileñización pero transformándolo en positivo, indicando, es decir, en la atávica informalidad de las relaciones de producción en Brasil, un modelo fructífero de “trabajo flexible”. En el centro de todos estos análisis, de hecho, está la referencia más o menos determinada al mundo periférico como término de comparación de la *dualización* en curso en las sociedades centrales, tanto en la configuración de las metrópolis globales –divididas entre enclaves de lujo y

suburbia- como en el mercado de trabajo -por un lado los “trabajadores del conocimiento”, por otro una gigantesca mano de obra precaria, atomizada y cada vez más expuesta al desempleo tecnológico. En ambos casos, la “secesión de los ricos” que acompaña a la desintegración neoliberal expresa, según Arantes, la abdicación definitiva de la burguesía global del viejo ideal burgués de *sociedad nacional*, nacido después de 1848 con las primeras formas de protección social como contención de los empujes centrífugos inmanentes a la expansión del capital: “nación y cuestión social han ido siempre juntas”, porque “la invención política de la nación consiste en la formación de una sociedad institucionalmente capaz de existir como un todo ligado por relaciones de interdependencia” (Arantes, 2023: 59 s.). En consecuencia, la pérdida de la responsabilidad “nacional” de las clases dominantes frente a las subordinadas en la forma del Estado de bienestar significa la extinción del propio *lien social* teorizado por Durkheim: “sólo hay sociedad entre ‘semejantes’” y “una sociedad de semejantes sólo puede ser nacional, en el sentido republicano que estamos dando al término” -del que Arantes precisa, para evitar malentendidos, que es “por lo demás ambiguo hasta la médula” (Arantes, 2023: 60). Desde este punto de vista, la vocación anticipadora de Brasil se revela verdaderamente originaria: en efecto, se trata de un país que *nunca ha sido una sociedad* en el sentido aquí entendido, en el que, es decir, la primacía de la racionalidad económica se ha impuesto desde el principio sobre el vínculo de la solidaridad interpersonal con transparente brutalidad. No sólo, pues, según la trayectoria crítica de Caio Prado Júnior a Schwarz, Brasil ha sido siempre capitalista, sino que incluso ha representado siempre la “vanguardia” del capitalismo, la expresión manifiesta del sentido antisocial del proceso burgués de modernización, que, largamente segregada en aquella relación colonial de la que el propio proceso se originó, presenta ahora su factura al mundo en el cierre del ciclo: “ocupábamos el extremo químicamente puro de una configuración social propiamente monstruosa, en la que debía expresarse el sentido mismo de la colonización y, como estamos viendo, un pasado con mucho futuro (Arantes, 2023: 64 s.).

La estrategia de Arantes es, pues, doble. Por un lado, aprovechar los abundantes recursos de la tradición crítica brasileña para prevenir posibles malentendidos en un centro que de repente se ha descubierto “dual”; por otro, señalar a los brasileños, en el destino “periférico” del mundo, la necesidad de actualizar la propia reflexión sobre el “sentido de la formación”. En cuanto al primer aspecto, Arantes ve resurgir, en los cantores del nuevo orden globalizado como Manuel Castells,

pero también en sus críticos, la vieja tentación dualista de interpretar la polarización urbana y social como un desnivel transitorio y próximo a rellenarse linealmente, en una especie de quimera renovada de “ponerse al día”: en este caso, por parte de un estrato social aún enredado en los bajos fondos de la “historia” frente a una *network society* desencarnada y “poshistórica”. A este respecto, Arantes retoma en parte los argumentos de la teoría de la dependencia, para sostener una tesis no del todo explícita, pero central en la trama del ensayo, y muy bien destacada por Marildo Menegat en su epílogo a la reciente edición: el propio diagnóstico de “dualización” es una apariencia necesaria, o mejor dicho, sólo capta un aspecto de la relación entre centro y periferia –trasladada ahora al interior de cada país y sus metrópolis–, descuidando su unidad funcional (Menegat, 2023: 128). Ejemplar es el examen de uno de los conceptos claves de la sociología crítica francesa, la “exclusión social”, categoría que es también, para Arantes, inconscientemente apologética, en cuanto que congela en una oposición estática entre el “dentro” y el “fuera” la dinámica estructural de producción del segundo por el primero, ya que precisamente la integración capitalista hace obsoleta, en definitiva, la idea misma de un “fuera”: “el desempleado no ha sido ‘excluido’ del mercado, simplemente ya no encuentra quien compre su fuerza de trabajo, y del mismo modo el pobre es un consumidor como cualquier otro, pero insolvente –en resumen, el mercado es una formación social que no admite ningún ‘exterior’” (Arantes, 2023: 55).

Pero el desplazamiento de esta polaridad dialéctica en el corazón del Primer Mundo significa al mismo tiempo –como estaba implícito desde el principio en la imagen de la brasileñización– su desaparición tendencial como polaridad global de centro y periferia, y por tanto el advenimiento de un *tiempo nuevo*, ante el cual el análisis coherente viene a negar sus presupuestos: el propio punto de vista de la periferia. A este segundo aspecto, menos evidente que el primero, está dedicada la última parte del ensayo, que devuelve la mirada a Brasil y a los diversos intentos de reproponer, a pesar de todo, el horizonte de una formación nacional por venir (Arantes fue uno de los pocos que previó, en aquellos mismos años de euforia progresista, la catástrofe de los primeros gobiernos del Partido dos Trabalhadores). Si a la inquieta denuncia de la brasileñización se contraponen la reivindicación de una originalidad brasileña como paradigma positivo, en la estela de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque y Antonio Candido y en consonancia involuntaria con Ulrich Beck, Arantes replica que, de hecho, la relación global de norma y excepción se ha dado por fin la vuelta, pero sólo porque la propia norma se ha convertido en una

excepción permanente, es decir, la anomia social brasileña es realmente el modelo del “*brave new world* del trabajo”, en la forma no del “mundo sin culpa”, sino del estado de naturaleza del que Locke ya vio la imagen en las Américas: “este mundo abierto, en el que destacaría la contribución millonaria de nuestra idiosincrasia, por supuesto no ha llegado. Y si llegara, encontraría *la dialéctica brasileña de la granjería del revés*” (Arantes, 2023: 71). Esto, sin embargo, no sólo significa, como en Schwarz, que la alternancia de “orden” y “desorden” sigue siendo negativa dentro de un proceso de formación nacional bloqueado por la dependencia, sino que un mundo sin sociedad ha dejado obsoletas las propias ideas burguesas de *forma* y *nación*, una envoltura momentánea finalmente desbordada por aquellas mismas fuerzas que había contribuido a promover. En una época en la que, como observan agudamente Caux y Catalani (2019: 121), “las ideas están ahora fuera de lugar *en todos los lugares*”, ya no hay una coexistencia espacial de dos temporalidades distintas –ordenadas dualísticamente o entrelazadas en una relación dependiente–, sino un único *espacio global destemporalizado*, es decir, vaciado de cualquier “horizonte de expectativa”. Contra la inercia de los viejos esquemas críticos en el centro y en la periferia, Arantes recuerda a ambos que, si el concepto de brasileñización tiene fundamento, señala el paso irreversible a un tiempo *diferente* y *común*, de modo que también transforma a Brasil, que ya no se rige por aquella relación ascendente con el futuro que dictaba el ritmo en la metrópoli –como lo demuestra el surgimiento de una variante de fascismo tropical que es, una vez más, la anticipación o el “extremo químicamente puro” de una *nueva* derecha mundial. Esta novedad Arantes la ha explicado en los últimos años precisamente a través del cambio de relación con la dimensión temporal: ya no conservación o reacción y ni siquiera, como en el fascismo histórico, modernización totalitaria, sino aceleración apocalíptica del colapso, por tanto “revolucionaria” y expresión de un movimiento *desde abajo*, cuyo éxito global extrae de su eficacia en decir, a su manera, la verdad –la sociedad está destrozada, que gane el más fuerte–, a diferencia de un progresismo que sigue siendo “social” y en este sentido “impolítico” (Arantes y Sombini, 2023). En tal contexto, la perspectiva de la liberación no desaparece, es más, podría –sugieren de nuevo Caux y Catalani en sus conclusiones– llegar por primera vez a sí misma, emancipándose de la mala infinitud del concepto dilatorio de “progreso”, común a la izquierda liberal y marxista tradicional; pero para ello tendría precisamente que replantearse por completo su relación con el tiempo, con la racionalidad estratégica y con la idea misma de dialéctica, en un sentido destellado por un momento, a

ojos de Arantes, con las revueltas brasileñas de junio de 2013 (Arantes, 2014: 353-460). La temporada bolsonarista que siguió a su represión es el punto histórico preciso en el que la dialéctica de las ideas fuera de lugar se realiza negándose a sí misma (y se completa así, podríamos añadir, la “formación de la filosofía brasileña”): de una perspectiva de la periferia sobre el mundo a una autorreflexión del mundo periférico. Sus desarrollos posteriores son tan inciertos y urgentes como el nuevo tiempo por explorar; y podrán trascender, pero no dejar de presuponer, la posición alcanzada por Brasil, “país del futuro” como horizonte del futuro suspendido.

Traducción del italiano de Silvia López.

REFERENCIAS

- ARANTES, P. E. (1992): *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, P. E. (1994): *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*, São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, P. E. (1996a): *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel. Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, P. E. (1996b): *O fio da meada: Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, P. E. (1997): *Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo*, en Fiori Arantes O.B., Arantes P.E., *Sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra: 7-66.
- ARANTES, P. E. (2014): *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*, São Paulo: Boitempo.
- ARANTES, P. E. (2020): *Formação e desconstrução: Uma visita ao museu da Ideologia Francesa*, São Paulo: Editora 34.
- ARANTES, P. E. (2023): *A fratura brasileira do mundo: Visões do laboratório brasileiro da mundialização*, São Paulo: Editora 34.
- ARANTES, P. E., Lyra de Carvalho F. (2019): “L’autre sens: une Théorie critique à la périphérie du capitalisme”, en *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 22: <https://journals.openedition.org/variations/1115> (consultado el 26/03/2023).

- ARANTES, P. E., Sombini E. (2023): “Mesmo sem projeto, Lula terá sucesso se frear extrema direita, diz Paulo Arantes”, *Folha de São Paulo*, 11/03/2023: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/mesmo-sem-projeto-lula-tera-sucesso-se-frear-extrema-direita-diz-paulo-arantes.shtml> (consultado el 26/03/2023).
- BROWN, N. (2018): “Roberto Schwarz: Mimesis Beyond Realism”, en Best B., Bonefeld W., O’ Kane C. (eds.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 1, Londres: SAGE: 465-478.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. (1936): *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio.
- CANDIDO, A. (1970): “Dialética da malandragem (caracterização das ‘Memórias de um sargento de milícias’)”, *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, 8: 67-89.
- CANDIDO, A. (2000): *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*, 9ª ed., 2 voll., Belo Horizonte: Itatiaia.
- CAUX, L. P. de; Catalani, F. (2019): “A passagem do dois ao zero: Dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 74: 119-146.
- FREYRE, G. (1933): *Casa-Grande & Senzala*, Rio de Janeiro: Maia e Schmidt.
- FURTADO, C. (1959): *Formação econômica do Brasil*, Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
- HOCHULI, A. (2021): “The Brazilianization of the World”, *American Affairs*, 5, 2: <https://americanaffairsjournal.org/2021/05/the-brazilianization-of-the-world> (consultado el 26/03/2023).
- KURZ, R. (1991): *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt a.M.: Eichborn.
- LYRA DE CARVALHO, F. (2019): “À propos de ‘Le nouveau temps du monde’ de Paulo Arantes”, *Jagernaut*, 1: 408-430.
- MENEGAT, M. (2023): *Chegando na hora para o desmoroamento do mundo*, en P.E. Arantes, *A fratura brasileira do mundo*, São Paulo: Editora 34: 96-138.
- NOVAIS, F. (1979): *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*, São Paulo: HUCITEC.
- OLIVEIRA, F. de (1972): *A economia brasileira: Crítica à razão dualista*, São Paulo: CEBRAP.
- OLIVEIRA, F. de (2003): “O ornitorrinco”, en Id.: *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*, São Paulo: Boitempo: 121-150.
- PRADO JÚNIOR, C. (1942): *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, São Paulo: Martins.
- RANGEL, I. (1957): *Dualidade básica da economia brasileira*, Rio de Janeiro: ISEB.
- ROCHA DE OLIVEIRA, P. (2018): “Aborted and/or Completed Modernization: Introducing Paulo Arantes”, en Best B., Bonefeld W., O’ Kane C. (eds.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 1, London: SAGE: 479-497.

- SCHWARZ, R. (1987a): “Nacional por subtração”, en Id.: *Que horas são? Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras: 29-48.
- SCHWARZ, R. (1987b): “Complexo, moderno, nacional, e negativo”, en Id.: *Que horas são? Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras: 115-125.
- SCHWARZ, R. (1987c): “Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da malandragem’”, en Id.: *Que horas são? Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras: 129-155.
- SCHWARZ, R. (1992): *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, ed. by J. Gledson, London: Verso.
- SCHWARZ, R. (1999): “O livro audacioso de Robert Kurz”, en Id.: *Sequências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras: 182-188.
- SCHWARZ, R. (2000): “As idéias fora do lugar”, en Id.: *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, 5ª ed., São Paulo: Duas Cidades/Editora 34: 9-31.
- SCHWARZ, R. (2001): *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, 3ª ed., São Paulo: Duas Cidades; tr. en., *A Master on the Periphery of Capitalism: Machado de Assis*, Durham: Duke University Press, 2002.
- SOUSA SIQUEIRA, R. (2022): *Chico de Oliveira e André Gunder Frank: Ainda a controvérsia sobre o subdesenvolvimento e a dependência*, manuscrito inédito.
- ZANOTTI, G. (2017): “Paulo Arantes, la dialettica e il problema dell’‘ideologia francese’”, en *Dianoia*, XXII, 24: 187-199.
- ZANOTTI, G. (2021): “L’‘idéologie française’ vue du Brésil”, en *Passages de Paris*, 21: 229-260.

LA EXPLOSIÓN DE LO NO-CONTEMPORÁNEO. CONVERSANDO ACERCA DE LA EXTREMA DERECHA, EL FASCISMO ACTUAL, ERNST BLOCH Y LA NECESIDAD DE UN MARXISMO DESCOLONIZANTE

The Explosion of the Non-Contemporary. Discussing the Extreme Right, Contemporary Fascism, Ernst Bloch and the Need to Decolonize Marxism

BEAT DIETSCHY*

dietschy@gmx.ch

ANA C. DINERSTEIN**

sssacd@bath.ac.uk

El capitalismo global se ha vuelto insostenible y se halla desprovisto de toda esperanza. Si bien el sistema es propenso a la crisis por naturaleza, la poli-crisis actual ha tocado el núcleo de la modernidad. Nos encontramos en un nuevo momento donde por un lado observamos el avance del autoritarismo y el éxito de partidos políticos de derecha radical extrema, muchos de ellos con acceso a gobiernos democráticos; y por el otro lado, el fortalecimiento de los movimientos urbanos y rurales, sociales, indígenas, de mujeres, de trabajadores precarios, territoriales, de base en el sur y también en el Norte globales. En esta conversación con Beat Dietschy, filósofo, teólogo y el último asistente del filósofo Ernst Bloch en Tubinga, reflexionamos acerca del potencial de los análisis de Bloch sobre el fascismo y el nazismo en su época para entender el momento político peligroso de expansión casi planetaria del autoritarismo y de la extrema derecha en diferentes contextos y grados por un lado, y sobre la fuerza de los movimientos territoriales, sociales, de hoy para frenar la crisis ecológica y crear nuevos mundos movidos por la esperanza, por el otro lado. En este diálogo, exploramos las nociones blochianas de ‘no contemporaneidad’, no-simultaneidad, ‘Multiversum’ y ‘trans-simultaneidad’, ‘dialéc-

* Consultor independiente en el campo de la cooperación y la ayuda al desarrollo y publicista sobre temas socioéticos y filosóficos.

** University of Bath: Bath, GB

tica múltiple', para elaborar sobre las contradicciones plurales de las relaciones sociales y de las luchas de clase hoy (en sentido amplio) contra y más allá del capitalismo global. Finalmente, nos preguntamos qué tipo de Marxismo se requiere para descolonizar la praxis y la teoría críticas actuales y navegar la penumbra del presente. Es decir, nos preguntamos cómo podemos agudizar nuestros análisis y luchas contra situaciones políticas donde las (viejas y nuevas) derechas extremas institucionalizadas intentan sacar partido de la crisis de los pilares de la modernidad (progreso, desarrollo, crecimiento económico, cohesión social, democracia liberal, representación política, igualdad universal) y de la izquierda (lucha de clases, trabajo versus capital, emancipación, feminismo y revolución).

Ana Cecilia Dinerstein [ACD]: Usted es filósofo, teólogo y además fue último asistente del filósofo Ernst Bloch en Tubinga. Me gustaría reflexionar con Usted acerca de las observaciones de Ernst Bloch sobre el nazismo y el fascismo y el momento actual. Para empezar entonces, ¿cuáles cree que son las razones para explicar la 'aceptación' de regímenes autoritarios a través de la apatía electoral o de la elección democrática activa y consciente de políticos de la derecha extrema que reniegan de la democracia, y quienes hasta hace poco tiempo se encontraban fuera de terreno de la competencia electoral? ¿No es ésta la paradoja política más notoria de hoy? Y lo más intrigante: ¿cómo es posible que algunas veces estas derechas radicales adopten posiciones políticas que puedan percibirse como emancipadoras y conectar incluso con ciertas demandas de la izquierda, logrando así millones de votos, contradiciendo discurso y política pública?

Beat Dietschy [BD]: Las explicaciones no son fáciles. Dependen mucho del contexto sociohistórico. Quisiera intentar responder las preguntas utilizando dos ejemplos actuales en distintas geografías, para ayudarnos a considerar también los antecedentes o la prehistoria de estos fenómenos. Lo que Ud. dice, podemos notarlo en primer lugar en Europa. Existe un auge de populismos de derecha extrema en muchos países: Francia, Reino Unido, Dinamarca, Bélgica. Austria, Hungría, Polonia. Y lo que ocurre es que los partidos de la derecha o del centro los ayudan, sabiéndolo o no, para que progresen. Es decir, quieren cortarles el paso incorporando en sus agendas políticas los temas centrales de la derecha/extrema como el ataque a la inmigración masiva, el abuso de las políticas de asilo y políticas sociales, la islamofobia, la amenaza terrorista, la "manía de género", o las cuestiones de seguridad nacional. Lamento decir que mi país, Suiza, es un campo experimental para esta normalización de un racismo y nacionalismo de la peor calaña. Suiza es la

cuna de los movimientos populistas xenófobos, formados en los años 60 con antecedentes a comienzos del siglo pasado y en los años 30. En Suiza se lanzaron campañas para la "deportación" de extranjeros y a favor de la prohibición de mezquitas o minaretes antes que en ningún otro país europeo. La iconografía utilizada se puede encontrar en numerosos países de Europa Occidental, como por ejemplo en España, donde un cartel de la Democracia Nacional decía 'Compórtate o lárgate. Contra los altos índices de delincuencia extranjera.'

ACD: Es angustiante observar a las derechas radicalizadas contra l@s inmigrantes haciendo de ell@s chivos expiatorios de los problemas sociales y económicos asociados a las crisis económicas y financieras, para calmar la ansiedad y la incertidumbre sociales y, sobre todo, el miedo ante las otras múltiples crisis que nos agobian.

BD: Ciertamente. Muchas encuestas muestran que el temor al declive social juega un papel importante en el auge de la derecha extrema, especialmente entre las clases medias. Y este peligro llegó de repente, sin aviso previo. La pandemia global del COVID-19 lo ha demostrado. Aunque los gobiernos organizaron cierto apoyo social y ayuda financiera a las empresas, esto no solucionaron la cuestión de la gran inseguridad social: ningún país estaba realmente preparado para esto. Y encima llegó la guerra a Europa. Pero aún más grave todavía me parece que estamos siendo testigos, desde ya hace tiempo, del desmoronamiento de las certezas modernas, lo que no puede achacarse a un solo acontecimiento: las promesas de progreso, prosperidad y seguridad han perdido toda credibilidad; y esto sin mencionar los peligros más que probables y sin embargo inconcebibles, del cambio climático, de la crisis de la biodiversidad. Existe la amenaza real de múltiples pérdidas posibles, del control individual y colectivo y sobre todo, de gobernabilidad. En una tal situación, a menudo se llama a un salvador en apuros que ponga todo en orden.

ACD: Esto solía darse en América Latina, pero se trataba de un salvador 'nac. & pop' (nacional y popular) con políticas favorables al 'pueblo' (trabajadores, mujeres, pueblos indígenas) pero con toques fascistas como lo fue Juan Perón en Argentina. Se trata de la fe puesta en el líder.

BD: ¡El famoso caudillismo!

ACD: Si. Pero aquel era un populismo del sur, anti-marxista, anti izquierda, nacionalista, situado entre USA y la URSS, asociado a un proyecto como el del Tercer Mundo, al menos en el caso argentino; o de tipo 'revolucionario' como la

revolución de Zapata en México, o el mismo Chávez en Venezuela. Es bien distinto del populismo de derecha extrema.

BD: De todas maneras, hay que preguntarse las razones por las que el autoritarismo en América Latina no se detiene, y sigue produciendo figuras como Bolsonaro en Brasil o Kast en Chile que (casi) salen elegidos. Y eso a pesar de que en muchos países la situación ha cambiado notablemente. Pienso, por ejemplo, en Ecuador o en el Estado Plurinacional de Bolivia: ambos países con nuevas Constituciones Nacionales bellas y prometedoras, aunque con grandes diferencias entre ambos. Sin embargo, estas no se aplican a través de la ley en la realidad política. Lo que, en cambio, sí existe, es un ‘poder *destituyente*’ muy significativo. En Bolivia, las movilizaciones indígenas y populares derrocaron presidentes, y la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) ha demostrado tener la misma habilidad.

ACD: Se trata de países con gran presencia de movimientos indígenas fuertes y siempre en marcha, con un gran poder *destituyente* como dice.

BD: Sin duda. Pero entonces es hora de revisar –dice la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui– la paradoja que subyace a este poder *destituyente*: es decir que, muchas veces, luego de destituir e instalarse en el poder, no es capaz de instituir nada nuevo. Hay efectivamente un poder-hacer impresionante de ‘la gente de a pie’ y no les faltan capacidades de organizarse o de establecer formas novedosas de autonomía, como sucede con los Zapatistas en Chiapas. En cuanto a la transformación de las estructuras socio políticas a nivel nacional, la situación se presenta de manera diferente. A este nivel operan formas de lo que se ha llamado la ‘colonialidad del poder’ – formas que están sincronizadas con el sistema capitalista mundial contemporáneo. En cambio, los movimientos de resistencia mencionados son un ejemplo de lo que Ernst Bloch llama una contradicción no-contemporánea auténtica contra la máquina letal del capitalismo (Bloch 1962: 110).

ACD: Bueno, no estoy segura de que exista esta paradoja a la que alude Rivera Cusicanqui. Fijese que la paradoja desaparece si pensamos en la naturaleza del estado capitalista. Las fuerzas políticas opositoras a un gobierno tienen mucho más poder para movilizar a la sociedad, y para establecer múltiples alianzas con otros movimientos y comunidades, y hacer promesas futuras que cuando están en el poder. ¿Por qué? Porque el estado no está solamente limitado por la falta de voluntad política, no es un instrumento que pueda utilizarse a favor o en contra del capitalismo. El estado, en mi opinión, debe verse como la *forma* política de las rela-

ciones capitalistas y por ello está condicionado por las fuerzas sociales a nivel doméstico, pero también limitado por el capital transnacional. Existe un debate interesante al interior de la Conferencia de los Economistas Socialistas (CSE) publicado en *Capital & Class* en el Reino Unido a finales de los 70s sobre esta cuestión del estado y su internacionalización. En un artículo titulado *¿Por qué la izquierda política le falla a los movimientos de base?* Me hice esta pregunta: ¿puede la izquierda traducir prácticas emancipatorias de base en un proyecto electoral?

BD: ¿Y cuál es su respuesta?

ACD: Que no, al menos no completamente. El estado a través del gobierno siempre intentará dividir para reinar, despolitizar o reinterpretar el significado de la praxis autónoma de base para ponerlo en el lenguaje institucional para mantener el orden liberal. Un ejemplo de esto fue el proceso de tomas de fábrica desde finales de los 90 hasta el 2002/3 en Argentina. Antes del colapso financiero de diciembre de 2001, l@s trabajador@s comenzaron a ocupar las fábricas abandonadas o declarad@s en banca rota de un día para el otro por sus dueños, para evitar formar parte del ejército de desocupad@s creado con las privatizaciones y los ajustes neoliberales desde los 90s. Comenzaron entonces un proceso muy interesante de ocupación y autogestión que fue inicialmente reprimido. Fue muy emocionante. Pero cuando N. Kirchner (peronista) asumió el gobierno luego de la crisis, traduzco el proceso como ‘empresas recuperadas por sus trabajador@s’ para lanzar en 2004 una política gubernamental de apoyo financiero o técnico: *el programa para el trabajo autogestionado* (Dinerstein 2007). Así, a pesar de que el apoyo gubernamental fue bienvenido, inevitablemente se transitó de ‘la toma’ a la ‘recuperación’, de la ‘fábrica autogestionada’ a la ‘empresa recuperada’, por lo cual se desradicalizó el proceso inicial de autoorganización social y autogestión. Entonces, yo diría que para ‘realizar’ los sueños sociales hay que generar otro tipo de organización *no estatal*, que elimine la separación entre lo político y lo económico a través de la cual la necesidad de traducción sea mínima. El estado *no* es un estado en la sociedad capitalista, sino un estado capitalista y sus límites no son políticos sino materiales. En Bolivia, como Usted mencionó, se creó un Estado plurinacional representando ahora a muchas naciones (aymaras, quechuas, y otras, en total 36 naciones). Fue un gran logro que hasta podría ser la forma del estado que solucionara el conflicto entre Palestina e Israel. Pero el estado (nacional o pluri-nacional) sigue a merced del capitalismo global generando miles de conflictos y contradicciones. Hay que continuar discutiendo que es el estado.

BD: El problema es que una forma de estado no puede solucionar de por sí tal conflicto. Y hay que admitir que América Latina y el Caribe no son de modo alguno homogéneas. Argentina por ejemplo es bien distinta de los países andinos. ¿Cómo se presenta la situación allí?

ACD: Argentina es un país cuya población indígena fue masacrada en los 1850s con la creación del estado nación en 1850, con una historia de inmigración europea importante, una relación también notable con el Imperio británico, y una clase trabajadora organizada en sindicatos históricamente apoyados por el estado. Es también una sociedad traumatizada por la violencia más que nada devenida de los golpes de estado, pero también la inflación y las crisis financieras; el país se fue deteriorando por su endeudamiento brutal y la continuación de políticas neoliberales que han ayudado a los conglomerados transnacionales a enriquecerse. Hoy en día la sociedad argentina está dividida por nuevos odios políticos que reeditan la rivalidad entre Peronistas y radicales de la Unión Cívica Radical. Ahora es entre nuevos peronistas (representados por los Kirchner) y la derecha liberal relativamente nueva. Pero llamativamente el candidato que puede ganar las elecciones en octubre, Javier Milei, es de un nuevo partido de extrema derecha llamado *La Libertad Avanza*. Se trata de un Trump sudamericano, es un Bolsonaro nro. 2, es difícil, si no imposible, tener un diálogo coherente y productivo con él porque ni habla ni actúa según reglas del juego comunicativo, social y democrático, pero propone una política económica neoliberal extrema. Es un terrorista discursivo que disemina sus ideas a través de redes a las que solo los jóvenes acceden, tiene un halo casi religioso, como el de un prócer resucitado, mesiánico. Cuando se presentó en público dijo ‘no vine a guiar corderos, vine a despertar leones’.

BD: ¿Se trata de una suerte de ‘salvajización’, como sucedió, según Bloch, en los inicios del nazismo de Hitler?

ACD: Si, tal cual. Milei ataca a la clase política proponiendo un ‘punto a parte’ y la novedad. Capta el hartazgo de la gente con los políticos, la repetición de crisis tras crisis, la vulnerabilidad social y la necesidad de renovar la política con una mano dura e innovadora, proponiendo la eliminación del estado ‘violento’, y ‘la mano invisible del mercado’. Expresa el grito ¡*Que se vayan todos y todas, que no quede ni uno solo!*’ vehementemente formulado durante la crisis de diciembre 2001 cuando la paridad dólar, pero 1:1 se desbarrancó cuando el FMI le quitó el apoyo financiero a Argentina luego de que los bancos estadounidenses sacaran sus inversiones del país. Fue un caos político, y la sociedad comenzó un proceso de autoorgani-

zación en asambleas barriales, piquetes, movilizaciones, creando organizaciones nuevas y prácticas horizontales, donde los sindicatos y los partidos políticos no tuvieron cabida. Duró poco, hasta que se llamó a elecciones nuevamente y se recompuso el orden con el arribo del Kirchnerismo que mencionaba anteriormente. Lamentablemente, este *que se vayan todos* genera odios, separación, y violencia en lugar de dedicarse a la autoorganización social progresista contra la política corrupta.

1 LA EXPLOSIÓN DE LO NO CONTEMPORÁNEO

ACD: Bloch utilizó la noción de ‘no contemporaneidad’ para estudiar el fenómeno del fascismo. La izquierda europea no entendía al fascismo porque, según Bloch, se focalizaban en la contradicción Marxista tradicional única entre capital y trabajo (es decir en el antagonismo entre la burguesía y el proletariado) para comprender el fenómeno. ¿Podemos aprender algo de los análisis de Ernst Bloch sobre el ascenso del fascismo y el nacionalsocialismo/y de la extrema derecha hoy, ya sea de grupos de derecha fascistas, o la derecha extrema *institucionalizada*, como el UKIP en el Reino Unido, Donald Trump en EU y Javier Milei en Argentina, pero también los gobiernos de Italia, Suecia, España, Polonia, Hungría?

BD: Tal vez sí. Pero con una advertencia: *Herencia de nuestra época* no ofrece una teoría del fascismo aplicable sin más a otros fenómenos similares; tampoco pudo haber sido una teoría en su momento, puesto que los ensayos incluidos en este libro fueron escritos en caliente durante los sucesos de los años ‘20s y comienzos de los ‘30s. Son exploraciones en la penumbra. Y cuando oscurece no se ve. Hay que aprender a volar como los murciélagos, como dijo Eduardo Galeano alguna vez. Y, efectivamente, de esto se trató para los que vivieron esta época, es decir no era fácil distinguir si los alumbraba la luz crepuscular vespertina o la matutina, si eran testigos de un ocaso o de la inauguración de algo nuevo: ‘Se pueden intersectar de un modo dialéctico durante una crisis’, comentaba Bloch, casi de manera Benjaminiana (Bloch 2019: 258).

ACD: Esta idea me recuerda a una frase de Antonio Gramsci.

BD: Los dos utilizan casi la misma frase salvo que Gramsci dice que lo viejo muere. También se encuentra este dicho en escritores como Margarete Susman o Lion Feuchtwanger. Es que expresa la actitud ante la vida de muchos de estar viviendo en una época de transición y crisis (Bloch), un interregno de contradic-

ciones y síntomas de enfermedad (Gramsci) o en una ‘sala de espera horrible’ como dice Feuchtwanger en 1940. Lo nuevo (de una revolución exitosa) ‘se tambalea ansiosamente sobre los abismos de lo viejo’ (Susman). La imagen del crepúsculo y de la aurora entrecruzados de manera dialéctica indica que no hay otra opción salvo que la de meterse a explorar la situación desde adentro. Desde la perspectiva marxista, dice Bloch en el Prólogo a la Edición de 1935 de *Herencia de nuestra época*, hay que estudiar el material ambiguo con el cual el nacionalsocialismo se viste de socialista y anticapitalista. Hay que notar ‘lo dialéctico - en medio de la pura podredumbre insustancial del desmoronamiento -, siempre y cuando se tome lo dialéctico como factor de transición’ (2019, 35). A diferencia de los partidos de la izquierda, Bloch explora el ‘polvo’ producido por una sociedad y su cultura al desplomarse. Está convencido de que en medio del colapso se pueden encontrar caminos. Con este fin, estudia Alemania en los años ‘20s y a la ‘burguesía polvorienta en decadencia’. En su análisis distingue dos periodos cronológicos: cuando “La distracción” (1924-1929) – una suerte de derrumbe en cámara lenta ya ha terminado, “la embriaguez” (1924-1933) ya está en plena marcha, no obstante, ambas persisten en su transformación disruptiva. Bloch intenta descifrar el ‘caos malévolo o brillante’ en el cual retornan viejos modos de un odio contra la ciudad o l@s judí@s. Lo hace a través de una dialéctica multitemporal que capta la irrupción de un pasado irracional en el presente de la modernidad capitalista y su racionalidad de la “Nueva Objetividad”.

ACD: En este libro, Bloch afirma: ‘No todas las personas existen en el mismo Ahora. Lo hacen solo externamente, por el hecho de que se pueden ver hoy. Sin embargo, todavía no están viviendo al mismo tiempo con otros. En su lugar, llevan consigo un elemento anterior’ (Bloch, 1991: 97). Esta idea da cuenta de la ‘no simultaneidad de lo simultáneo’ (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*) (Bloch, 1977); es decir, la coexistencia de diferentes temporalidades en el presente. ¿Puede elaborar más sobre la noción de la no-simultaneidad de lo simultáneo o la de la no-contemporaneidad de lo contemporáneo?

BD: Quizás habría que distinguir las dos traducciones posibles. En alemán existe una sola palabra: *Ungleichzeitigkeit*. Pero en la obra Blochiana el término es multifacético y opera en los diferentes niveles de su filosofía. El significado de ‘no simultaneidad’ es más existencial y filosófico. Se refiere a lo que Bloch llama la ‘oscuridad del momento vivido’ y adquiere un sentido ontológico pues se refiere a la incógnita aún no develada de lo humano. Esta incógnita aparece con la pre-

gunta: '¿Cuándo está uno conscientemente presente en el territorio de sus propios momentos?' (Bloch 1964, 237). Y se prolonga con las figuras de lo 'aún no consciente' llegando a la suposición especulativa que 'el momento central de nuestro existir ni siquiera ha entrado en el proceso de su propia objetivación', ocupando por ello el 'núcleo del existir... como aún no formado'. Dicho de otro modo: entre lo vivido y lo percibido hay un hiato, una no-coincidencia o una 'no simultaneidad', una 'oscuridad' debida a lo aún no acabado o realizado del núcleo del existir. En cambio, el término *no contemporaneidad* evoca la época en la que vivimos. Su significado es histórico, sociológico o político. En *Herencia de esta época* conviene utilizar esta última expresión ya que la 'época' de la que trata el libro es en la que él escribe, es la 'República de Weimar' (1919-1932). Bloch advierte en su prólogo, de 1934: 'el libro se puede ver como escaramuza', y la crítica que formula pretende intervenir en los debates de aquel entonces. Miguel Salmerón Infante, el traductor de la obra, utiliza la palabra 'acontemporaneidad'. Yo prefiero 'no-contemporaneidad' porque Bloch no detalla solamente una contradicción objetiva - un antagonismo de clases sociales, o de modos de producción.

ACD: Se refiere a la articulación de distintas temporalidades, ¿verdad?

BD: Si, Bloch se refiere a una mezcla compleja de temporalidades. En el pasado (imaginado o real) que irrumpe en el presente con las movilizaciones fascistas, se manifiestan resistencias y protestas, como 'ira acumulada' opuesta al presente. Pienso que esta energía emocional de los sujetos que se 'oponen al ahora, de un modo tan fuerte como la carencia de alimentos' (Bloch 2019, 121), se expresa mejor con el 'no' en la 'no-contemporaneidad'. No se trata de una mera 'a-contemporaneidad.' Se trata de no-contemporaneidades que 'están en contradicción con el presente' (111). Bloch explica en un texto que data del año 1924: 'La energía de este proceso ha emergido y promete, precisamente mediante la recuperación de lo antiguo, una nueva vida. Las masas se agolpan en esa dirección porque el insoponible ahora parece ser al menos distinto con Hitler Hay pocas realidades tan inesperadas y peligrosas como esta capacidad [de Hitler] de ser al mismo tiempo fiero y manso, contradictorio y no contemporáneo.' (111)

ACD: Con esto volvemos al tema de la extrema derecha hoy.

BD: Exactamente. Bloch captó muy bien lo que se venía perfilando. Su libro se originó bajo la impronta del fascismo naciente y de su capacidad de movilizar a las masas para sí mismo. Advierte ya en el artículo citado sobre 'La violencia de Hitler': 'No ha de subestimarse al enemigo, sino que ha de constatarlo lo que para

muchos es un hecho psíquico que a la vez los entusiasma.’ Describe a Hitler como tribuno popular con halo religioso y poder de sugestión, al que acude no sólo el populacho y la gentuza, sino también la ‘juventud buena, sólida’: Hitler suscitó ‘entre la juventud burguesa un movimiento por cierto no burgués... formó una cierta energía ascética’ y ‘creó con ella el germen de un ejército fuertemente religioso, una milicia con mito’. Es decir, Bloch no vacila en reconocer en el nacionalsocialismo la parodia de un socialismo – también éste de inspiración religiosa – una ‘copia engañosa’, que en su carácter de ‘anticapitalismo reaccionario patriarcal’ no constituye una verdadera amenaza para la burguesía. Al contrario, podría salvarla del socialismo, ya que se le ofrece a la gente ‘una contrarrevolución como sustituto de una auténtica’ (107). ¿No es acaso algo que percibimos nuevamente hoy cuando en los discursos del populismo de derecha se reemplaza a la lucha de clase con las luchas raciales y el socialismo nacionalista?

ACD: Realmente, la cuestión de liderazgo en general y el de derecha en particular, es mucho más complejo y contradictorio, existen muchas capas superpuestas. Para Bloch, la no contemporaneidad de lo contemporáneo implica la existencia de otras contradicciones que se superponen al conflicto ‘central’ capital – trabajo, según el Marxismo tradicional. Se trata de contradicciones emanadas de la presencia de viejos estratos con sus temporalidades diversas que continúan influyendo en la situación presente.

BD: No se trata, en este caso, de una *continuación* de formas de vida antiguas. Es más bien una vuelta violenta de un pasado negado y reprimido que tiene que ver con las tantas revueltas frustradas de la historia de este país (Alemania), sobre todo la del ‘hombre común’ en el siglo XVI. Esta ‘Alemania secreta’, dice Bloch, es como ‘un recipiente gigante en el que hierve el pasado; se derrama desde el campo a la ciudad, hacia el proletariado y el capital bancario; al mismo tiempo, es capaz de cualquier terror que le haga falta al capital bancario’ (76). Es decir, se trata de las contradicciones de la contemporaneidad capitalista que explotan durante las crisis financieras y reactivan las contradicciones no contemporáneas y no resueltas.

ACD: Esto ocurrió en Argentina muchas veces, pero principalmente en diciembre de 2001, aunque en este caso, no hubo una derecha extrema activa que quisiera o estuviera preparada para tomar el poder.

BD: Ciertamente, pero no hay un guion escrito de antemano. El capitalismo sabe, por ejemplo, reinstalar modos de producción híbridos como la esclavitud en las plantaciones de azúcar. Y en cuanto a los movimientos de emancipación o resis-

tencia, ahí hay también una multitud de formas en las que las memorias de las luchas o traumas del pasado interfieren en el presente. En los quilombos y en muchos pueblos indígenas la tradición de sublevaciones acumulada está viva. En cambio, en un movimiento milenarista de masas como en el caso de Canudos en Brasil a fines del siglo XIX esto no es así. No tiene la misma cohesión y continuidad.

ACD: Usted mismo explica en *La penumbra del tiempo* (2003) que la ‘no contemporaneidad de lo contemporáneo’ indica que necesitamos analizar el desarrollo social con un método dialéctico que no puede estar fundado en una contradicción singular, por ejemplo, capital-trabajo (Morfino, 2017). Se requiere de una teoría de la dialéctica múltiple (Dietschy, 2003). ¿Cómo cree que se relaciona la cuestión de las temporalidades y dialécticas múltiples con el fenómeno del autoritarismo/fascismo, por un lado, y con las luchas territoriales indígenas en el sur global? Es decir, ¿cuáles serían las tensiones y contradicciones a las que debemos prestar atención si consideramos una dialéctica multi-temporal y espacial?

BD: Es obvio que tenemos grandes conflictos socioambientales y una incompatibilidad entre los intereses de las empresas transnacionales y las políticas neo-extractivistas, por un lado, y todos los sectores de población que viven directamente de la tierra, por el otro lado. Los movimientos eco-territoriales (cf. Svampa 2019) defienden un modo de vida y de producción mucho más ancestral y con perspectivas a largo plazo contra los representantes de un capitalismo de carácter insostenible y predador. Aún mayor es la problemática del cambio climático. Este producto del mismo capitalismo nos confronta con una no contemporaneidad de dimensiones inconmensurables. Vivimos desde este momento simultáneamente en dos tipos dispares de ‘ahora-tiempo’, dice el historiador Dipesh Chakrabarty (2021: 7): El ‘ahora’ corto de la historia humana se ha enredado con el ‘ahora’ largo de las escalas de tiempo geológicas y biológicas del planeta. Esto nos pone en una situación en la que nuestras acciones se ven afectadas por repercusiones que superan con mucho nuestras capacidades y nos exige pensar y actuar ‘simultáneamente en ambos registros, mezclar las cronologías inmiscibles de la historia del capital y de las especies’ (42). Son ejemplos que muestran la pertinencia de la dialéctica pluri-forme y multitemporal propuesta por Bloch. No por nada insistió con que no había una dialéctica en sí misma, separada de los procesos reales con sus desigualdades y disparidades: ‘Precisamente, la razón materialista dialéctica hace bucles’ (189), les ha recordado a los marxistas de su época, aferrados a una concepción unilineal del progreso: ‘En lugar del proceso de un solo sentido, ahí habita

un proceso multi-espacial en el que su materia de ningún modo homogénea se perfila a sí misma y emerge a través del experimento' (358).

ACD: La necesidad urgente de una 'dialéctica multi-espacial'

BD: Si, Bloch insiste muchísimo en este punto, el de una dialéctica concreta y variada, por estar convencido de que los fascistas sacarían provecho de todas las omisiones del marxismo acartonado y positivista. Este marxismo vulgar, dice Bloch, se ha olvidado de la herencia de las guerras alemanas de los campesinos y de la de filosofía alemana. Por eso, los nazis ocuparon las regiones Müntzerianas abandonadas (152).

ACD: ¿En qué sentido 'ocuparon' los nazis estas regiones abandonadas?

BD: En el sentido de tomar en serio la forma de pensar, la memoria peligrosa y las esperanzas (religiosas o milenaristas) de los campesinos; es decir, el patrimonio cultural heredado que los distingue de otras clases sociales. Efectivamente, podemos ver algo parecido en América Latina: la población rural no se percibe a sí misma simplemente como una clase social y, sobre todo, si es de origen indígena, tiene su propia cosmovisión, un imaginario que a menudo la izquierda tacha de irracional. José Carlos Mariátegui - en la misma época que Bloch (en los años veinte) - criticó el racionalismo estrecho y destacó la importancia del mito. Escribe en los *Siete Ensayos*: 'La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria' (Mariátegui 1977: 35). Es más: al igual que Bloch, insiste el Amauta en recuperar la emoción o la mística, en fin, el factor de la esperanza: 'La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad.' Y hasta escribe: 'Es una fuerza religiosa', en el sentido de que 'los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra' (Mariátegui 1981: 27).

ACD: La esperanza es para mí una categoría de lucha material y espiritual. Una fuerza motora que nos induce a organizar y generar espacios desde donde anunciar nuevas realidades, ocuparlas, realizarlas. Claramente, esta tarea requiere elementos míticos, espiritualidad. Mariátegui puede ser considerado un Marxista abierto porque se dedicó a abrir los conceptos, desafiar rigideces e incluir emociones y espiritualidad en sus análisis Marxistas, sobre todo viendo al *mito* como elemento esencial para la vida humana (ver Kline 2022). Como los Marxistas abiertos (ver Diner-

stein *et al.* 2019/2024) Mariátegui rechaza los dogmas y las categorías cerradas pero lo más importante es la unión entre teoría y práctica.

BD: Esta percepción blochiana y mariateguiana nos ayuda explicar hasta cierta medida el porqué de la adhesión de buena parte del campesinado al fascismo de Hitler. Los Nazis supieron captar su apego a la tierra, y hasta les ofrecieron un 'remake' de una mitología telúrica germánica. También recurrieron a motivos social-revolucionarios que desempeñaron un papel importante en las revueltas campesinas de principios de la Edad Moderna, entre ellos, el 'Reich de los Mil Años'¹ y el 'Tercer Reich'. Originalmente este último término viene del abate Joaquín de Fiore quien introdujo una visión trinitaria de la historia humana. La primera 'edad' era la del padre, la segunda, la edad del hijo, y la última la del Espíritu Santo, y debería empezar en el año 1260. Esa época venidera de paz ha acompañado e inspirado tanto a movimientos religiosos - los Franciscanos espirituales o a Thomas Müntzer - como también posteriormente a escritores como Lessing, Ibsen o Mereschkowski, y al mismo Bloch. Estas ideas mesiánicas también fueron depositadas en la figura de un Kaiser (Federico I o Federico II, o el emperador portugués Sebastián). Este retornaría para erigir un reino de paz terrenal hasta el fin de los tiempos. Así, el motivo del Tercer Reich está relacionado a un emperador que funciona como salvador-liberador. Bloch deja en claro la ambigüedad del mesianismo político y el poder explosivo que habita todavía en estos sueños, tanto para lo bueno como para lo malo. Y obviamente Hitler en su Reino de los mil años 'no hizo que las espadas se tornaran hoces' (cf. Is 2,4), ni siguió la otra visión de Isaías de que el lobo y el cordero serán apacentados juntos, y el león comerá paja como el buey (Is 65, 25).

ACD: Lobo y cordero apacentados juntos. Esto es exactamente lo opuesto a lo que declama el candidato a la presidencia argentina Javier Milei: ¡despertar leones contra los corderos! Ahora, lo cierto es que Bloch nunca explicó en profundidad como puede surgir el deseo de un Führer justamente entre los más desfavorecidos de la sociedad y despertar en ellos tanta exaltación. ¿Cómo lo explicamos?

BD: Bloch ve que el Führer es adorado como compensación de la impotencia que sienten. El etno-psicoanalista Mario Erdheim ha explicado más a fondo este mecanismo psíquico. Según su interpretación, en las fantasías de un líder máximo

¹ La idea milenaria de un reino de paz se basa en el capítulo 20 del Libro bíblico del Apocalipsis, en el cual se dice que al fin de los tiempos el diablo permanecerá encarcelado en el abismo por mil años.

“bueno” y divinizado, se realiza una desviación de dominio al inconsciente porque el yo de los dominados debe desviar su creciente potencial de agresión contra los portadores del poder. La tesis de Erdheim afirma, pues, que las estructuras no contemporáneas le deben su eficacia a una inconsciencia socialmente establecida. (Cf. Erdheim, 1984: 258ff) Esto explicaría por qué en la *embriaguez* nacionalsocialista los sueños colectivos de carga utópica empalman sin la menor dificultad con el principio autoritario de liderazgo (Cf. Dietschy 2003: 152-153). La ‘dialéctica de múltiples matices’ de Bloch (Bloch 2019: 126) incluye una dimensión de inconsciencia colectiva sociohistórica relacionada a un ‘pasado irresuelto.’ No debiéramos considerar al pasado que nunca llegó a ser como inexistente. Al contrario, este pasado es indispensable, debido a sus contenidos subversivos y utópicos. Por otro lado, urge ocuparse de lo ‘aun no realizado’ en el pasado, porque sigue resonando en los albores de lo nuevo, precisamente como un pasado aún no acabado (157).

2 LA ‘CONTEMPORANEIDAD ABSTRACTA DEL CAPITALISMO’

ACD: En una entrevista previa (Pineda Canabal y Dietschy, 2018), Usted habla de la ‘contemporaneidad abstracta del capitalismo.’ Me gusta mucho este término porque nos remite a la opresión y subordinación de múltiples temporalidades no contemporáneas bajo un ‘tiempo vacío homogéneo’ universal, como le llama Walter Benjamin (1999). Encuentro que la ‘temporalidad abstracta del capitalismo’ se genera a partir de la necesidad del capital de homogeneizar trabajos específicos diferentes en la medida homogénea del trabajo abstracto, es decir la medida del tiempo de trabajo socialmente necesario en determinado contexto histórico y tecnológico. Así, el trabajo abstracto genera indiferencia respecto de los trabajos específicos (los cuerpos, sus temporalidades). Massimiliano Tomba escribe: el ‘capital marca el ritmo de la historia’ (Tomba 2013a: 137) y ‘sin la violencia del Estado, desde los inicios en la forma de expropiación, expulsión, cercamientos, legislación, disciplinamiento, represión, el modo de producción capitalista no habría nacido’ (Tomba, 2013b: 405). Él le llama una ‘historia de violencia extraeconómica y su sincronización a través del Estado’ y utiliza un término de los nazis, *Gleichschaltung*, que podría usarse para traducir la noción de sincronización forzada; es un elemento constitutivo de la modernidad capitalista desde sus orígenes” (Tomba, 2013b: 405, cursiva en el original). Pero, claramente toda sincronización de las diferencias en un presente será siempre una ‘sincronización momentánea’ producto de la

apropiación de lo desparejo’, como escribe Harootunian (2015: 29). Pensando en esto último ¿cómo podemos alterar, quebrar y liberarnos de la sincronización capitalista basada en la subordinación de los ritmos de la vida al ritmo de la dominación de parte del capital?

BD: Es una pregunta de gran alcance. Me limito a una respuesta basada en el libro de Bloch en el que se centra nuestra conversación. Lo novedoso del libro consiste sin duda en el hecho de que la exploración de la no contemporaneidad fue pasada por alto por la mayor parte de la izquierda. Pero no basta, por supuesto, con hacerla notar. La intención de Bloch en este libro es salvar, heredar y transformar todo lo hay de valioso en lo no contemporáneo. Pero no para incorporarlo sin más a la contemporaneidad abstracta. Al contrario, lo que busca es lo que haya de futuro en el pasado, y que contenga una objeción o un desacuerdo al hoy capitalista o fascista. No se trata pues de un acto de *aggiornamento* o una mera actualización de la realidad existente sino de cuestionarla y transformarla. Por eso dice Bloch: “La contemporaneidad no es tal si no es supercontemporánea y ésta última no es la del capitalista que está al día en cuanto al presente real, sino la del que conoce y controla el mañana que hay en el hoy; en definitiva, el marxista activo” (Bloch 2019: 202). Yo prefiero entonces hablar de una “trans-contemporaneidad” ya que se trata de poder discernir y enfatizar las facetas de *transición* en la contemporaneidad hacia un *multiversum* temporal y espacial que no esté dominado por la lógica eurocéntrica *universal* de la ‘contemporaneidad abstracta del capitalismo.’

ACD: Pienso que se requiere una forma de solidaridad local, nacional o global capaz de ‘tejer’ este *multiversum* temporal y espacial. *Tejer* es la palabra que utilizamos en el Tejido Global de Alternativas (TGA), un espacio de activismo horizontal socio ecológico global sin centralización en donde participo desde hace unos años. Tejer en el *multiversum* implica considerar las temporalidades de cada caso y mantenerlas vivas sin abrumarlas y condensarlas en un solo tiempo y espacio. ¡Quizá la forma de tejer pueda llamarse ‘trans-contemporánea! ¿Cree que este concepto de trans-contemporaneidad está relacionado al concepto de trans-modernidad que propone Enrique Dussel con el mismo fin?

BD: Sí, hay cierta similitud. Ambos conceptos tienen en común el hecho de que implican una crítica y transformación de la modernidad. Lo ‘trans’ no se refiere al tránsito de una etapa posterior. Pero sí tiene que ver con un cambio fundamental del punto de vista acerca de la constitución de la globalidad y la normatividad de lo moderno. Y significa - tanto en Dussel como en Bloch - un giro episte-

mológico: se abre con él una pluralidad de nuevas perspectivas en cuanto al presente – una ‘pluriversalidad’ decolonial en el primero, un ‘multiversum’ temporal y espacial en el segundo. Dussel diseña su proyecto de trans-modernidad desde una exterioridad, desde los Excluidos. Bloch está a favor de las miradas críticas al contradictorio ‘tiempo de noche y día’ (33) que le permiten leer la realidad como ‘época de transición’.

ACD: ¿Cuál sería la importancia de la idea de trans-simultaneidad... para la praxis decolonial?

BD: De hecho, se trata de romper con el sistema opresor de una contemporaneidad abstracta abriendo caminos hacia una recomposición de las relaciones sociales desde lo que Marx solía llamar el *trabajo vivo*. Pero esto sólo puede ocurrir a través de una práctica de liberación decolonial que rompa la malla de las estructuras de clase y de género racializadas y, también, las epistemologías eurocéntricas. Es decir, tomando en cuenta el conjunto de las contradicciones múltiples y sus interconexiones no homogéneas. Este *multiversum* requiere como hemos visto una lectura adecuada. No es una totalidad acabada. Es una pluralidad vivenciada que puede contener gérmenes de una unidad posible, pero esta unidad no está preconcebida de ninguna manera. No existe, como Bloch bien dice, salvo como una ‘disposición utópica experimental’ (Bloch 2019, 357). Lo que él llama una ‘dialéctica concreta’ se distingue de la racionalidad abstracta reinante, se ocupa de lo que hay de omitido por ésta y cuenta con contradicciones y resistencias que ‘no son homogéneas *ab ovo*’. Encuentra pues lo incómodo en la simultaneidad y en las cosas que ‘no están en hilera’, donde ‘la confusión del entrecruzamiento’ va de la mano con los aspectos no contemporáneos e incluso con disparidades (358). La abigarrada riqueza pluralista ‘no tiene por qué ser un factor que perturbe’ (357). Un tal marxismo como lo experimenta Bloch en *Herencia de esta época* no me parece lejos del pensamiento decolonial latinoamericano. Hay, sin embargo, un cierto desencuentro entre marxismo y las teorías decoloniales/postcoloniales. Como se puede notar en las comunidades zapatistas son procesos de larga duración de una articulación creativa de nuevas formas de relación social y con los demás seres vivos ¿Cuáles son en su opinión las tensiones entre los dos discursos?

ACD: La tensión más importante si dejamos de lado a la teoría postcolonial, fundamentalmente los estudios subalternos, es una tensión latente que se mantiene en la falta de diálogo. No parece que hubiera conocimiento mutuo de las propuestas y lecturas nuevas y descubrimientos importantes. Ambos quedaron con

ideas viejas de la otra crítica, ideas yo diría ya oxidadas, sobre todo sobre Marx, clase, estado. Y este desencuentro se nota en la praxis cuando vemos, por ejemplo, la falta de estrategia de los sindicatos hacia los movimientos de mujeres o indígenas, y lo mismo al revés, porque se rechazan y juzgan mutuamente. Pienso que hay voluntad política pero no una teoría crítica clara ligada a la praxis. Teóricamente, por ejemplo, el Marxismo Abierto (Bonefeld, Holloway), o la Nueva Lectura de Marx (*Neue Marx-Lektüre*) (Backhaus, Heinrich, Reichelt) no están preocupados por la cuestión de la colonialidad. No es un lente desde donde miran la realidad; y, por otro lado, los estudios decoloniales y del posdesarrollo son prácticamente anti-Marxistas, y hacen una lectura vulgar de Marx clasificándolo de ser 'un economista' que 'subordina todo al valor', con una 'visión Eurocéntrica' y una limitada teoría de la lucha de clases contra una 'totalidad' capitalista. Esta evaluación de Marx es equivocada y desvaloriza su potencial para comprender las luchas hoy. Hay por supuesto algunos académicos y activistas en ambos grupos que están tendiendo puentes. Para mí, no hay posibilidad de una crítica decolonial sin el Marxismo, pero, por otro lado, el Marxismo que se aprecia de ser una teoría de lucha, debe descolonizarse.

BD: Es que el giro decolonial responde a un marxismo que es poco marxista.

ACD: Precisamente por ello hace tiempo que estoy trabajando en la necesidad de descolonizar al Marxismo pensando en cuales serían los fundamentos de un Marxismo descolonizante. Es decir, creo que las teorías decoloniales y del postdesarrollo necesitan del Marxismo, pero no de cualquier Marxismo sino de un Marxismo capaz de articular al 'Marx tardío' (Shanin, 1983; Anderson 2002, 2010), con el Marxismo de Bloch, el Marxismo Latinoamericano y desarrollos recientes sobre temporalidad y dialéctica.

BD: ¿Cuáles serían para Ud. los elementos fundamentales de un Marxismo descolonizante?

ACD: Puedo mencionar tres cuestiones, y algunas ya las hemos señalado. Primero, hay que discutir de nuevo cual es la teoría del valor que necesitamos, es decir, debemos abandonar la teoría del valor de Ricardo (trabajo incorporado) que erróneamente se le atribuye a Marx para ensalzar a la clase trabajadora como productora de valor y por ello como sujeto revolucionario, para pasar a explicar al valor como una suerte de metabolismo social e invisible que redefine al capitalismo: no un sistema explotador -lo que nadie niega- sino como un proceso de constante subordinación de la reproducción humana y no humana a la reproducción

del capital a través de formas abstractas que oprime y homogeneizan diferencias, las que permanecen latentes en el proceso de expansión del valor en movimiento.

La segunda cuestión es la necesidad de repensar la subsunción real, y relacionarla con el desarrollo desperejo. Para ello, la noción de *abigarramiento* del Marxista Boliviano Zavaleta Mercado es todavía pertinente a pesar del desarrollo global del capitalismo, si se expande a un contexto transnacional (Lagos Rojas, McNelly). Zavaleta observó que en aquellos territorios nacionales donde el desarrollo del capitalismo fue producto de una expansión colonial, no se logró la generalización completa de la ley del valor. Algunas partes de esas sociedades existen en las ‘fronteras del trabajo abstracto’ (Tapia 2016) y es allí donde encontramos una combinación de diversas formas de subsunción (real, formal, híbrida) que coexisten dentro del territorio nacional.² Zavaleta les llama sociedades *abigarradas*, utilizando el caso de Bolivia. La implicancia política del *abigarramiento* es que los sujetos de lucha no pueden reducirse a los que se haya realmente subsumidos en el capital, sino que se trata de un abanico de sujetos que conformarían un sujeto colectivo del que habla Dussel, con sus distintas temporalidades. Entonces, si entendemos al sujeto como un sujeto plural ya no se requiere que todos ellos avancen en la misma dirección que los trabajadores asalariados. El Marxismo descolonizante abandona el tiempo lineal, abraza la no contemporaneidad de lo contemporáneo y la existencia de dialécticas múltiples.

La tercera cuestión, es la necesidad de abandonar la utopía abstracta, planeada a destiempo por la elite partidaria, a decir de Bloch la que construye castillos en el aire, y abrazar la *utopía concreta*, que como escribe Ruth Levitas ‘no es simplemente una versión “correcta” de la utopía, sino una categoría orientada a la praxis’ (Levitas, 1997: 70), sin transcendencia. Con mi colega Séverine Deneulin nombramos como ‘movimientos esperanza’ a aquellos movimientos generadores de utopías concretas. Para mí hoy la utopía concreta es un encuentro con el aun no intrínsecamente relacionado con la búsqueda de nuevas formas de la reproducción social humana y no humana *desligada* de la reproducción del capital.

BD: En cuanto a la transcendencia: según Bloch uno podría hablar de una transcendencia procesual, es decir un trascender hacia adelante, hacia lo aún no realizado, ¿no cierto?

² El nacionalismo metodológico de Zavaleta Mercado ha sido criticado para desarrollar y aplicar el concepto más allá del espacio nacional, o sea un *abigarramiento* transnacional (Lagos Rojas, 2018: 148; McNelly, 2022: 110).

ACD: Si. Es verdad. Pero creo que, en el caso de la utopía concreta, la referencia 'sin trascendencia' nos remite a lo opuesto de un hecho revolucionario trascendente o transcendental, digamos, la revolución rusa. Esta es la utopía abstracta. La del partido revolucionario que triunfa y dirige, organiza y clasifica. La utopía concreta no tiene nada de esto. Bloch escribe que la utopía concreta es un 'concepto aparentemente paradójico... es decir, de tipo anticipatorio que de ninguna manera coincide con la ensoñación de la utopía abstracta, ni está dirigida por la inmadurez del socialismo utópico meramente abstracto' (Bloch, 2004: 146) El futuro, como sabemos no significa más adelante en un tiempo lineal sino más bien, es una forma irresuelta del presente, como dice Bloch. Yo llamo a este proceso 'el arte de organizar la esperanza' (Dinerstein 2015) es arte porque es día a día una construcción compleja marcada por su propio contexto histórico pero que logra demarcar la realidad dada de otras maneras posibles y tiene un elemento de supervivencia como el arte en sus comienzos. Los movimientos esperanza generaran ideas y prácticas alternativas, intentan realizan *el aun no* en una realidad incompleta donde la *posibilidad* - un gran concepto de Bloch- está al acecho. El mundo es inconcluso y abierto. Si así no lo fuera, nada podría ser alterado todos los seres humanos nos dice Bloch poseemos una conciencia anticipatoria que nos permite soñar, hacer consciente y conocer lo-que-todavía no-ha-llegado a ser de posibilidades futuras. Encuentro una afinidad electiva entre *El principio esperanza* de Bloch (1959/2004) y la lucha por la autonomía en América Latina. Cuando luchamos transitamos diferentes procesos no necesariamente en un orden lineal: negamos, afirmación, nos contradecimos y desilusionamos y finalmente creamos un excedente que no puede ser arrebatado por el poder. Una realidad otra que hay que nutrir en ese espacio más allá de la demarcación de la realidad moderna capitalista.

BD: Es verdad: es urgente abrir horizontes de un más allá. Un más allá de la sociedad que caracteriza Nancy Fraser como caníbal o sea como 'un frenesí alimentario institucionalizado, cuyo plato principal somos nosotros' (Fraser 2023, 18). Aunque no sean tal vez capaces de frenar este sistema que se devora a sí mismo, a los humanos y a la tierra - los 'movimientos esperanza' son importantes para mostrar la existencia de otras formas de reproducción y coordinación social y sacar a la luz la irracionalidad de la racionalidad capitalista (Hinkelammert). Efectivamente se puede notar la emergencia de nuevas alianzas como el Pacto Ecosocial del Sur (<https://pactoecosocialdelsur.com>) y también la permanencia de actores como el

neo-zapatismo en México o el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin-Tierra en Brasil.

ACD: Nosotr@s estamos tejiendo y documentando estas experiencias maravillosas desde el Tapiz Global de Alternativas! Pero hay muchas otras redes de tejedor@s en el planeta.

BD: Todos estos ejemplos son paradigmáticos de la posibilidad de una organización social ‘en contra y más allá del capital’ (Martínez, 2023: 165; Dinerstein 2019). Sin pretenderlo o llamarse así pueden ser interpretados como ‘elementos de un socialismo práctico’. Con esta expresión – quizás homóloga a los ‘movimientos de esperanza’ – Mariátegui (1977: 52) designó a la comunidad andina en cuanto ha logrado mantener principios comunitarios básicos como la cogestión o la ayuda mutua. Mariátegui no quiso idealizar o esencializar lo indígena con esto. Señaló la ‘función anticapitalista y anticolonial’ (Martínez 2023, 38) que pueden tener las luchas desde abajo con sus ‘elementos’ no contemporáneos.

REFERENCIAS

- ANDERSON, Kevin (2002): “Marx's late writings on non-Western and precapitalist societies and gender”, *Rethinking Marxism* 14:4: 84-96.
- ANDERSON, Kevin (2010): *Marx at the margins. On nationalism, ethnicity and non-western societies*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- BENJAMIN, Walter (1999): “Theses on the Philosophy of History”, en *Illuminations: Essays and Selections*, London: Pimlico, 245-55.
- BLOCH Ernst (1964): *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BLOCH Ernst (1970/1955): “Differentiations in the concept of progress”, en *A philosophy for the future*. New York: Herder and Herder.
- BLOCH Ernst ([1959]2004): *El Principio Esperanza*, Editorial Trotta, Madrid.
- BLOCH Ernst (1962/2019): *Herencia de esta época. Introducción, traducción y notas de Miguel Salmerón Infante*, Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).
- BLOCH Ernst - Mark RITTER (1977): “Non Synchronism and the Obligation to Its Dialectics”, *New German Critique*, No. 11: 22-38.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2021): *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago and London.
- DIETSCHY, Beat (2003): ‘En la penumbra del tiempo: las exploraciones de Ernst Bloch sobre la no-contemporaneidad’, *Intersticios*, Vol. 18, Mexico City.
- DIETSCHY, Beat (2023), “‘Multiversum’. Ernst Bloch à la rencontre de la pensée décoloniale”, en L. Álvarez Villarreal y M. Maeschalck (comp.): *Pluraliser les lieux. Séminaire ‘Penser les décolonisations’*, Toulouse: EuroPhilosophie Éditions: 157-187.

- DINERSTEIN, Ana C. (2007) "Workers' factory takeovers and new state policies in Argentina: towards an 'institutionalisation' of non-governmental public action?", *Policy & Politics* vol 35 (3): 529-550 .
- DINERSTEIN, Ana C. (2015): *The politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, London - NY: Palgrave Macmillan.
- DINERSTEIN, Ana C. (2019): "La teoría de la revolución intersticial de John Holloway". *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, 275-301. Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/31392019>. Publicación original: (2018) "John Holloway: A theory of interstitial revolution", en Best, B., Bonefeld, W. and C. O' Kane (Eds.) *Handbook of Frankfurt school critical theory*, Vol. 1: 533-549.
- DINERSTEIN, Ana C. (2020) "Why do the political left fail grassroots movements?", *openDemocracy*, 20 May.
- DINERSTEIN, Ana C. (forthcoming, 2024): "La teoría crítica de la esperanza: afirmaciones críticas, más allá del miedo", en Dinerstein, A.C., García Vela, A., E. González & J. Holloway (comps.) *Marxismo Abierto 4. Contra un mundo que se Cierra*, Herramienta Ediciones y Universidad Benemérita Autónoma de Puebla. Buenos Aires - Puebla. Publicación original: 'A Critical Theory of Hope: Critical Affirmations Beyond Fear', en A. C. Dinerstein, A. García Vela, E. González & J. Holloway (eds.) *Open Marxism*, Vol. 4. London - New York: Pluto Press: 35-46.
- DINERSTEIN, Ana C. & DENEULIN, S. (2012): "Hope Movements: Naming mobilisation in a post development world", *Development and Change*, 43 (2): 585-602.
- DUSSEL, Enrique (2013) *Ethics of Liberation. In the age of globalisation and exclusion*, Transl. by E. Mendieta, C. Pérez Bustillo, Y. Angulo & N. Maldonado Torres, Durham - London: Duke University Press.
- ERDHEIM, Mario (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ESCOBAR, Arturo (2020): *Pluriversal Politics. The real and the possible*, Durham and London: Duke University Press.
- ESTEVA, Gustavo (2022) *A critique of development and other essays*, London: Routledge
- FRASER, Nancy (2023): *Capitalismo canibal*, Madrid: Siglo XXI.
- HAROOTUNIAN, Harry (2015) *Marx After Marx. History and time in the expansion of capitalism*, New York - Chichester: Columbia University Press.
- HUKE, Nikolai, David BAILEY, Mónica CLUA-LOSADA, Julia LUX y Olatz RIBERA ALMANDOZ (2018): "El autoritarismo en jaque. Organización de base, acción colectiva y democracia participativa durante la crisis de la eurozona" TNI, Amsterdam.
- KLINE, Curtis (2022): "The Open Marxism of José Carlos Mariátegui", *Latin American Perspectives* Vol. 49 (4): 94-109.

- LAGOS ROJAS, Felipe (2018): "Thinking with Zavaleta: Projecting *Lo Abigarrado* onto Neoliberal Globalization", en Baker, P. et al. (eds) *Latin American Marxisms in Context: Past and Present*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing: 133-153.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1981): "El hombre y el mito", en *Mundial, Obras completas* 3, Lima: Biblioteca Amauta.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1977): *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Biblioteca Amauta.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis (2023): *Teoría crítica anticolonial. Ensayos de historia intelectual*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- MORFINO, Vittorio (2017): "On non-contemporaneity: Marx, Bloch and Althusser", en V. Morfino - P. Thomas (eds.): *The government of time. Theories of plural temporality in the Marxist tradition*. Chicago, IL: Haymarket Books: 117-147.
- MCNELLY, Angus (2022): "Harnessing the Storm: Searching for Constitutive Moments and a Politics of Ch'ixi after the Pink Tide", *Alternautas*, 9(1): 98-128.
- PINEDA CANABAL, Anibal and Beat DIETSCHY (2018): "En Recuerdo de Ernst Bloch: Entrevista con BD: Dietschy", *Escritos*, Vol. 26(57), <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/836>
- SHANIN, Teodor (ed.) (1983): *Late Marx and the Russian road. Marx and "the peripheries of capitalism"*, New York: Monthly Review Press.
- SVAMPA, Maristella (2019): *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, Bielefeld: Bielefeld University Press.
- TAPIA, Luis (2016): "Consideraciones sobre el trabajo teórico de Zavaleta a partir de la obra de Marx", en D. Giller y H. Ouviaña (eds.): *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*, Santiago de Chile: Editorial Quimantú: 11-28.
- TOMBA, Massimiliano (2013b): "Pre-Capitalistic Forms of Production and Primitive Accumulation. Marx's Historiography from the *Grundrisse* to *Capital*", en Bellofiore, R., Starosta, G. and P. Thomas (eds.): *In Marx's Laboratory Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leiden and Boston: Brill: 393-412.
- ZAVALETA MERCADO, René (1986): *Lo nacional - popular en Bolivia*, Siglo XXI: México.

PARA PENSAR O BOLSONARISMO: MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E ESTRATÉGIAS DE LINGUAGEM

Thinking Bolsonaroism: Political Mobilization and Language Strategies

DOUGLAS GARCIA ALVES JÚNIOR*

dougarcia@rocketmail.com

“Complô contra a América” (*The Plot Against America*, de 2004), romance de Philip Roth, imagina a vitória de um candidato de extrema-direita nas eleições americanas de 1940, e começa com o seguinte parágrafo: “O medo domina estas lembranças, um medo perpétuo. Toda infância, é claro, tem seus temores, mas me pergunto se eu não teria sido uma criança menos assustada se Lindbergh não tivesse chegado à Presidência ou se eu não fosse filho de judeus”. Há aqui material importante que pode permitir um primeiro passo para pensar o período de ascensão política, vitória eleitoral e exercício da presidência de Jair Messias Bolsonaro no Brasil. Em primeiro lugar, o caráter de ficção histórica do livro de Roth chama a atenção para o onipresente caráter ficcional inserido na sociabilidade e na vida política brasileira nos anos recentes, marcados pelo bolsonarismo. Além disso, a coloração afetiva que marca a relação da experiência individual com o tempo histórico, especialmente quanto ao seu aspecto político e à relação com a autoridade social. Finalmente, o impacto da posição social de origem nas experiências que marcam a relação do sujeito não apenas com as características impessoalizadas do poder político, mas também o modo pelo qual cada um é visto e julgado pelos outros sociais, naquele campo chamado por Axel Honneth de “estima social” atribuída ao indivíduo como membro de um grupo social.

Com relação à experiência brasileira do bolsonarismo, cabe considerar o medo como *um dos* ingredientes dessa atmosfera afetiva. A qualidade afetiva dessa experiência ao mesmo tempo individual e coletiva é elusiva. É certo que a tonalidade afetiva da retórica de Bolsonaro depende de quem são os alvos por ela construídos. “Alvos” em dois sentidos diferentes: seus destinatários privilegiados são interpelados a expressar certos traços de sociabilidade por identificação, em primeiro lugar.

* Universidad Federal de Ouro Preto (Brasil).

Nesse sentido, são “alvos” de sua retórica aqueles a quem ele interpela em um sentido bastante abrangente: existencial, político, afetivo. Além disso, são “alvos” de seus discursos aqueles grupos sociais que são no ato mesmo da enunciação percebidos como perigosos, socialmente indesejáveis, ou destituídos de mérito social. Bolsonaro é um político loquaz. Se o esmero gramatical e a sofisticação teórica não são marcas da sua expressão linguística, não se pode dizer que ela não tenha sido eficaz. Para fins de análise, seria preciso encontrar uma fala pública de Bolsonaro que reunisse da maneira representativa seu repertório retórico, naquilo que tem de mais eficaz junto ao seu “alvo” no primeiro sentido acima indicado – e naquilo que tem de mais explícito no que diz respeito aos seus “alvos”, naquele segundo sentido.

No dia 03 de abril de 2017 – um ano e meio antes da eleição que o levaria à Presidência – Jair Bolsonaro falou a um público reunido no Clube Hebraica, no Rio de Janeiro¹. A transcrição de trechos de suas falas é indispensável para dar uma amostra de como funciona a performance retórica de Bolsonaro:

“Eu fui num quilombola [sic] em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem pra procriadores servem mais... Pode ter certeza, se eu chegar lá [na Presidência] não vai ter dinheiro para ONG. Esses inúteis vão ter que trabalhar... Se eu chegar lá, no que depender de mim, todo cidadão vai ter uma arma de fogo em casa... Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou quilombola... Não sou um candidato para agradar. Sou um candidato para falar o que tem de ser falado... Não devemos abrir as portas do Brasil para todo mundo. Torci e muito para Trump nos Estados Unidos... Tínhamos um outro energúmeno que não sabia contar até dez porque não tinha um dedo... Sala de aula, hoje em dia é para discutir o quê? Sexo, respeitar as diferenças!... Agora quando um policial elimina dois vagabundos a primeira coisa que outros vagabundos como esses que estão ali embaixo [referência a pessoas que estavam na audiência manifestando desagrado com suas falas] vão fazer é encontrar uma maneira de prender esse policial... Alguém já viu um japonês pedindo esmola por aí? Porque é uma raça que tem vergonha na cara.”

¹ Nesta ocasião membros da comunidade judaica carioca protestaram na porta do Clube Hebraica do Rio. “É um tapa na cara de todos aqueles que tiveram algum amigo torturado, todos aqueles que tiveram algum parente que morreu nos fornos crematórios”, disse Carlos Minc na ocasião. A íntegra do discurso de Bolsonaro na Hebraica está disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=LPj4KyLw8Wc>. Acesso em 22/06/2023.

Antes de comentar o conteúdo das falas de Bolsonaro, é preciso dizer algo a respeito do aspecto corporal de sua performance. Sua voz é grave, alta, e seu tom imperativo transmite uma mescla do ardor sagrado dos indignados e da dureza dos que são portadores de ameaças. Sua estatura elevada e seu porte físico reforçam o efeito de sua voz e de seus gestos amplos, produzindo uma presença enérgica. Algo como uma mistura de um profeta e de um soldado. A analogia ganha em verossimilhança quando se assiste a um trecho do registro audiovisual da fala de Bolsonaro na Hebraica. Trata-se de uma performance de poder, em que o corpóreo alude imaginariamente ao estatuto inquestionável de sua autoridade *peçoal*. Ao perceber que é confrontado por alguém na audiência, ele adota um tom ameaçador e ao mesmo tempo (supostamente) permissivo, como se a pessoa interpelada pudesse escolher entre a possibilidade (sugerida) de ser retirada à força do local, ou permanecer calada no recinto. Transcrevo a seguir a fala de Bolsonaro na ocasião. Após o elogio aos “japoneses” por sua “vergonha na cara”, ele diz: “... não é igual a essa raça que tá aí embaixo [aponta para a audiência], uma minoria que tá ruminando aqui do lado... ninguém é obrigado a ficar aqui não!”

Os trechos das falas de Bolsonaro na Hebraica formam um amálgama confuso de representações, dotado, contudo, de grande eficácia simbólica². Esse é o nó cego ideológico, o fenômeno político que é preciso entender. Trata-se de um cruzamento heteróclito de temas, eficaz não apenas pelo que diz, mas também pelo que alude *sem* dizer. É preciso tentar reconstituir o modo como essa totalidade simbólica é composta e ganha eficácia. Em uma primeira tentativa de aproximação, poder-se-ia dizer que o subtexto ideológico urdido por Bolsonaro veicula *em negativo* a forma de uma ficção autocongratatória. Ela poderia tomar o seguinte aspecto imaginário: “o Brasil é uma terra abençoada, com grandes riquezas naturais e um povo ordeiro e trabalhador. Infelizmente, pessoas inescrupulosas se aproveitaram disso para benefício próprio, injustamente. Essas pessoas inescrupulosas, os políticos, assumiram o poder. Essa é a causa da crise econômica, social e de segurança pública do Brasil. A solução dos problemas brasileiros é devolver o poder político à maioria de seu povo, honesta e trabalhadora, por meio de um representante que

² Repetidas nas redes sociais, em plataformas digitais como Youtube, Facebook, Instagram, Telegram, Twitter e WhatsApp (um aplicativo de troca de mensagens que possui uma amplitude de rede social no Brasil), suas performances discursivas geram engajamento e compartilhamentos que atingem milhões de pessoas. Dados da consultoria Bites em abril de 2023 atribuem 63 milhões de seguidores a Bolsonaro nas redes sociais.

encarne os mesmos valores que ela. Nesse processo, é provável que algumas minorias tenham seus interesses contrariados, mas é um preço justo a se pagar para a unidade, a ordem e o progresso do país. A coisa certa a fazer é confiar o poder a um homem honesto, trabalhador e religioso, uma vez que a causa dos problemas do Brasil é a falta de moralidade pessoal dos políticos no poder e das pessoas que usufruem injustamente dos privilégios a elas conferidos por esses políticos. Bolsonaro é um homem do povo (e não um político), honesto, trabalhador e religioso. Logo, o honesto, correto e justo a fazer é votar nele”.³

Essa reconstrução imaginária (por via negativa) do “bom brasileiro” é uma tentativa de captar o apelo ideológico “positivo” do discurso de Bolsonaro, no que ele tem de convincente junto ao seu público, ao seu “alvo” naquele primeiro sentido anteriormente mencionado. A chave operativa desse discurso é que ele constrói uma “boa” imagem do então candidato ao mesmo tempo que fornece a essa audiência (por via negativa) uma imagem positiva de si mesma. Como sua votação em 2018 atestou, essa audiência foi muito maior do que a do Clube Hebraica do Rio de Janeiro naquela noite de 2017. A estratégia retórica de Bolsonaro é astuta e opera por via negativa. Ao invés de fornecer direta e imediatamente uma imagem congratulatória de seu público, ou seja, ao invés de mostrá-lo, em um primeiro plano, como aquilo que há de mais “positivo”, ele inverte o caminho. Bolsonaro fornece diretamente uma imagem degradada e ameaçadora do seu *antipúblico* à sua audiência. Assim, a eficácia retórica é aumentada: um público que facilmente poderia sentir-se bajulado por alguém capaz de simular simpatia, tem, com esse tipo de discurso de Bolsonaro, uma espécie de prova de “autenticidade”. Bolsonaro ganha uma aura de sinceridade quando, ao invés de pintar uma imagem positiva de seu público, passa a desenhar um grande painel de toda a pretensa negatividade do seu *antipúblico*, isto é, daqueles que seriam o negativo (imaginário) do seu público. Uma aliança, assim, é formada. Seria necessário entender *qual* tipo de aliança é esse⁴.

³ Esse apelo, não é preciso dizer, funcionou amplamente. Bolsonaro teve mais de 57 milhões de votos e venceu a eleição presidencial brasileira em 2018.

⁴ Na perspectiva de análise das estratégias retóricas de Bolsonaro, é possível fazer uma distinção entre audiência, público e antipúblico. Se a *audiência* é limitada ao conjunto de pessoas fisicamente presentes a seus pronunciamentos, o *público* é formado pelos conjuntos de pessoas que consomem trechos de suas falas, performances e imagens nas mais diversas plataformas digitais, de modo contínuo, compartilhado e engajado em sua difusão. O *antipúblico* de Bolsonaro, por sua vez, engloba todos aqueles que ele venha a aludir em seus discursos como não-dignos de pertencer ao seu público, os antípodas da ficção discursiva do “cidadão de bem”, e que estão de antemão, destinados

Considerando o discurso de Bolsonaro em seu nível manifesto, é preciso tentar destacar os seus componentes e apontar quais são os seus alvos naquele segundo sentido anteriormente mencionado, isto é, no sentido do *antipúblico* que seu discurso constrói. Em primeiro lugar, em “Eu fui num quilombola [isto é, a um quilombo⁵] em Eldorado Paulista⁶. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem pra procriadores servem mais...” Essa fala, composta de frases curtas, compõe uma sequência de significantes: “quilombola – afrodescendente – sete arrobas – não fazem nada – procriadores”. É evidente que essas frases não compõem um argumento e não possuem um valor semântico. Elas são uma interpelação, visam um efeito *perlocucionário*⁷, de provocar determinadas crenças e atitudes em seus ouvintes. A sequência cerrada de significantes é o que conta, quase como se fossem tijolos verbais lançados à audiência. Em um plano semântico que buscasse coerência interna entre esses proferimentos, seu conteúdo imaginário poderia ser reconstituído aproximadamente em algo como: “os brasileiros descendentes dos antigos escravizados que hoje vivem em quilombos desfrutam da posse de terras valiosas, posse que representa um privilégio injusto a eles concedidos pelo Estado brasileiro⁸. Não há produtividade econômica nelas, o que permite pensar que essas terras deveriam ser postas à disposição de bons brasileiros, empreendedores e trabalhadores”. O conteúdo ideológico desse trecho é francamente injurioso. Ele só pode funcionar simbolicamente se for aceito

a ser excluídos do reconhecimento de direitos e da estima social. Se essa delimitação é uma operação imaginária do discurso de Bolsonaro, ela tem, contudo, efeitos reais sobre a percepção social em relação ao modo como os indivíduos de grupos minoritários serão vistos e sobre o modo como serão efetivamente tratados pelos poderes do Estado.

⁵ Os quilombos remontam às comunidades formadas entre os séculos XVII e XIX: “eram comunidades formadas por escravos fugidos. Nessas comunidades, os escravos refaziam suas vidas à margem do cativo. Lá construía famílias, estabeleciam laços de amizade, plantavam, criavam animais e chegavam a comercializar com povos indígenas que habitavam as redondezas ou então com os vilarejos próximos” (Santos, 2017: 224ss). A narrativa de Bolsonaro sobre os quilombos de Eldorado Paulista é corrigida pela reportagem de Juliana Domingos de Lima (2022).

⁶ Eldorado Paulista, no interior de São Paulo, é a cidade onde Bolsonaro passou a infância e viveu até os 18 anos. A configuração social da região onde Bolsonaro cresceu entre as décadas de 1960 e 1970 é reconstituída por Carol Pires, em trabalho jornalístico que resultou na série de *podcast* intitulada “Retrato Narrado”, publicada na plataforma Spotify, em 2020.

⁷ Conforme a noção introduzida por Austin (1990), em “Quando dizer é fazer”, que caracteriza os atos perlocucionários pelas “consequências do ato em relação aos sentimentos, pensamentos e ações da audiência, ou do falante, ou de outras pessoas, e pode ter sido realizado como o objetivo, intenção ou propósito de gerar essas consequências” (89s.).

⁸ A Constituição brasileira de 1988, no artigo 68 dos “Atos das Disposições Constitucionais Transitórias”, reconhece a propriedade das terras dos remanescentes das comunidades quilombolas no Brasil: “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

por um público que o tome como a representação verossímil de um *antipúblico*, isto é, da contraimagem do “bom brasileiro” que trabalha muito e “não vive às custas” do Estado. O complemento imaginário dessa fala é dado por aquele trecho que alude a um “bom outro”, anteriormente citado: “Alguém já viu um japonês pedindo esmola por aí? Porque é uma raça que tem vergonha na cara”. Os “japoneses”, nessa alusão, representariam uma espécie de “nós ideal” do público que essas falas interpelam.

Há um componente de animalização na fala de Bolsonaro que deve ser indicado. “Sete arrobas” alude à medida usada no Brasil para pesar o gado. “Não serve nem pra reprodutor” alude ao manejo reprodutivo de animais. Bolsonaro relaciona esses termos aos brasileiros afrodescendentes. Trata-se um proferimento desumanizador que rebaixa imaginariamente a estima social desse seu *antipúblico*. Esse discurso pode ser assimilado pelo seu público por meio do *não-dito* que ele veicula. Cabe aqui, lembrar a expressão usada, em outro contexto, por Roberto Schwarz: uma “cerimônia de superioridade social” (2012: 20). Ao construir imaginariamente esse *antipúblico*, ele convida o seu público a partilhar de uma fantasia de primazia social e “nacional”. A divisão que opera por alusão negativa impulsiona certo sentido de identidade pessoal e coletiva daqueles que passam a se contar entre os “bons brasileiros”. Voltaremos a esse assunto, mais adiante. Por ora, basta assinalar que uma das estratégias retóricas de Bolsonaro corresponde ao uso de formulações injuriosas contra grupos e minorias, que, no entanto, como proferimentos perlocucionários, são capazes de “deslizar” de um sentido manifesto negativo e excludente para um sentido latente positivo e integrador – isso, é claro, conforme o público interpelado. Nesse sentido, as falas de Bolsonaro aqui reproduzidas poderiam ser assimiladas por diferentes parcelas de um público identificado com um neoliberalismo econômico radical, contrário a qualquer tipo de políticas públicas.

Há um episódio da terceira temporada de *Black Mirror* chamado *Men against fire*⁹ que permite pensar no entrelaçamento entre mediação digital, construção da experiência subjetiva e alienação da alteridade. Nele, em um futuro próximo, uma unidade militar persegue e mata criaturas mutantes, de aparência ameaçadora, que são chamadas de “baratas” (*croaches*). Esses soldados (homens e mulheres) possuem implantes neurais, equipamentos de alta tecnologia, chamados “máscaras”, que

⁹ “Men against fire” (*Engenharia reversa* é o título brasileiro), de 2016, é o quinto episódio da terceira temporada da série britânica *Black Mirror*. Foi escrito por Charlie Brooker e dirigido por Jakob Verbruggen.

conectam informações digitais, bancos de dados e transmissões *online* de câmeras de drones diretamente ao seu cérebro. Eles têm, assim, visão expandida imediata. Esse equipamento é de grande ajuda para realizar sua perseguição e extermínio das “baratas”. Após um confronto direto com um grupo dessas “baratas”, Stripe, um desses soldados, passa a ter sonhos e experiências sensoriais diferentes das de seus companheiros, como sentir o cheiro da grama. A consequência dessas alterações perceptivas será mostrada na próxima ocasião de confronto com as “baratas”. Stripe passa a enxergar seus alvos militares não como “baratas”, e sim como seres humanos, pessoas frágeis e assustadas, homens, mulheres e crianças. Surpreso, ele descobre que os outros colegas militares continuam a ter as mesmas percepções dessas pessoas como “baratas” e a matá-las impiedosamente. Prestes a comprometer a operação, Stripe é ferido por Ray, uma companheira de pelotão, e levado de volta ao centro de operações.

A unidade militar a que Stripe é conduzido em *Men against fire* tem todas as características de um centro de treinamento militar. Há uma certa ambiguidade nisso, no entanto. Ao invés da bandeira de um país, o que aparece nos prédios e nos uniformes é o logotipo de uma companhia “V”. Além disso, há salas luxuosamente decoradas e uma ambientação de empresa de alta tecnologia. Ao ser desligado da operação e confinado a uma cela individual, Stripe perde o status de militar de uma unidade de elite. Durante o confinamento, Stripe recebe a visita de Arquette, um misto de psiquiatra e CEO, que lhe oferece uma operação de desvelamento ideológico. Stripe se desespera por haver constatado que as “baratas” sempre foram, na verdade, seres humanos. Arquette confirma sua constatação sem o menor pudor: “é claro que são seres humanos”. Stripe está perplexo: por que seria permitido matar seres humanos? A lição de Arquette a Stripe contém duas teorias: uma teoria da *empatia* e uma teoria *genético-populacional*. A primeira explica o funcionamento da “máscara”, o sofisticado equipamento neuro-interativo. A máscara é um “melhoramento” não apenas em um plano cognitivo – banco de dados e visão expandida integrada a câmaras de drones – mas também sensorial – a máscara neutraliza sensações olfativas, e aplica um filtro monstruoso à visão dos soldados, fazendo com que determinadas pessoas (previamente selecionadas) sejam vistas como “baratas” – e, o que é mais importante, em um sentido afetivo: a máscara funciona neutralizando sentimentos de *empatia* que eventualmente possam impedir o morticínio desses seres. O equipamento de “máscara” de Stripe sofrera algum tipo de avaria, o que lhe permitiu restituir suas capacidades sensoriais e afetivas, e a ver

seus “alvos” supostamente tidos por “baratas” como seres humanos que são e a sentir aversão por infligir a sua morte. A segunda teoria de Arquette é genético-populacional. Os indivíduos e populações designados como “baratas” devem ser exterminados pelo bem maior da humanidade. A razão para isso é que eles contêm todo tipo de “lixo genético” (nos dizeres de Arquette), isto é, de predisposição para graves doenças. Seu assassinato, aparentemente um mal, seria, na verdade um bem, em vista da erradicação de doenças para as futuras gerações. A lição de desvelamento ideológico é completa: apenas os dirigentes devem saber a verdade das coisas. Os executores, os soldados, devem se manter sob o direcionamento – e o que é muito mais importante: sob a segurança física e mental, está implícito na lição de Arquette – fornecido pela “máscara”, que os mantém triplamente alheios ao conhecimento do verdadeiro estado das coisas: por ignorância cognitiva, por alteração perceptiva e por manipulação afetiva.

As performances retóricas de Bolsonaro apelam ao que seria um desejo latente de entrega ao que no episódio de *Black Mirror* corresponderia à “máscara”: a dissolução do eu em um aparato simbólico capaz de operar continuamente uma integração dos aspectos perturbadores da realidade psíquica e social em um fluxo imaginário organizador, autoassegurador e prazeroso. Imune a toda cisão imaginária, desligado de toda percepção, conhecimento ou experiência afetiva que pudesse apontar as contradições entre os valores idealizados pelo sujeito e suas ações efetivas, o membro ideal do “público” de Bolsonaro é alguém capaz de incorporar os elementos mais perturbadores de sua retórica integrando-os a um dispositivo de configuração da percepção de si e do mundo social. Assim, as distinções existenciais e políticas bom/mau, feio/bonito, familiar/estrangeiro, nós/eles – a lista pode ser ampliada, mas sempre no modo de uma estrutura dicotômica e assimétrica – são tomadas não como pontos de referência relativizáveis e que podem ser problematizados e alterados em um processo racional de discussão, mas como estruturas absolutas e inalteráveis¹⁰ de doação de sentido integral (cognitivo, sensorial e afetivo) à experiência.

A potência de mobilização pública de Bolsonaro atinge seu auge no dia 7 de setembro de 2021. No terceiro ano de seu governo, Bolsonaro tem assegurado um

¹⁰ Lembre-se aqui do conceito de falseabilidade, de Popper (sem que isso signifique aqui um compromisso abrangente com sua epistemologia): essas estruturas abrangentes de apreensão do mundo não são falseáveis para seus “usuários”, uma vez que, para eles, não é admissível experienciar uma situação em que suas crenças e atitudes pudessem ser confrontadas com estados de coisa objetivos que pudessem indicar o seu erro.

ecossistema de comunicação digital que difunde suas falas e visões sobre a pandemia de Covid-19, a questão da mudança climática, os direitos humanos, o “globalismo” e de tudo mais que se apresentar como pauta – sempre em uma chave dualista, polarizante, e que hierarquiza seus termos sempre a partir da perspectiva do “cidadão de bem” que ele havia construído desde aquela palestra na Hebraica do Rio de Janeiro, em 2017. Por outro lado, o futuro o inquieta: a retomada da economia não vem, o desemprego continua em níveis altos, o preço crescente dos combustíveis e dos alimentos são fatores que pressionam negativamente sua popularidade. Investigações e inquéritos abertos contra Bolsonaro e seus apoiadores, em diversas instâncias, mas sobretudo no Supremo Tribunal Federal, ameaçam o *modus operandi* de suas bem-sucedidas estratégias de comunicação digital. Por último, a anulação das condenações de Lula, confirmada pelo STF em abril daquele ano, e que permitiu que o ex-presidente voltasse a postular a eleição em 2022 foi o ingrediente que faltava para Bolsonaro perceber a possibilidade da derrota eleitoral no ano seguinte e voltar seu arsenal retórico para uma nova série de batalhas simbólicas.

Será preciso transcrever um trecho mais longo da fala de Bolsonaro em 7 de setembro de 2021, na Avenida Paulista, em São Paulo¹¹:

“Nós devemos, sim, eu falo em nome de vocês, determinar que todos os presos políticos sejam postos em liberdade... Liberdade para os presos políticos. Fim da censura. Fim da perseguição àqueles conservadores, àqueles que pensam no Brasil. Dizer mais a vocês: nós acreditamos e queremos a democracia. A alma da democracia é o voto. Não podemos admitir um sistema eleitoral que não oferece qualquer segurança por ocasião das eleições. Dizer também que não é uma pessoa no Tribunal Superior Eleitoral que vai nos dizer que esse processo é seguro e confiável, porque não é. Não podemos admitir um ministro do Tribunal Superior Eleitoral também usando a sua caneta para desmonetizar páginas que criticam esse sistema de votação. Nós queremos eleições limpas, democráticas, com voto auditável e contagem pública dos votos... Hoje temos uma fotografia para mostrar para o Brasil e o mundo. Não de quem está agora nesse carro de som, mas uma fotografia de vocês. Que as cores da nossa bandeira são verde e amarela... E não vamos mais admitir que ministros como Alexandre de Moraes

¹¹ O registro audiovisual do discurso de Bolsonaro na Avenida Paulista em 07/09/2021 está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KudkxDf1fVI>. A sua transcrição completa, por sua vez, pode ser encontrada em: <https://www.poder360.com.br/governo/leia-a-integra-do-discurso-de-bolsonaro-no-ato-de-7-de-setembro-em-sao-paulo/>

continuem a açoitar a nossa democracia e desrespeitar a nossa Constituição... Lá atrás, quando sentei praça no Exército Brasileiro, jurei dar minha vida pela pátria. E tenho certeza que vocês todos, também de forma consciente, juraram dar sua vida pela sua liberdade... Enquanto vocês estiverem ao meu lado, eu estarei sendo porta-voz de vocês.... Cumprimento patriotas que estão em todos os lugares desse nosso imenso Brasil hoje se manifestando por liberdade... Temos uma pátria que ninguém tem, e vocês sabem do que nós estamos fazendo. Hoje, nós prestamos conta a vocês e não a partidos políticos.... O apoio de vocês é primordial, é indispensável, para seguirmos adiante. Nesse momento, quero mais uma vez agradecer a todos vocês, agradecer a Deus pela minha vida e pela missão. E dizer àqueles que querem me tornar inelegível em Brasília: só Deus me tira de lá. E aqueles que pensam que com uma caneta podem me tirar da presidência, digo uma coisa para todos: nós temos três alternativas: preso, morto ou com vitória. Dizer aos canalhas que nunca serei preso. A minha vida pertence a Deus, mas a vitória é de todos nós. Muito obrigado a todos. ‘Brasil acima de tudo, Deus acima de todos’.

O discurso da Avenida Paulista aglutina boa parte dos operadores simbólicos da segunda metade do mandato de Bolsonaro. É possível pensar que seus discursos, a partir daí, mobilizarão cinco tipos de operações retóricas: identificação mimético-metonímica, inversão de legalidade e arbítrio, dissolução das mediações, sacralização carismática da liderança e apelo à mobilização permanente. Do ponto de observação histórica que temos após as eleições de 2022, sabemos que foi uma aposta arriscada, mas que se mantinha no horizonte de racionalidade política de Bolsonaro, que confiava que o processo de mobilização contínua de um público fiel à sua *persona* lhe levaria a um resultado favorável nas eleições do ano seguinte. Desse “nós contra eles”, Bolsonaro esperava o mesmo efeito eleitoral de 2018¹². O “problema”, do ponto de vista de Bolsonaro, é que seu oponente político crescia¹³. Era preciso superar esse crescimento do “outro”, com um crescimento ainda maior de sua base eleitoral. Quem observasse as falas de Bolsonaro em 2021 poderia perceber uma inflexão em seu discurso, que passou a repetir a tese de que, se viesse a perder as eleições no ano seguinte, não se trataria de uma verdadeira derrota eleitoral, mas de uma fraude, isto é, de uma “prova” que o sistema de votação eletrônica

¹² A estratégia tinha sua razão de ser: sua votação foi significativa o suficiente para igualar e até mesmo superar por pequena margem a votação de 2018 – mas não para vencer o pleito.

¹³ Seu oponente político, Lula, veio efetivamente a vencer as eleições de 2022.

estaria corrompido para desfavorecê-lo. Se ele viesse a vencer, a voz do povo teria sido ouvida. Se ele viesse a perder, teria sido fraude – arquitetada ou permitida – pelo Tribunal Superior Eleitoral, com a complacência do Judiciário e, no limite, do Legislativo. A partir desse momento, Bolsonaro se arrisca, ao menos no plano da comunicação pública, a um confronto com a institucionalidade.

Bolsonaro aposta alto nesse novo tipo de mobilização discursiva. Para ele, trata-se de ser ainda mais incisivo na captação dos afetos e atitudes de seu público. Como desde o início se trata do estímulo a um processo de identificação excludente, será preciso, reafirmar ainda mais a identidade entre o líder e seu público, o “povo”. Por outro lado, será preciso consolidar e imantar negativamente a imagem de um antipúblico que ameaça a existência de ambos, líder e povo. Esse antipúblico terá, desde então, ora os contornos institucionais do Supremo Tribunal Federal, ora a pessoa de Alexandre de Moraes¹⁴, ministro do STF e do Tribunal Superior Eleitoral (TSE).

O discurso da Avenida Paulista aposta em uma identificação mimético-metonímica entre líder e “povo” e em uma sacralização carismática da sua liderança. Esse líder será um indivíduo capaz de sofrer perseguições injustas com dignidade, e a suportá-las por amor ao Brasil. Assim, ele diz: “Fim da censura. Fim da perseguição àqueles conservadores, àqueles que pensam no Brasil”, aludindo a si e aos seus apoiadores, cuja liberdade de expressão nas redes sociais estaria sendo supostamente cerceada: “Não podemos admitir um ministro do Tribunal Superior Eleitoral também usando a sua caneta para desmonetizar páginas que criticam esse sistema de votação”. A identificação entre o líder e o povo é mimética, por lidar com um universo visual de cores, bandeiras e gestos que Bolsonaro capta e reelabora com clareza imagética para seu público: “Hoje temos uma fotografia para mostrar para o Brasil e o mundo. Não de quem está agora nesse carro de som, mas uma fotografia de vocês. Que as cores da nossa bandeira são verde e amarela”. Essa identificação é construída também metonimicamente, uma vez que a multidão de apoiadores reunida diante do líder, nessa construção discursiva, é a parte do Brasil que seria efetivamente o *todo* do Brasil: “O povo acordou ao longo dos últimos anos, cada vez mais, a onda verde e amarela... Isso não tem preço, o acordar de uma nação, é a

¹⁴ Alexandre de Moraes é ministro do STF desde 2017, e do TSE desde 2020. Ele assumiu a presidência do TSE em agosto de 2022. Bolsonaro teve quatro inquéritos abertos no STF durante o exercício de seu mandato. O ministro Alexandre de Moraes é o relator de todos eles, além de outros dois relacionados aos apoiadores de Bolsonaro: os inquéritos das *fake news* e o dos atos democráticos. Para um detalhamento do teor desses processos, cf. Castellar, 2021, e Brígido, 2021.

certeza que seremos grandes lá na frente”. Esse imbricamento de “povo”, líder e “pátria” é indissociável de um processo de sacralização da *persona* política de Bolsonaro. Processo que começara já no uso de seu segundo nome, Messias, que ele enfatizará em diversas ocasiões. A passagem pelo Exército, no discurso de Bolsonaro, funciona como uma etapa na construção do seu carisma, marcando-o como alguém disposto a grandes sacrifícios: “Lá atrás, quando sentei praça no Exército Brasileiro, jurei dar minha vida pela pátria”. A presidência, nessa perspectiva, seria o coroamento desse processo, que ele caracteriza discursivamente como uma “missão” sagrada: “Nesse momento, quero mais uma vez agradecer a todos vocês, agradecer a Deus pela minha vida e pela missão. E dizer àqueles que querem me tornar inelegível em Brasília: só Deus me tira de lá”. Assim, ele se põe diante do seu público como um indivíduo excepcional, veículo especial dos destinos da nação e dos desígnios de Deus. Com efeito, Bolsonaro fecha o discurso da Avenida Paulista com o principal bordão de seu mandato: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Na face *negativa*, por assim dizer, do processo de radicalização da mobilização discursiva de Bolsonaro, de construção imaginária de um *antipúblico*, tomam forma no discurso da Avenida Paulista, duas estratégias intimamente relacionadas, a saber, a da inversão entre legalidade e arbítrio, e a da dissolução das mediações. Aqui é o momento de lembrar um componente que não aparece nas transcrições do discurso de Bolsonaro, mas que é audível nos registros audiovisuais do evento: trata-se das palavras de ordem expressas pela sua audiência no 7 de Setembro de 2021, da Avenida Paulista: “Eu autorizo!” Essa permissão é concedida pelo “povo” ao seu líder e tem ao menos duas características principais: é geral e indeterminada. Pode assumir qualquer conteúdo e cobrir qualquer extensão. Cumpre notar que essa permissão é concedida a *uma pessoa* especial, Bolsonaro, por seu “povo”. É desse modo que já estão estabelecidas as premissas de uma dissolução das mediações institucionais e políticas usuais, substituídas imaginariamente pela *persona* de Bolsonaro. Ele se aproveita dessa confiança de seu público: “Nós devemos, sim, *eu falo em nome de vocês*, determinar que todos os presos políticos sejam postos em liberdade”. Na perspectiva discursiva de Bolsonaro, trata-se de inverter aquilo que é formalmente correspondente à legalidade – o fato de existirem inquéritos abertos para investigar apoiadores de Bolsonaro ativos nas redes sociais –, em arbítrio, em perseguição política e cerceamento da liberdade de expressão. O “eu autorizo” do público vai ao encontro da figura do líder que dispensa todas as mediações insti-

tucionais. Assim, Bolsonaro pode dizer: “Hoje, nós prestamos conta a vocês e não a partidos políticos”. O passo derradeiro dessa operação é dado por Bolsonaro quando ele passa a questionar o sistema eleitoral vigente: “Não podemos admitir um sistema eleitoral que não oferece qualquer segurança por ocasião das eleições”, e “nós queremos eleições limpas, democráticas, com voto auditável e contagem pública dos votos. Não podemos ter eleições em que pairam dúvidas sobre os eleitores”. A fim de lançar uma suspeita sobre o processo eleitoral, ele desloca a crítica ao sistema como um todo para a figura de Alexandre de Moraes, ministro do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), que passa a encarnar imaginariamente a nêmesis do bolsonarismo: “Dizer também que não é uma pessoa, não é uma pessoa no Tribunal Superior Eleitoral que vai nos dizer que esse processo é seguro e confiável, porque não é”, e “não vamos mais admitir que ministros como Alexandre de Moraes continuem a açoiar a nossa democracia e desrespeitar a nossa Constituição.”

O discurso de 7 de setembro de 2021 na Avenida Paulista é a epítome da mobilização permanente que guiou parte substancial do exercício da presidência de Bolsonaro entre 2019 e 2022. Talvez o seu governo possa ser descrito como uma sucessão de batalhas de comunicação. Toda a comunicação de Bolsonaro é pensada para reforçar o pacto de reconhecimento entre ele e o seu público, assim como para mobilizar continuamente o que poderia ser chamado de um pacto de *não-reconhecimento* entre Bolsonaro, seu público, ambos contra o seu *antipúblico*. No discurso da Hebraica já apareciam várias das figuras desse antipúblico: os indígenas, os quilombolas, os defensores dos direitos humanos, as pessoas favoráveis ao reconhecimento da diversidade humana em todos os seus aspectos. Há uma lógica nesse reconhecimento excludente, que busca sempre a rejeição da alteridade, das mais diversas formas.

Em abril de 2019, nos primeiros dias de seu mandato, Bolsonaro se insurge contra um vídeo de publicidade do Banco do Brasil, “uma campanha publicitária dirigida ao público jovem com atores que representavam a diversidade racial e sexual”¹⁵ (Wiziak, Uribe, 2019). O vídeo é retirado do ar. Ficava claro, ali, que o seu mandato seguiria a lógica da então recente campanha eleitoral. Segundo Renan Quinalha (2019), “antes mesmo de ser eleito, um dos alvos privilegiados dos ataques de Bolsonaro eram os homossexuais. Comprovação disso é o fato de haver, nos últimos anos, mais de uma centena de declarações homofóbicas do futuro

¹⁵ A peça publicitária do Banco do Brasil pode ser vista no YouTube em: <https://www.youtube.com/watch?v=AkkkWxMzi18>.

presidente, todas documentadas e compiladas pela mídia”¹⁶. O ataque à propaganda do Banco do Brasil se insere nessa estratégia de comunicação. O objetivo de Bolsonaro é comunicacional: produzir declarações “fortes” e engajar o seu público no processo contínuo de construção de sua *persona* pública, ao mesmo tempo em que, como num jogo de espelhos, enquadrar o espaço discursivo possível para a configuração da *identidade* e da orientação existencial desse público.

Tendo examinado, ainda que de forma preliminar, as estratégias de mobilização discursiva e a dinâmica de construção de identidades do bolsonarismo, pode-se dizer que Rodrigo Nunes teve uma intuição certa quando escreveu: “a formação da nova direita desde 2013 até o presente, com seus protestos ocasionalmente delirantes e seus pânicos morais talvez tenha sido o maior programa de saúde mental que o Brasil já conheceu” (2022: 91). Restituída a seu contexto, a frase alude ao processo de sobrevivência psíquica em um cenário social de precarização crescente do trabalho e retração das políticas públicas, cenário do qual o Brasil não escapou, como parte do mundo pós-crise de 2008. Pensar os potenciais de emancipação ainda existentes na sociedade brasileira requer abrir espaço para a linguagem daquele “antipúblico” que a linguagem de Bolsonaro pôs à margem. Seguindo a alusão ao romance de Philip Roth, seria preciso deixar soar e criar condições para que seja ouvido o medo daquele que é proscrito socialmente. Retomando a fábula distópica de *Men Against fire*, se o implante neuro-digital da “máscara” permitia ao “usuário” uma captação do ambiente social inteiramente enquadrada pelo imperativo de identificar, perseguir e eliminar os socialmente designados como indesejados, seria possível pensar que o aparato técnico das plataformas digitais permitiu a políticos hábeis no uso da linguagem extremista a formação de enquadramentos do ambiente social determinados por imperativos de mobilização permanente, rivalização e reconhecimento excludente (Cesarino, 2022). Seria preciso, finalmente, agir politicamente em relação a essas plataformas digitais, no sentido de desmontar as “máscaras” de linguagem, afeto e percepção que tem desumanizado aqueles que uma tendência política extremada aponta como indignos de reconhecimento.

¹⁶ A compilação dessas falas, bem como a indicação de suas fontes, está disponível em: <https://revistaladoa.com.br/2016/03/noticias/100-frases-homofobicas-jair-bolsonaro/>.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2020): *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Editora UNESP.
- ADORNO, Theodor W. (2015): Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: *Ensaio sobre a psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP.
- ARANTES, Paulo Eduardo (2023): *A fratura brasileira do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2023.
- AUSTIN, John (1990): *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. de Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas.
- AVRITZER, Leonardo (2016): *Impasses da democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- AVRITZER, Leonardo (2019): *O pêndulo da democracia*. São Paulo: Todavia.
- BARROS, Thomás Zicman de; LAGO, Miguel (2022): *Do que falamos quando falamos de populismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRÍGIDO, Carolina (2022): “No debate, adversários ignoram que Bolsonaro responde a 4 inquéritos no STF”, *Notícias UOL*, 30/08/2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carolina-brigido/2022/08/30/no-debate-adversarios-ignoram-que-bolsonaro-responde-a-4-inqueritos-no-stf.htm>. Acessado em 22/06/2023.
- BROWN, Wendy (2019): *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia.
- CASTELLAR, Guilherme. “Quais as diferenças entre inquéritos das fake news e das milícias digitais”, *Notícias UOL*, 21/08/2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/08/21/quais-as-diferencas-entre-inqueritos-das-fake-news-e-das-milicias-digitais.htm>. Acessado em 22/06/2023.
- CASTRO ROCHA, João Cezar (2021): *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos.
- CESARINO, Leticia (2021): “As ideias voltaram ao lugar? temporalidades não lineares no neoliberalismo autoritário brasileiro e sua infraestrutura digital”. Salvador, *Caderno CRH*, v. 34.
- CESARINO, Leticia (2022): *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora.
- CHALOUB, Jorge; Lima, Pedro Luiz. “Limitar o bolsonarismo a fenômeno 'de baixo para cima' ofusca ação de elites”, *Folha de São Paulo*, 30/03/2023.
- FELTRAN, Gabriel. “Lula ainda não despertou para a contrarrevolução dos jagunços”, *Folha de São Paulo*, 16/03/2023.
- FREUD, Sigmund (2020): “Psicologia das massas e análise do eu”. In: *Cultura, sociedade e religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte, Autêntica, 2020.
- GHERMAN, Michel (2022): “Um crime quase perfeito: bolsonarismo, gramática nazista e os judeus”, *Serrote*, São Paulo: Instituto Moreira Sales, n. 41.

- JÜNGER, Ernst (2002): “A mobilização total”, *Natureza Humana*, São Paulo, 4 (1).
- KALIL, Isabela Oliveira (2018): *Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro* São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo.
- KLEMPERER, Victor (2009): *A linguagem do terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- LIMA, Juliana Domingos de (2022): “A outra Eldorado”, *Ecoa UOL*, 27/10/2022. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/banana-organica-turismo-sementes-como-quilombos-preservam-mata-em-regiao-de-bolsonaro/#cover>. Acessado em 22/06/2023.
- LYNCH Christian; CASSIMIRO, Paulo Henrique (2022): *O populismo reacionário: ascensão e legado do bolsonarismo*. São Paulo: Editora Contracorrente.
- MANSO, Bruno Paes (2020): *A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*. São Paulo: Todavia.
- MELLO, Patrícia Campos (2020): *A máquina do ódio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NOBRE, Marcos (2020): *Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia.
- NUNES, Rodrigo. (2022): *Do transe à vertigem: ensaios sobre o bolsonarismo em um mundo em transição*. São Paulo: Ubu Editora.
- OYAMA, Thaís (2020): *Tormenta: o governo Bolsonaro: crises, intrigas e segredos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- QUINALHA, Renan. Desafios para a comunidade e o movimento LGBT no governo Bolsonaro. In: VVVA (2019): *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROCHA, Camila (2021): *Menos Marx, mais Mises: o liberalismo e a nova direita no Brasil*. São Paulo: Todavia.
- ROCHA, Camila; SOLANO, Esther; MEDEIROS, Jonas (2021): *The Bolsonaro paradox: the public sphere and right-wing counterpublicity in contemporary Brazil*. Cham: Springer.
- ROTH, Philip (2015): *Complô contra a América*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTOS, Ynaê Lopes dos (2017): *História da África e do Brasil afrodescendente*. Rio de Janeiro: Pallas.
- SCHWARZ, Roberto (2012): As ideias fora do lugar. In: *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.
- SOLANO, Esther. (2019): “Quem é o inimigo? Retóricas de inimizade nas redes sociais no período 2014-2017”. In: PINHEIRO-MACHADO, Rosana; FREIXO, Adriano de (orgs.). *Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel.
- STARLING, Heloisa M.; LAGO, Miguel; BIGNOTTO, Newton (2022): *A linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TEITELBAUM, Benjamin R. (2020): *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*. Campinas: Editora da Unicamp.

TRAVERSO, Enzo (2021): *As novas faces do fascismo: populismo e a extrema direita*. Belo Horizonte: Âyiné.

LA PANDEMIA EN LA CRISIS FUNDAMENTAL DEL CAPITAL: INFLACIÓN GLOBAL, EL ESTALLIDO DE LA MÁS RECIENTE BURBUJA FINANCIERA MUNDIAL Y LA DESINTEGRACIÓN EN LA PARTICULARIDAD DE BRASIL BAJO LA ADMINISTRACIÓN DE BOLSONARO

*The Pandemic in the Fundamental Crisis of Capital: Global Inflation, the Burst of
the Most Recent Global Financial Bubble and Social Disintegration in the
Particularity of Brazil under Bolsonaro's Administration*

FÁBIO PITTA *

pitta.fabio@gmail.com

ALLAN SILVA **

allanpos@gmail.com

1 INTRODUCCIÓN: CONSTITUCIÓN, NEGATIVIDAD Y CRÍTICA AMPLIADA

Más allá de la filiación terminológica o temática, los usos de un campo semántico común o la referencia al legado de los autores, quizá lo que más nos interesa destacar de la relación entre la crítica de la escisión del valor y el pensamiento de la teoría crítica frankfurtiana es la permanencia de un *espíritu* común que afecta de manera sustantiva a la entidad conceptual de ambos abordajes, más allá de las diferencias o la ponderación de las críticas que se puedan ejercer desde un lado u otro. De algún modo, en nuestro texto queremos hacer efectivo un análisis que permanezca de modo fiel en este *espíritu* común¹.

* Universidade de São Paulo/Brasil.

** Universidade Estadual Paulista/Brasil.

¹ Agradecemos al traductor de este texto sus valiosas impresiones y sugerencias a la hora de elaborar este primer apartado para introducir nuestro trabajo.

Paradójicamente, quizá Kurz haya sido unos de los autores que más *en serio* se ha tomado la curiosa afirmación adorniana según la cual si “de alguna manera fuese posible, irónicamente la ontología lo sería como epitome de la negatividad [...]” (Adorno, 2005: 121), en cierto modo aceptando también el diagnóstico (que paradójicamente no deja de estar cargado de ironía) que afirma que el propio “medio de la ironía –la diferencia entre ideología y realidad– ha desaparecido” (Adorno, 2006: 219)². Aunque resulte llamativo partir de este punto, es aquí donde se ve presente una asunción enfática de cierto legado de la teoría crítica, especialmente adorniano, en la crítica de la escisión del valor. La idea del capital como *sujeto automático* ya no remitiría a una asunción irónica del darwinismo social por parte de Marx (Adorno, 2005: 326), donde todavía se podrían oponer subjetividad y automatismo, sino a una inclusión de la propia forma social del capital como aquello que constituye la propia *forma del sujeto* moderno (Kurz, 2010a: 197).

En el *corpus* de la crítica del valor se plasma de manera enfática eso que Adorno había identificado como la “huella del idealismo en la crítica de la economía política marxiana” como “una inversión materialista de aquel” (Maiso, 2021: 4). Esa huella había sido rastreada también en el sujeto por Adorno en su indagación sobre el concepto de totalidad, superando su comprensión como “una categoría puramente especulativa, pero tampoco mera suma de las partes que la integran; más bien se entiende como el resultado de un modo específico de mediación social: el intercambio universal bajo la égida de la maximización del valor, de la acumulación de capital” (Maiso, 2021: 6). En este sentido la categoría de sujeto queda dislocada de su asociación naturalizada a la autonomía frente a la coacción externa:

“La constitución forzosa de la realidad, que el idealismo había proyectado a la región del sujeto y el espíritu, debe retraducirse a partir de ésta. Lo que queda del idealismo es que la determinante objetiva del espíritu, la sociedad, es tanto un conjunto de sujetos como la negación de éstos” (Adorno, 2005: 21).

Esta consideración adorniana relativa a la idea de mediación (social), de un principio históricamente diferencial de síntesis social unívoca inherente a la totalidad antagonista, a través del intercambio y el valor (Zamora, 2015: 74), es asumida de manera sustantiva también a una serie de elementos conceptuales claves para la crítica del valor. La crítica de la modernidad como una ontología negativa es radicalizada con la consideración de que solo un abordaje “en el *modus* de la

² Para una aproximación al problema de la ironía en Adorno, vinculado a su relación con los límites históricos y normativos de la crítica immanente (cf. Catalani, 2019: 92).

crítica categorial” consciente de la irracionalidad y el carácter destructivo de las propias categorías, manteniendo que el “impulso crítico negativo se obtiene en base a experiencias de sufrimiento” (Kurz, 2014: 32), podría desplazar a las aproximaciones positivistas sobre el conocimiento de los objetos y procesos sociales, dentro de una perspectiva transformadora. La ontología negativa kurziana representa:

“un todo de condiciones negativas quebradas en el cual, en formas históricamente diversas, se desarrolla la contradicción entre los individuos sensibles y sociales y su propia forma negativa de constitución fetichista, siempre reconfigurada de nuevo a través de tormentosas luchas. Aquí no impera ninguna ley natural teleológica ni ningún plano divino, sino que se trata más bien de un continuum, discontinuo en sus alteraciones históricas, de formas sociales desintegradas a partir de sí mismas, donde tienen lugar metamorfosis erráticas que no obedecen a ninguna ley mecánica, porque son productos de la conciencia en su confrontación consigo misma y con la naturaleza y no meros procesos de la naturaleza (Kurz, 2010a: 81-82)

Por otro lado, Kurz ha reivindicado que el pensamiento frankfurtiano ha jugado un papel fundamental en su obra ya desde los años 90. Frente a la administración institucionalizada de este legado que lo convierte en una ruina o el descarte del mismo como tóxico o subdesarrollado, Kurz pretende llevar hacia delante las ideas de Adorno y Horkheimer para evitar su muerte por neutralización o reciclaje (Folha de São Paulo, 20/09/1992).

Tanto ese forzamiento de las categorías a través de su fajamiento con la realidad histórica como la focalización en *lo quebrado* como nexo de visualización de la totalidad nos permiten resaltar, con Kurz, la importancia del análisis de lo periférico para vislumbrar la violencia de la *normalidad productiva* (la permanencia de las categorías de dominación frente a la superfluidad potencial de los individuos sometidos que las hace operar) y su pregnancia en el capitalismo contemporáneo. Dos años después de la publicación original de *El colapso de la modernización* (1991) y un año después de su traducción en Brasil Paulo Arantes resumía así la importancia y el impacto de la recepción del pensamiento del autor de Nuremberg:

“El diagnóstico del teórico alemán sobre el colapso de nuestra modernización, un colapso estructural y que, al progresar desde la periferia hacia el centro, nos devuelve por lo menos a la vanguardia de la desintegración, como ya había apuntado el mismo Roberto [Schwarz] [...], como el primero en registrar [...]

que, con la liquidación a escala mundial del Nacional-desarrollismo y la Economía de Comando, no se abría para el país (en adelantado estado de desmantelamiento) una nueva era de Desarrollo (en tanto que reproducción coherente de la sociedad según los patrones modernos fijados por la matriz metropolitana histórica), si no de Repetición (la modernización sin comillas que nos tocó, sin llevarnos a parte alguna, mantenidos por el Mercado y el Estado).” (Arantes, 1993: 158-159)

Es importante resaltar que lo que nos interesa no es la vinculación ‘institucional’ en sentido amplio de la crítica de la escisión del valor con Brasil: la traducción temprana de su obra, su discusión por múltiples autores o el impacto que ha generado incluso en ciertos grupos de militancia. Ni siquiera el hecho de que los usos del pensamiento kurziano estén asociados a la influencia enfática de la teoría crítica (como es el caso de Schwarz o Arantes) ha de ser aquello que nos guíe. Más bien, lo que nos interesa es que existen motivos estructurales por los cuales esta posición teórica es interesante para el análisis del Brasil contemporáneo. Tras el colapso de la modernización vivimos en “sociedades post catastróficas” (Kurz, 2016: 199) y es desde el plano de la periferia donde ciertas tendencias contemporáneas pueden ser rastreadas de manera más aguda, de la misma manera que

“mientras en la periferia nos democratizábamos – es cierto que con una democracia infectada por una regresión económica que había enterrado también la ilusión de un desarrollismo simétrico – las sociedades centrales experimentaron el retorno dramático de la "cuestión social", es decir, redescubriendo que las desigualdades volvían y creaban una nueva "fractura social", que la pobreza no había sido erradicada y que los "nuevos pobres" son legión, que el racismo y la xenofobia resurgen y, lo que es peor, que la violencia que se suponía abolida por un proceso civilizatorio laico – en términos clásicos de Norbert Elias – parece retornar a escala endémica, y no sólo en los barrios siniestros y guetoizados de las grandes ciudades”. (Arantes, 2007: 63-64)

Constatando esta situación podemos considerar que la mirada dislocada (centrada en la *mediación*) ofrecida por la crítica del valor, que identificó esa ‘vanguardia de la desintegración’ en la periferia del sistema mundial de producción de mercancías, se vuelve cada vez más necesaria para desentrañar las dinámicas encrucadas de un régimen de constitución social en proceso de descomposición con un carácter destructivo cada vez más agudo. De algún modo el carácter de *vanguardia* remite a los modos de acaecer de la competencia capitalista y su lógica sacri-

ficial, donde la periferia es siempre el conejo que compite contra el erizo y tiene todas las de perder (cf. Kurz, 2016: 205).

En nuestro texto se plantea este proyecto de mediación radical a través de una crítica histórica y categorial de la intermediación del capital ficticio en nuestra contemporaneidad en crisis. Para ello, consideramos necesario retrotraerse a la crítica del *fetichismo del valor de uso*³ que se encuentra en el núcleo de categorías más específicas como la de *capital ficticio real*, y que vincula de forma explícita a la *wertkritik* con la tradición marxiana y frankfurtiana (cf. Braunstein, 2023: 84-86), dada la importancia capital de la categoría de fetichismo.

En esta estela es donde se inserta la crítica de una supuesta *normalidad productiva* de la restauración o recuperación económica postpandémica. Nuestro análisis histórico se centra en la importancia de la crisis de las commodities, donde la crítica a una comprensión recortada de la valorización del valor entendida de manera equivalente con la producción creciente de valores de uso es radicalmente cuestionada. La categoría de *capital ficticio real* de Kurz viene a abrir un nuevo campo para la investigación de los indicios propios de la mediación del capital ficticio y los mercados de derivados financieros con la propia producción de mercancías. A su vez, la posición kurzinana es consecuente con esta crítica ampliada en cuanto crítica de la escisión del valor, con el objetivo de dilucidar la conexión de la fenomenología contemporánea del racismo o el sexismo embrutecidos con su paralela parasitación por el nuevo radicalismo de derechas, así como radicalizar la crítica inmanente para afirmar el carácter inmanente de la producción de la pandemia, inseparable del carácter compulsivo de destrucción de la naturaleza del patriarcado productor de mercancías en crisis; nuestro objetivo es establecer el escenario más propicio para una crítica situada de distintas posiciones teóricas y diagnósticos como formas de conciencia mistificada y generadas al calor de la propia lógica social en descomposición.

³ Kurz se apropia de esta crítica al *fetichismo del valor de uso* (desarrollada inicialmente por Kornelia Harfner a finales de los 80 contra cierto inmediatismo en la concepción de lo *concreto* y lo *sensible* de la nueva izquierda) para establecer un cuestionamiento radical de la confusión categorial entre circulación y consumo al hablar del *uso*: “El “uso” se presenta aquí, en principio, en un estado de mera potencialidad, es decir, una potencialidad abstracta. Puesto que la mercancía como objeto de mercado representa simplemente la potencialidad de su uso, independientemente de cualquier uso real. Como valor de uso, el producto se sitúa, de este modo, en el status de utilidad abstracta, fuera de la esfera efectiva del consumo. En este sentido, el propio valor de uso sigue siendo una categoría fetichista de la economía abstracta” (Kurz, 2020).

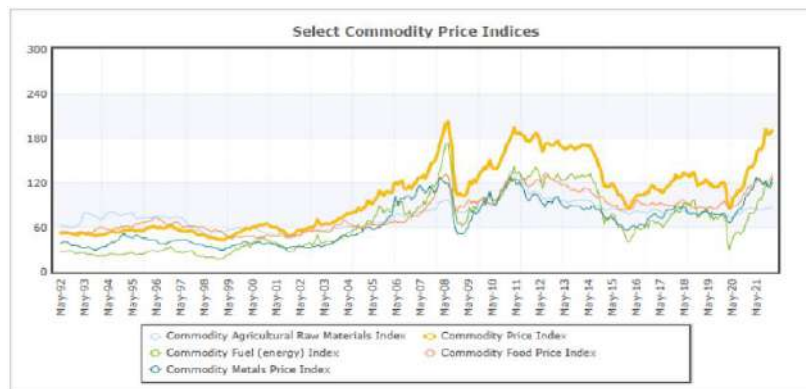
2 Y ENTONCES LA INFLACIÓN SE EXPANDIÓ POR EL GLOBO...

Escribimos a mediados de 2022, cuando la pandemia del COVID-19 aún no ha terminado (ya han pasado más de dos años desde que fue declarada por la OMS, el 11 de marzo de 2020), con recientes olas de contaminación que vuelven con fuerza en China, desencadenando una nueva serie de confinamientos y con una crisis fundamental del capital desdoblada, por un lado, en una nueva escalada de precios de los activos financieros (desde 2020) que, de manera casi inmediata afectó a los precios de la energía, de las commodities y las mercancías como un todo, configurando un proceso inflacionista generalizado del *capital ficticio real* [*fiktives Realkapital*] (Kurz, 2005) y, por otro lado, en la guerra de Ucrania (Böttcher, 2022a y 2022b).

El orden recién descrito no es casual, y que no ha sido la guerra en Ucrania la que desencadenó el proceso inflacionista actual, generalizado a partir de las sanciones a Rusia, con el intento occidental de bloquear su acceso al mercado de capitales internacional y la reducción de posibilidades de compra de su petróleo y gas para otros (así como demás commodities y fertilizantes); también ha tenido lugar interrupción de la producción de trigo, otros granos y commodities por Ucrania, importante punto de abastecimiento mundial. La guerra, en realidad, ha acelerado un proceso vinculado a las determinaciones fundamentales de la crisis fundamental del capital, con su proceso de desustancialización agravada.

El gráfico siguiente, de dos días antes de la invasión rusa del territorio ucraniano, ya demostraba que la inflación de los precios de las commodities (incluyendo la energía) en los mercados financieros globales se dirigía hacia un puto equiparable a los picos históricos de la burbuja de las commodities de comienzos de siglo XXI (Pitta, 2022).

Gráfico 1: Índice de Precios Internacionales de las Commodities (1992 – 2022)



Fuente: IndexMundi: <https://www.indexmundi.com/commodities/>

Datos de la OCDE de mayo de 2022⁴ indican una inflación de precios para los últimos 12 meses de un 8,3% para los EE.UU., un 8,1% para la Unión Europea, un 9,2% para sus países miembros y un 12,1% para Brasil. Ya era, por tanto, la mayor subida de precios de los últimos 40 años (Roberts, 2022a), desde la llamada “estanflación” de la crisis de acumulación del boom fordista (Kurz, 2019 [1995]) y la entrada del capitalismo en su momento de crisis fundamental, con la crisis del trabajo, posterior a los años 70.

¿Habrían sido entonces las medidas de intento de rescate de los bancos centrales de las principales economías mundiales, imprimiendo dólares y euros llegando incluso al punto de (re)comprar de forma inédita sus propios títulos de deuda (Tooze, 2021), a raíz de la parcial paralización económica global causada por la pandemia de COVID-19, las que habrían llevado al reciente fenómeno inflacionista?

¿Cómo tiene lugar la mediación entre la creación de capital ficticio por parte de estos bancos centrales, los mercados de capitales y la producción, intercambio y consumo de mercancías en el proceso contradictorio de confinamiento y reapertura desde el inicio de la primera ola de contagios, todavía en 2020? ¿Cuál es la relación de este fenómeno con la reproducción social capitalista en crisis en los últimos 50 años?

En Brasil, esta creación inédita de capital ficticio también tuvo lugar, conduciendo hasta el día de hoy a un endeudamiento público de aproximadamente el 90% del PIB (ya ficcionalizado, ver Pitta, 2022), incluso disponiendo de un acceso directo a la FED (Banco Central de los EE. UU.) para adquirir dólares para sus *bonds* estadounidenses (Tooze, 2021) ¿Cómo se ha manifestado la pandemia en la particularidad capitalista brasileña, bajo el gobierno de Jair Bolsonaro (2019 - 2022), negacionista de la misma, saboteador de las medidas que intentaban contener el virus y acelerante de su expansión, siendo uno de los principales jefes de Estado del mundo en abrazar abiertamente prácticas de darwinismo social como la “inmunidad de rebaño” como forma de lidiar con la pandemia (Aumercier *et al.*, 2020)?

Como veremos a partir de la particularidad brasileña, aunque sin dejar de establecer la mediación con el fenómeno pandémico y con las formas de despliegue de la escisión del valor a nivel mundial, la pandemia del SARS-COV-2 forma parte del *modo capitalista de producción de enfermedades* (Wallace, 2021a; y Silva, 2020) de la *economía de burbujas financieras* (Kurz, 2014) cada vez más profundas y aceleradas,

⁴ Consultar: <<https://data.oecd.org/price/inflation-cpi.htm>>.

determinada por la historicidad de la contradicción capitalista en proceso. Los intentos descontrolados de lidiar con la misma solamente pueden tener lugar bajo condiciones históricas dadas, para el caso, como formas desplegadas de la *administración de crisis* (Kurz, 2016 [1991]). Después del estallido de la burbuja financiera mundial de 2008 y su derivada burbuja de las commodities, la simulación de la acumulación del capital en Brasil a través de la intermediación entre la creación de capital ficticio y la producción de mercancías no conseguiría retomar la apariencia de crecimiento del PIB, configurando un fenómeno de crisis económica y desintegración social, que alcanza desde 2012-2014 hasta nuestros días (Abouché, Raimundo y Belluzzo, 2021).

Mientras tanto, de ninguna manera esto significó que el aumento de la composición orgánica del capital y la expansión de las fronteras para la ampliación de la producción de commodities (agropecuarias, minerales y energéticas) con el agravamiento de la destrucción de la naturaleza se hubiera estancado, sino más bien lo contrario. Incluso en los momentos de crisis económica con el estallido de la burbuja financiera, el capital necesita perpetuar su expansión tanto intensiva como extensivamente, intentando ficcionalizar los procesos de valorización del valor, profundizando la *expulsión* [*Wegrationalisierung*] del trabajo vivo del proceso productivo en términos absolutos, la precarización y superfluidad del mismo con mayores desigualdades sociales, consecuencia del *embrutecimiento salvaje* [*Verwilderung*] del patriarcado y el racismo. Para el caso de la pandemia en Brasil, pero también a nivel mundial, esto significó el agravamiento del colapso de la modernización y de la descomposición de la forma social del *sistema del patriarcado productor de mercancías* (Scholz) – es decir, *de aquellas condiciones sociales ya vigentes y que habían producido y espacializado la propia pandemia de manera global*. Solamente para tener una referencia en relación a este embrutecimiento, el hambre se ha disparado en Brasil entre 2014 y 2021. Más del doble entre el 20% más pobre de la población, llegando a alcanzar al 36% en 2014 y subiendo hasta el 75% (!) en 2021. En total, las mujeres son mayormente afectas que los hombres, ya que el hambre habría asolado en 2021 a un 26% de los mismos (un 14% en 2014) frente a un 47% para ellas. En el caso de las mujeres, el índice en 2014 era del 20% (Folha de São Paulo, 26 de mayo de 2022). Es necesario considerar que la población brasileña más pobre está mayoritariamente compuesta por negros e indígenas. La inflación actual⁵ que, como

⁵ Este fenómeno inflacionista, de la superficie de los mercados, sin embargo, no puede ser confundido con la inflación estructural del capital (cf. Kurz, 2019 [1995] y 2014: 189 y cap. 17) que se

veremos, sufre un proceso de aceleración todavía mayor en relación con los alimentos, va a agravar las condiciones de supervivencia de los trabajadores superfluos mediados por la forma social capitalista.

3 ¿INFLACIÓN COMO RESULTADO DE LA INTENTONA DE ADMINISTRACIÓN DE LA PANDEMIA EN LA CRISIS?

Böttcher y Wissen (2021) ya presentaron una crítica fundamental a la interpretación de cierta izquierda acerca de una supuesta renovación del primado de la política en el tratamiento de la pandemia. Este escenario era en realidad la réplica profunda, y mediada por las determinaciones del capital ficticio, de lo que ya había sido ensayado tras la crisis financiera mundial de 2008, con los bancos centrales imprimiendo deuda e impidiendo el derretimiento completo de los mercados de capitales:

“La crisis del coronavirus actúa como un acelerante, dejando claro que lo que es inherente al capitalismo es su crisis. Es cierto que la crisis económica continúa en el fondo de la conciencia, dado que las actividades estatales de rescate *parecen* no tener fin. La multiplicación simulada de capital a través de mecanismos de deuda y de transacciones financieras *parece nuevamente* inagotable - no obstruida por el límite lógico e histórico de la producción de valor y plusvalía asociado a la eliminación de la fuerza de trabajo. En todo el mundo, los bancos centrales sostienen los sistemas financieros. Los gobiernos contraen préstamos exorbitantes para apoyar la economía.”⁶

Aunque los mecanismos y la forma de intermediación de los Estados para garantizar la recompra de las deudas, la flexibilización de los endeudamientos, las bajas tasas de interés y la liquidez de dólares y euros (“*quantitative easing*”) para el capitalismo mundial ya hayan sido ensayados anteriormente, durante la pandemia han permitido que esta pasase a ser leída como causa del fenómeno inflacionista contemporáneo, ya sea a partir de una crítica a la intervención estatal en la economía por parte de los liberales o de la crítica a la forma de esta intervención por los keynesianos; o a partir de un paradigma productivista, anclado en el socialismo del proletariado, por parte del marxismo de la lucha de clases.

agrava conforme a su desustancialización secular. Sobre la anterioridad de este fenómeno al estallido de la burbuja financiera mundial de 2008 y la miseria y hambre desencadenadas por el mismo, ver Kurz, “La inflación del hambre” (2011).

⁶ Cursivas nuestras.

En lo concerniente a las llamadas *mainstream economics*, el liberalismo de génesis neoclásica (como el de Milton Friedman), achacaba un exceso de “intervención” del Estado en la economía con la masiva impresión de dinero que habría conducido a una brecha entre la liquidez y la producción de mercancías, produciendo una inflación actual (Roberts, 2022b). De este modo, para que el capitalismo retomara su productividad y alcanzase el crecimiento económico la solución pasaba por una política monetaria con intereses más elevados haciendo que la inflación dejese de “corroer” los beneficios empresariales, volviendo a sus inversiones.

Para los economistas ligados a la matriz keynesiana de interpretación de los movimientos de los fenómenos macroeconómicos, que localiza en el lado de la demanda las causas de los procesos de inflación y deflación de las mercancías, en razón de cómo se configura el empleo en la “economía monetaria de producción” (Belluzzo, 2012), habría sido el exceso de liquidez provocado por las políticas de los Estados durante la pandemia lo que llevaría a un exceso de demanda (con los trabajadores accediendo a dinero impreso por el Estado) y a una reducción de los beneficios empresariales a raíz de los altos salarios exigidos por los trabajadores para volver al trabajo (tal y como preconiza Paul Krugman en sus columnas recientes en el “NY Times”). La inflación guiada por el empleo también debería ser contenida con una política monetaria contraccionista, produciendo unas tasas de desempleo deseables y conduciendo al capitalismo a nuevas rondas de crecimiento económico.

Michael Roberts, marxista tradicional que investiga las causas más generales de la crisis del capital (2016) lleva a cabo una crítica a las dos formulaciones anteriores, considerando que la causa de la inflación actual y de la probable nueva recesión económica mundial provendría de un choque de la oferta [*supply shock*] causado por la pandemia de COVID-19, agravando una desaceleración de la economía mundial que ya se hacía notar en 2019, motivada por la caída de la tasa de ganancia del capital, siendo ya su resultado una reducción en el nivel de inversiones en la producción de mercancías. Para Roberts (Roberts, 2022b), una política monetaria de elevación de las tasas de interés y el intento de contención de la liquidez o de la demanda agravaría el problema de la oferta, incrementando la inflación mundial. Esta terminaría por corroer las tasas de ganancia de los capitalistas, que no invertirían en la producción de mercancías, haciendo que esta se estancase.

A pesar de la diferencia existente entre monetaristas y keynesianos por un lado, siendo que estos no se basan en la teoría del valor trabajo (incurriendo en la natu-

ralización de la relación social capitalista) y, por otro, Roberts, este último también preconiza un paradigma modernizador y productivista, sugiriendo incluso “soluciones” para el fenómeno inflacionista del actual momento de la pandemia:

“Se trata de impulsar la inversión y la producción a través de la inversión pública. Esto resolvería el shock de oferta. Pero una inversión pública suficiente para esta tarea requeriría un control significativo de los principales sectores de la economía, en particular la energía y la agricultura; además de la acción coordinada a nivel mundial. Todo esto es un sueño imposible a día de hoy” (Roberts, 2022b).

Roberts parte de una formulación reductora sobre el capitalismo a partir de la crítica de la alienación del producto de trabajo del proletariado; la clase revolucionaria, que debería asumir el control de la economía con la estatización de los medios de producción en las manos de los trabajadores. Para él, por tanto, los valores de uso, si se quedaran con los trabajadores, satisfacerían sus “verdaderas” necesidades, “invirtiendo” la finalidad del capitalismo, la dominación social del capitalista a través de la acumulación del trabajo abstracto ajeno. El socialismo de Estado lograría también controlar la competencia entre los capitalistas avaros o rentistas por poder, que para él conduce a las crisis de acumulación capitalista, a razón de las caídas cíclicas de las tasas de ganancia (Roberts, 2016). Aquí, en este sentido, el papel del capital financiero o de la “financiarización del capitalismo” solamente se presenta como un capital parasitario que se apropia indirectamente de la plusvalía producida por el trabajador.

Por nuestra parte, a partir de la crítica de la totalidad fragmentada de la forma social capitalista entendida como mediación social de los seres humanos a través de las mercancías y su fetichismo, así como de su momento disociado (Scholz, 2000) en relación a la propia valorización del valor, entendemos que la crítica de la alienación del trabajo restaura las determinaciones sociales que Roberts *parece* querer criticar.

Decimos “parece”, pues Roberts todavía está anclado a la ontología del trabajo (cf. Kurz, 2004) de la positivación de la relación entre sujeto y objeto (Adorno, 2009) que es históricamente determinada y conformada en tanto que *objetividad fantasmagórica* (Marx, 2017a), como una hipóstasis del fetichismo del sujeto de la modernidad. Este sujeto pretende controlar los objetos en general (incluyendo aquí a la naturaleza objetivada en esta forma social) con el fin de satisfacer sus voluntades y, de este modo, proyectando tal fetichismo como si debiera ser la finalidad de toda y

cualquier forma de sociabilidad. Así pues, su crítica se limita a la disputa por la distribución de las mercancías producidas (con el objetivo del control de los medios de producción). Para la crítica de la escisión del valor, el fetichismo del sujeto y su consecuente ontología del trabajo adquiere determinidad en la forma mercancía de la dominación social, cuya unidad contradictoria entre valor y valor de uso configura que a través de la acción de los sujetos (de este modo constituidos) el *sujeto automático* de la valorización del valor se mueva históricamente como contradicción en proceso. Las luchas sociales en torno de los distintos intereses para el acceso a los más diversos valores de uso de las mercancías no hacen más que reproducir los dictados del *sistema patriarcal productor de mercancías* en sus diferentes desdoblamientos históricos.

De hecho, la pandemia aparece socialmente como si fuese la causa de los procesos inflacionistas actuales. Desde la crítica de la escisión del valor reconocemos también que ha tenido lugar una paralización parcial de las cadenas productivas, principalmente en de los servicios, en las ventas al por menor en pequeños comercios o en el turismo, entre otros (Böttcher & Wissen, 2021). De todos modos, la producción de mercancías no fue en gran medida, sobre todo porque se cuenta cada vez con menos trabajo vivo para activarla. Al mismo tiempo, las cadenas logísticas de distribución global han sido afectadas (Tooze, 2021), dando lugar a la impresión de que el problema se ubicaría en la oferta de las mercancías, como propulsor parcial de la actual inflación. En el intento de rescate de la simulación del capital a través del capital ficticio, los Estados también han “impreso” dinero de una forma no vista, con la FED acumulando títulos en su balance con el montante inédito de aproximadamente 9 trillones de dólares (Konicz, 2022). Este hecho, sumado a las bajas tasas de interés y el endeudamiento inédito de las empresas, las familias y los Estados⁷, garantizando la continuidad parcial de la producción de mercancías, sería solidario de una explicación que focalice en la pandemia para dilucidar las causas de la inflación presente.

Robert Kurz, sin embargo, en su crítica al individualismo metodológico (2014; cf. Pitta, 2022) como forma de conciencia, incluyendo también al marxismo pos-

⁷ “Hay amplias razones para creer que la próxima recesión estará marcada por una severa crisis de deuda estancacionaria. En tanto parte proporcional del PIB mundial, los niveles de deuda privada y pública son mucho más altos hoy que en el pasado, habiendo aumentado del 200 % en 1999 al 350 % en la actualidad (con un aumento particularmente pronunciado desde el comienzo de la pandemia). En estas condiciones, la rápida normalización de la política monetaria y el aumento de las tasas de interés llevarán a hogares, empresas, instituciones financieras y gobiernos zombis altamente apalancados a la bancarrota y al incumplimiento” (Roubini, 2022).

moderno académico que niega la sustancia abstracta material negativa del capital (tal y como hace Heinrich), plantea que la crítica social categorial no puede detenerse en las formas particulares de aparición de los fenómenos tal cual se presentan (cf. también Scholz, 2009). Estos son apenas indicios del proceso social fundamental en su despliegue y difieren del mismo (Kurz, 2014: 158). De este modo, la propia producción social de la pandemia debe ser históricamente comprendida en relación al movimiento histórico de la esencia negativa de la forma social de la escisión del valor, a la que no es posible acceder de manera inmediata, sino únicamente de forma mediada como *totalidad concreta* (Scholz, 2009).

4 LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA PANDEMIA DE COVID-19: FICCIONALIZACIÓN, CONTRADICCIÓN ENTRE MATERIA Y FORMA Y NATURALEZA EN RUINAS

Michael Roberts no ubica la recesión global a lo largo de la pandemia *únicamente* en el “choque de oferta” (*supply shock*) desencadenado por la misma. Interesado a su manera en los procesos de acumulación y crisis del capital, Roberts lo relaciona con características de medio plazo de la acumulación del capital en años recientes. Para el autor, el capitalismo mundial ya mostraba una caída en sus tasas de ganancia desde mediados de 2019 (Roberts, 2020), conduciendo a los capitalistas a reducir las inversiones en capital productivo; esto último terminaría viendo agravado con las paralizaciones parciales de la pandemia.

Para Roberts, el papel que el capital que devenga interés y ficticio desempeñan aquí es simplemente el de migración de inversiones para el mercado de capitales con las caídas de las ganancias, en un intento de compensación de tal caída a través de la “financiarización”. Las tasas de ganancia de las empresas y el PIB de un país no son en Roberts entendidos como ya ficcionalizados, en tanto que suma de precios de una economía nacional o global, tal y como desarrollamos a partir de Kurz (Pitta, 2022, cap. 3). La “financiarización del capital” significa para ello solamente una forma modificada de acumulación en los momentos de crisis del capital, agudizada por el rentismo financiero, que no crea en sí inflación: “Todo ese dinero a crédito de la ‘flexibilización cuantitativa’ remató en un financiamiento de costo casi nulo para la especulación financiera y de propiedad. La ‘inflación’ tuvo lugar en los mercados bursátiles y de vivienda, no en las tiendas” (Roberts, 2022b). Para Roberts, el capital siempre puede reducir sus costos y volver a valorizarse, reini-

ciendo nuevos ciclos con altas tasas de ganancia, ya que el trabajo es ontológico y siempre que existe producción de mercancías hay trabajo suficiente para ser explotado por los propietarios de los medios de producción, que siempre se beneficiarán desde su posición dominante en el capitalismo.

Partiendo de la constatación de Roberts de que el capitalismo se caracteriza por la producción “anárquica” promotora de “desigualdades sociales” para beneficiar a los propietarios de los medios de producción, Smith *et al.* (2021) intentan desarrollar la formulación a cerca de la recuperación y la caída de las tasas de ganancia de los capitalistas como ciclos cada vez más rápidos y acentuados, a partir de la idea de Roberts (2016) de una “larga depresión”, desde la crisis financiera mundial de 2008-2009. Los autores defienden que la llamada “financiarización” del capital (163) significó bajo la flexibilización propiciada por el “neoliberalismo” el aumento de la precarización del trabajo y la explotación de los trabajadores con el objetivo de compensar las cíclicas caídas de las tasas de ganancias de las últimas décadas, al mismo tiempo que necesitó de un mayor protagonismo del capital ficticio para adelantar el trabajo a ser explotado en el futuro (163): “la ganancia ficticia pertenece a un “modo temporal del valor”, [...] llamado “valor futuro anticipado”, sustentando la reproducción ampliada del capital, pero siempre a costa de cada vez peores condiciones de reproducción para los trabajadores en general.

Smith *et al.* (2021) explican la ley de la caída de la tasa de ganancia marxista a parte de la formulación de un “displacement of living labor from production”, conducente a un bloqueo de la producción de mercancías si la clase capitalista no pudiera mantener la explotación del trabajo con los mecanismos descritos hasta ahora, entre los cuales se encuentra el capital ficticio, que asume para ellos un papel determinante. La sustitución del trabajo vivo del proceso productivo, sin embargo, solamente tiene lugar aquí de manera relativa con el aumento del capital constante en la composición orgánica del capital (es decir, el capital constante aumenta cada vez en mayor proporción con relación al capital variable que, sin embargo, también continúa aumentando), ya que al capitalista le es siempre posible la agudización de la explotación del trabajo, incluso a través del adelanto de trabajo futuro todavía no explotado, pero que lo será en un futuro. Aquí, el trabajo también es ontológico y la crítica de los autores incide nuevamente de modo reductor en la enajenación por parte del capitalista del producto de los trabajadores. El Estado socialista, controlando la producción de mercancías y el trabajo abstracto, garantizaría que esta enajenación no tuviera lugar, al sortear las crisis de acumulación del capital y

realizar una dominación positivada de la mercancía por parte de los trabajadores, con el objetivo de satisfacer sus “verdaderas” voluntades e intereses.

Finalmente, ligada a este argumento está la explicación de Smith *et al.* (2021) para los paquetes fiscales y monetarios sin precedentes de trillones de dólares en un intento de “rescatar” la economía capitalista movilizada desde 2008, con ganancias cada vez mayores desde el comienzo de la pandemia como una “excusa bienvenida para favorecer” a los capitalistas globales, de las grandes corporaciones y del sector financiero, para hacer frente a la última caída de sus tasas de ganancia: “Dado que a finales de 2019 ya se estaba gestando una grave crisis financiera y una contracción económica, ¿hubiera sido posible, en ausencia de la emergencia sanitaria de la COVID-19, haber convencido al público de la necesidad de una enorme infusión de fondos de bancos centrales y gobiernos en bancos, corporaciones y bolsas de valores? Creemos que la respuesta es no. Una simple repetición de los rescates altamente impopulares de 2008-2009 habría provocado una inmensa indignación popular. Así pues, desde el punto de vista de ciertos intereses de las poderosas élites, *la pandemia bien podría haber sido un desarrollo extrañamente bienvenido [...]*” (Smith *et al.*, 2021: 28, cursivas nuestras).

Los autores aquí considerados incurren en el individualismo metodológico (Kurz, 2014) no tematizando el fetichismo de los valores de uso y su desdoblamiento en el fetichismo del sujeto (Kurz, 2014) al contemplar un aumento de la desigualdad social y la concentración de renta en una parte de las élites funcionales capitalistas como si eso significase un control de los movimientos de la sociedad por parte de estos sujetos sometidos [*unterworfenen Subjekten*] y, con ello, una acumulación productiva de capital. Al contrario, conforme veremos aquí, la pandemia demuestra el *descontrol* de la sociedad capitalista en relación a sus propios desdoblamientos históricos.

Como mínimo nos causa un frustrante extrañamiento que círculos de crítica teórica próximos a la crítica del valor también incurran en formulaciones cercanas a lo criticado hace instantes, como es el caso de Urban y Uhrast (2022), al presentar a los capitalistas que se benefician de las medidas estatales adoptadas entre 2020 y 2021. Esta lectura da pie a criticar teóricamente el “materialismo vulgar” (Kurz, 2003) y así tematizar que aquellos mediados por la escisión del valor son dominados por los desdoblamientos de la contradicción en proceso de esta forma social. Este tonteo con el “materialismo vulgar” los conduce incluso a *negar* la existencia de la pandemia de COVID-19, quedando entonces presos del punto de vista del

conflicto de voluntades e intereses en la disputa por el control y la obtención de beneficios de los valores de uso producidos socialmente en el momento histórico presente del capitalismo.

Kurz, en su último libro (2014: 182 [2012]) centró sus esfuerzos en romper con el punto de vista de los ontólogos del trabajo y su individualismo metodológico, pues estos contemplan la multiplicación de dinero sin valor por parte de los capitalistas individuales como si esta significase una capacidad continuada de valorización del valor para así dominar al resto de la sociedad y beneficiarse del acceso a los valores de uso. Kurz nos dice:

“También los marxistas tienen la costumbre de rendirse, por los motivos referidos, a esa perspectiva burguesa, equiparando con frecuencia y sin ceremonias los valores estadísticos al plano del valor (por ejemplo, fabulando acerca de la estadística de una ‘tasa de ganancia’ que, siendo una tasa real del capital global, no puede siquiera manifestarse de manera inmediata y, como mera suma de las tasas de ganancia empíricas individuales, englobadas en a la escala de la economía nacional respectiva y no mediadas directamente con el plano de valor, no pueden dejar de producir una *imagen totalmente distorsionada como resultado*)” (Kurz, 2014: 182-183, cursivas nuestras).

La preocupación de Kurz en este punto es la de diferenciar la valorización del valor a través de la explotación del trabajo vivo productivo – en lo concerniente al nivel de la totalidad del proceso social capitalista –, de la simulación de la acumulación de capital, que puede aparecer como una simple multiplicación de dinero al nivel del capital individual. Esta apariencia a la escala del capital individual, por su parte, no necesariamente significa que el capital como totalidad esté acumulando de manera productiva, es decir, esté valorizando el valor como un todo. A su vez, esta simulación es una parte central de la actual crisis fundamental del capital en su proceso de autodescomposición.

No es una novedad que, para la crítica de la escisión del valor, a partir de los años 70, con la tercera revolución industrial y la expulsión de trabajo vivo del proceso productivo en números absolutos, el capital entra en su crisis fundamental. El polo disociado del valor, a su manera, también entra en crisis, no de manera subordinada al polo del valor, sino en la relación entre ambos (Scholz, 2004). En realidad, esta crisis se ancla en la crisis del trabajo, permitiéndonos formularlo como socialmente constituido y pasible de suplantación, así como los momentos disociados del valor. En este sentido, la crítica de la ontología del trabajo y la lógica iden-

titaria fundada en el hombre blanco occidental se colocan en el núcleo de lo precarizado en el presente texto.

En el intento de lidiar con su crisis fundamental, pero sin conseguir sortearla, el capital ficticio pasa a tener un papel determinante para la reproducción (nunca idéntica y tampoco de manera ilimitada) en crisis de la sociabilidad capitalista. De esta manera, Kurz no habla de ninguna “financiarización del capital”, ni de un papel accesorio del capital ficticio para constituir un “nuevo régimen de acumulación”. En todo caso, la creación de dinero *ex nihilo* permite una simulación de acumulación que ya no es sustancial (cf. Kurz, 2005), lo que no impide la precaria continuidad de la producción expandida de la *monstruosa colección de mercancías* (Marx, 2017a). El capital ficticio, al convertirse en *capital ficticio real* [*fiktives Realkapital*], reproduce el fetichismo del capital, del valor de uso y del sujeto, junto con las bases sociales de la conciencia del “materialismo vulgar”, que constituye ahora una forma de conciencia anacrónica, ya que es simulada por la creación de dinero sin valor⁸ de la crisis del trabajo, actualizándose en formas recrudescidas de la moral del trabajo y del sujeto de crisis. Conforme la producción de mercancías se prolonga, bajo las condiciones aquí descritas, cada unidad de mercancía pasa a representar cada vez menos valor (configurando “una contradicción entre materia y forma”, cf. Ortlieb, 2009), la composición orgánica del capital continúa en aumento, la expulsión de trabajo del proceso productivo se agudiza y la desustancialización del valor también, de manera consecuente, con implicaciones históricas sin precedentes. En lo concerniente a la economía capitalista, las burbujas financieras se vuelven cada vez más frecuentes y agudas, el desempleo estructural y la precarización del trabajo se ven explicitadas y tiene lugar un embrutecimiento salvaje del patriarcado, del racismo, de la desigualdad social y de la naturaleza en ruinas (Kurz, 2001) (con la consecuente producción de pandemias y catástrofes ambientales tales como inundaciones, deslizamientos de tierra, incendios, desertificaciones, erosiones de la costa, agradación fluvial y destrucción de los propios ríos, extensiva contaminación por agrotóxicos, producción de zonas muertas en el océano, proliferación de eventos climáticos extremos, etc. (cf. Aumercier, *et al.*, 2022) son las características apremiantes de la crisis de forma social capitalista. El sistema del patriarcado productor de mercancías sigue existiendo en condiciones de embrutecimiento y declive social,

⁸ Para nuestro análisis acerca de las transformaciones del planteamiento de Kurz sobre la simulación de la acumulación de capital a través de la mediación del capital ficticio desde los años 80, conforma la contradicción en proceso de la forma social continúa su despliegue, ver PITTA, 2022, cap. 3.

y los sujetos mediados por el mismo fracasan al intentar controlar este proceso. Solamente pueden actuar movilizándolo el ulterior despliegue de la contradicción inmanente de la forma mercancía entre valor y valor de uso y la dimensión de la totalidad fragmenta del valor y la escisión, agravando todavía más aquello que supuestamente intenta dominar.

Cualquier formulación acostumbrada al “materialismo vulgar”, que no alcance la aprehensión del nivel de la esencia negativa abstracta en desustancialización con consecuente desacoplamiento entre valor y dinero (*Entkopplung*, Kurz, 1995) y quede presa de las formas de apariencia fetichista de la sociabilidad capitalista, contribuye, incluso en sus críticas recortadas, a reproducir las bases de la forma social de la escisión del valor que nos dominan y necesitan ser suplantadas en su camino hacia su disolución bárbara e inconsciente.

De este modo, la concepción de un *capital ficticio real* de Kurz (2005) es para nosotros central en este punto. Ella nos permite *ubicar históricamente*, no solo el fenómeno inflacionista actual como un momento crítico de la burbuja financiera global que estallará, realimentado de forma particular por el capital ficticio desde 2008. Una realimentación que desde luego fue agudizada por la pandemia, pero también no es necesario el *ubicar la propia pandemia de COVID-19 como parte de la crisis fundamental del capital* y como punto de inflexión importante para sus próximos desdoblamientos.

Para la crítica de la escisión del valor, a partir de los años 70 y 80, la crisis del trabajo y su consecuente desustancialización del capital resultan en la imposibilidad de valorización del valor para el capital comprendido como totalidad, moviendo a los capitalistas a buscar tasas de rendimiento mayores para sus inversiones en los mercados de capitales. Este movimiento termina por capitalizar de forma inflada los precios de los títulos de deudas, de propiedades y de derivados financieros (los activos financieros en la jerga económica). Las propias empresas productoras de mercancías pasan a ser incluidas en este proceso, invirtiendo también en los mercados de capitales, realimentando procesos alcistas. Sin embargo, la creación de capital ficticio que este movimiento engendra no se restringe a estos mercados, sino que se entrelaza y se media con la propia producción de mercancías, convirtiéndose en *capital ficticio real*, pasando por la corporeidad de los valores de uso y simulando las ganancias de las empresas productoras de mercancías, al mismo tiempo que *agrava* la crisis de acumulación del capital y sus consecuencias.

Concretamente, si nos atenemos al siglo XXI, Kurz investigó la forma en que este proceso tiene lugar en lo concerniente a la burbuja financiera mundial, que arrancó con la inflación de los precios a partir de 2002 y estalló en 2008. El centro de esta burbuja fue el mercado inmobiliario estadounidense y europeo. En correlación con esta tuvo lugar la burbuja de las commodities (Pitta, 2022), iniciada en los mercados financieros internacionales. Ambas se entrelazaron con el “circuito de déficit del Pacífico” (cf. Kurz, 2014 [2012]: 307), en la relación principalmente entre China y EE.UU., expresión del nivel global de la crisis fundamental del capital.

En el caso de la burbuja inmobiliaria de 2008, el capital ficticio real actúa a partir de una cadena de endeudamiento, fomentada por los bajos intereses posteriores al estallido de la burbuja de la NASDAQ de 2001, que financia el crédito para la producción y consumo inmobiliario a partir de entonces. Esta cadena de endeudamientos es vendida como derivado en los mercados secundarios, pasando también por un proceso de capitalización e inflación de precios y amplificando con ello la creación de dinero, con una realimentación añadida de la disponibilidad de crédito y del propio endeudamiento. Las casas pasan a ser usadas como garantía para nuevas rondas de préstamos y *eso fomenta su capitalización con inflación de sus precios*, a lo que se suma la creación de “capacidad adquisitiva improductiva” (Kurz, 2016 [1991]) a nivel de la totalidad del capital; es decir, capital ficticio real *simulando* acumulación de capital de forma extendida. Los niveles de creación de capital ficticio que se multiplican, apareciendo en los apalancamientos de los bancos y las empresas, por ejemplo, exigen la propia ampliación desenfrenada de la producción de mercancías en general y a nivel mundial, determinando procesos de gasto de recursos, energía y una consecuente ampliación de la destrucción de la naturaleza, promoviendo incluso una “carrera por las tierras” para el uso agrícola y especulativo, que también pasan a funcionar como un “activo financiero” – el *land rush*, en el Este de Europa, China y demás regiones de Asia y el Sur Global.

Cuando la capitalización inflada de títulos de propiedad y de deuda se *extienden por la economía estadounidense como un todo* y la FED tiene que subir las tasas de interés en el intento de contener el descontrol de este proceso, las cadenas de endeudamiento se rompen y los títulos financieros, así como los precios de las casas que arrastraban nuevas deudas se desploman, estallando la burbuja (Alfredo, 2010), con la inversión de la tasa básica de intereses futuros entre las deudas de corto y largo plazo (Tooze, 2018). La expansión del fenómeno inflacionista tiene entonces

una *relación mediada* con la extensión para la sociedad capitalista como un todo de la inflación previa de los títulos de deuda y propiedad, incluyendo aquí al mercado inmobiliario, siendo que esta expansión parte del momento ascendente de una burbuja financiera que “estalla” después, con consecuencias mundiales.

Cuando esta burbuja se infla, la producción inmobiliaria y de infraestructuras se produce con una cantidad aún menor de trabajo productivo (Alfredo, 2010), a pesar de la mayor demanda de recursos materiales para hacerlo, configurando algo que podríamos designar como una *producción ficticia del espacio* (Pitta, 2022). En tanto que burbuja financiera, tenía lugar la agudización del desacoplamiento entre valor y dinero; entre trabajo vivo productivo en declive y movilización de recursos materiales crecientes a partir de la creación de capital ficticio en aumento, inflación del precio de los activos y posteriormente la expansión de esta inflación para los precios de las mercancías en general. El proceso inflacionista no tenía que ver, por tanto, con el choque de la oferta, de demanda o de un “exceso” de creación de capital ficticio, tal y como se presentaba en los autores que hemos criticado anteriormente, sino con el desacoplamiento entre valor y dinero, capital y trabajo, propio de la crisis fundamental del capital, su economía de burbujas financieras (que no se reproducen siempre de la misma forma), moviendo una inflación estructural secular motivada por la desustancialización del capital y los procesos inflacionistas de las mercancías como un antecedente del estallido de una burbuja financiera. Al final del presente texto abordaremos cómo este proceso se ha dado en lo concerniente a la inflación global actual.

En lo relativo a la burbuja de las commodities, la inflación de los precios futuros de las mismas en los mercados de derivados internacionales se inició a partir de 2002, como si fuesen un activo seguro para parte de las inversiones financieras que intentan lidiar con el estallido de la burbuja de la NASDAQ. Esta tendencia realimentó la subida de los precios de las commodities, alcanzando records históricos en 2008 y después en 2011 (ver Gráfico 1, arriba). Esta subida fue empleada por empresas ligadas a la producción de commodities que utilizaron estos precios futuros como garantía para el desarrollo de sus fuerzas productivas, agravando la expulsión de trabajo vivo del proceso productivo y generando una enorme movilización de recursos materiales, con el afán de competir en la carrera por nuevas rondas de endeudamiento. Cabe destacar que los gigantes del sector, como los productores de soja, azúcar, carne, petróleo, minería de hierro en Brasil adquieren deudas en montantes muy superiores a su capacidad de producir commodities y pagar tales

deudas. De este modo, no bastaba con desarrollar las fuerzas productivas, sino que era necesario expandirse en su área, con el objetivo fomentar nuevas rondas de endeudamiento sobre los precios futuros en alza. Se nos presenta aquí una producción ficticia del espacio, que ha provocado la destrucción de bosques nativos y zonas húmedas en Brasil y América del Sur; también en África y en el Sudeste Asiático a través de procesos de expropiación de comunidades rurales sin que estas fueran insertadas en un mercado de trabajo productivo (sin implicar de este modo una valorización del valor).

En el momento de la caída de los precios ficcionalizados con el estallido de la burbuja de las commodities, íntimamente vinculado al estallido de la burbuja financiera mundial, las empresas no serían ya capaces de simular una acumulación de capital y, por tanto, terminaban en quiebra o intentaban seguir produciendo mercancías, ahora en condiciones económicamente muy deterioradas. Ya que estas empresas presentaban cada vez un endeudamiento mayor y su capacidad de financiación se estaba derrumbando, su salida fue la de intentar expandir el área de su producción, movilizand o nuevas rondas de recursos materiales, energéticos y destrucción de la naturaleza, agravamiento de la expulsión del trabajo vivo del proceso productivo; sin embargo, no se alcanzó a movilizar una auténtica simulación de la reproducción ampliada del capital. Esta descripción vale para Brasil como un todo, si nos limitamos al ámbito nacional, conduciendo a la fenomenología de la crisis en la cual el país se inserta desde 2012-2014 hasta hoy.

De este modo, con el estallido de la burbuja financiera de 2008, aunque el *ritmo de crecimiento* de la producción de mercancías se haya visto aminorado, lo que se presenta como la bajada del PIB tanto de un país como a nivel mundial no significó de ninguna manera una disminución de la producción de valores de uso y de gasto de energía y recursos materiales, sino más bien lo contrario. En todo caso, se profundiza la desustancialización del capital y sus trágicas consecuencias.

La producción ficticia del espacio – sea para la creación de infraestructura, vivienda, proyectos industriales mastodónticos o para la producción de commodities en tanto que capital ficticio real – necesita de cada vez una mayor creación de dinero sin sustancia en los mercados financieros, pero también exige un nivel tan alto de desarrollo de las fuerzas productivas, con centralización y concentración de capitales. Este proceso hace manifiestos no solo el límite interno de la sociabilidad

capitalista, sino también la llegada de sus límites externos, promoviendo la producción de pandemias, como es el caso del COVID-19 (Wallace, 2021a⁹).

En lo relativo al periodo posterior al estallido de la burbuja de 2008, China debe ser mencionada por lo menos a manera de síntesis, puesto que movilizó con mayor velocidad que los demás países la creación de capital ficticio y las cadenas de endeudamiento con el objetivo de intentar reproducir las relaciones sociales capitalistas, cada vez con mayor énfasis después de las crisis de deuda europea de 2011/-2012. Esta creación de capital ficticio mediada por los bancos públicos autárquicos y los bancos en la sombra relacionados con las constructoras estatales o privadas, tal y como resalta Konicz (2015), propulsó el consumo de hormigón en tales cantidades (6,6 gigatonnes), solamente entre 2011 y 2013, que sobrepasó el consumo de hormigón de los EE. UU. a lo largo de todo el siglo XX. De esto hace ya casi diez años... McMahon (2018) considera que el centro de la intentona china para lidiar con el estallido de la burbuja financiera de 2008 fue fomentar a través del “endeudamiento masivo”¹⁰ (alcanzando el 260% del PIB a finales de 2016, con una velocidad sin precedentes históricos para tal cantidad de deuda) la producción de tierras, casas, infraestructura e industrias.

Las Zonas Económicas Especiales (ZEEs) chinas constituían ya una etapa de modernización rezagada [*nachholende Modernisierung*], que transformó el sistema agropecuario del país, mimetizándose con el agronegocio estadounidense a nivel técnico y en su régimen de productividad atado al mercado de capitales internacional, a través de la apertura para las inversiones extranjeras directas (IEDs), oriundos principalmente de los EE. UU., de Europa y de Japón, sumando 45 billones de dólares entre 1979 y finales de los 90. La ronda de modernización rezagada del agronegocio chino transformó las relaciones de trabajo en el campo y la relación con la propiedad de la tierra, abriendo camino al arrendamiento de tierras para capitales internacionales, vinculando por fin las burbujas financieras y el capital ficticio al

⁹ Presentaremos a continuación la hipótesis de Wallace que más nos interesa y con la que coincidimos. Deseamos anticipar ya, sin embargo, que el entendimiento de Wallace en lo relativo al capitalismo contemporáneo parte de la tesis de los adeptos a la idea del capital monopolista (como el clásico de Sweezy y Baran; o Belamy Foster y Magdoff, 2009), para la cual la financiarización simplemente es la consecuencia de los desdoblamientos del intercambio desigual promovido por el control de los precios de las grandes corporaciones, considerando las crisis del capital crisis de subconsumo, llevando a una defensa de un Estado regulador y a formas alternativas de producción de mercancías. La crítica a esta vertiente la hemos desarrollado con profundidad en Pitta (2022).

¹⁰ “Según el Banco Popular de China, desde 2008, la economía china ha agregado a su deuda alrededor del valor de \$ 12 billones, aproximadamente el tamaño de todo el sistema bancario de EE. UU. en ese año.” (McMahon, 2018: 11).

“modo capitalista de producción de enfermedades” (Wallace, 2021a; y Silva, 2020). El entrelazamiento entre el capital mundial en crisis y la producción de pandemias tuvo su primer ensayo colosal en la “epidemia asiática” de 1997 – un brote de gripe aviar (H5N1), que provocó la muerte de cerca 300 personas en China, teniendo lugar de manera simultánea con el *crash* de Hong Kong de 1997 (Kurz, 1997).

Tal y como apunta las investigaciones de Wallace, las dos siguientes décadas se convirtieron en el escenario de epidemias consecutivas, producidas en el centro de operaciones de la ganadería industrializada intensiva en capital en el sudeste chino (la epidemia de H5N1 de 2005) y en la zona de NAFTA, entre México y EE. UU. (la pandemia de H1N1 de 2009). En líneas generales, Wallace defiende la tesis de que a la industrialización de la ganadería, principalmente porcina y avícola, consolidada de manera global entre los años 40 y 80, ha industrializado también la producción de patógenos (virus, bacteria, hongos) cada vez más mortales y de mayor velocidad de contagio tanto para el ganado como para los humanos alcanzando en un primer momento a los trabajadores de los sistemas de producción integrados de manera vertical para de forma inmediata alcanzar circuitos regionales de movilidad de mercancías y trabajadores, constituyendo entonces las epidemias y pandemias que hemos visto emerger en los últimos 20 años. La tesis de Wallace permite también oponerse a los entusiastas del bienestar animal, así como a cierto sector de epidemiólogos productivistas y modernizadores, que consideran posible, con la provisión de un mayor control de la industria y los sistemas alimentarios, concretamente del llamado “Sur Global”, interrumpir las futuras epidemias. Wallace, por su parte, al contrario de los gestores epidemiológicos del capitalismo de crisis y catástrofe, ve en la aplicación contumaz de los métodos racionales de incremento de la productividad en la fabricación industrial de carnes la raíz del actual problema de la emergencia de las epidemias/pandemias. Wallace parece estar en *consonancia con las críticas a la matriz patriarcal de la ciencia moderna* (Ortlieb, 1998), una matriz que lee la naturaleza como un objeto externo, al mismo tiempo un material inerte susceptible de control total, subyugado por la razón androcéntrica del sujeto moderno, ahora personificado por el emprendimiento ganadero industrial. Así pues, para Wallace, es precisamente la aplicación contumaz de los métodos de racionalización productiva de la ganadería la que produce la industrialización de los patógenos, a espaldas de la propia ganadería industrial. Sería necesario decir a mayores que la producción capitalista de epidemias y pandemias del “modo capitalista de producción de enfermedades” se inscribe, por tanto, en el recrudecimiento del

intento de dominación fetichista del patriarcado productor de mercancías sobre la naturaleza, con unas consecuencias contradictorias que ahora se vuelven contra la sociedad *como si se tratase* de un ataque de la naturaleza sobre los seres humanos.

A este proceso se sobrepone, a partir de la segunda década del siglo XXI, la construcción de obras mastodónticas, que movilizan recursos naturales y energéticos de modo inédito, propulsadas por capital ficticio y que son metamorfoseadas en capital ficticio real agravando la crisis del trabajo, realimentando la destrucción de la naturaleza al alcanzar por fin los límites externos de la sociabilidad capitalista.

McMahon (2018) habla de una crisis de superproducción de mercancías a diversas escalas en China - a pesar de la diferenciación que podamos establecer entre este autor y aquellos que defienden una explicación simplemente vinculada al “*profit squeeze*” para esta crisis - corroborando la hipótesis que aquí aventuramos acerca de la relación íntima e inmanente entre la contemporánea crisis fundamental del capital y la producción de pandemias.

En el caso chino, esta creación de capital ficticio en el intento de manutención del crecimiento económico fue mediado con los bancos en la sombra que financiaron el endeudamiento de empresas privadas, trabajadores y familias (Konicz, 2015), así como con los propios gobiernos provinciales creando capital ficticio a través del lanzamiento a mercados secundarios de títulos de derechos sobre los usos de la tierra (los Local Government Financial Vehicles - LGFV; McMahon, cf. capítulo 5) para financiarse y producir la propia tierra a vender y la infraestructura necesaria para la promesa e intento de atracción de los demás proyectos inmobiliarios e industriales que realimentan el proceso de simulación de la acumulación. McMahon resalta la cada vez mayor dificultad para la realización de estos proyectos inmobiliarios y la concreción de los industriales, sumado a la tautológica producción de tierra para su comercialización a través de mercados financieros secundarios, todo ello como indicios del agotamiento de este movimiento de simulación.

De todos modos, la reducción del ritmo de crecimiento económico (Li, 2016) chino de la última década confirma una condición del capitalismo post-crisis de 2008 que se perpetúa de manera mundial, a saber, la necesidad de cada vez mayor creación de capital ficticio real en la *intentona de simular* la propia reproducción del capital. De hecho, diversos autores también reconocen los picos históricos de inflación de los títulos de propiedad en bolsa de valores y en los mercados inmobiliarios occidentales de los últimos años (cf. Smith *et al.*, 2021; Roberts, 2020), con el índice Dow Jones creciendo aproximadamente 5 veces entre 2008 y el inicio de

2020; y con los precios de las casas en los EE. UU. batiendo nuevos récords recientemente (Roberts, 2022b). Esta inflación estuvo lejos todavía de alcanzar el crecimiento del PIB mundial de manera proporcional: “Presenciamos, década tras década, una disminución de la tasa media de crecimiento anual del PIB global, pasando de un 5,4%, en 2010, a un 3,5%, en 2015, disminuyendo incluso hasta el 2,9%, en 2019” (Carnut *et al.*, 2021).

En Brasil, el fuerte proceso de desindustrialización (IEDI, 2021) motivado por el estallido de la burbuja de las commodities, no puede ser contenido con ajustes fiscales, precarización de las condiciones de trabajo, desempleo y destrucción de la naturaleza en el intento de simular acumulación de capital, ya que estas medidas no logran ni siquiera una mínima recuperación del crecimiento económico (Abouché, Raimundo y Belluzzo, 2021), incluso antes de la pandemia de COVID-19.

De todos modos, estos rasgos solamente implican la aceleración de los movimientos de inflación y el estallido de burbujas financieras, con el desplazamiento del endeudamiento masivo basado en los títulos *subprime* presentes en las inversiones del sistema financiero *para* el endeudamiento generalizado de gobiernos, empresas y familias, a través de los mercados de bonos / títulos de deuda a negociar en mercados secundarios, después de 2008. Con el crédito barato desde 2008, las empresas recompran acciones, elevan los precios de las mismas en la bolsa de valores, realizan movimientos de fusiones y adquisiciones, pero solo consiguen agravar la crisis fundamental del capital y sus límites interno y externo. La expulsión de trabajo vivo de los procesos productivos se amplía, el consumo de recursos materiales y energéticos solamente puede agudizarse con cada ronda de reproducción simulada del capital, que llega movida por capital ficticio real a cuotas sin precedentes.

Thomas Meyer (2020) ya ha demostrado con Marx y Kurz la necesidad del capitalismo de acelerar teleológicamente el consumo de la naturaleza como recurso material para valorizar el valor, su finalidad tautológica abstracta, relacionando el llamado “efecto rebote” con la desustancialización del capital y sus consecuencias sociales catastróficas. Conforme la contradicción entre materia y forma se despliega, al ser exigida cada vez una mayor destrucción de la naturaleza y movilización del sustrato material que compone los valores de uso a producir para compensar la crisis de acumulación, sus desdoblamientos se ven agudizados. Sandrine Aumercier (2020) ha demostrado esto mismo para la supuesta “cuestión energética”, inma-

nente a la sociabilidad capitalista, produciendo la propia escasez que intenta minimizar en su proceso de gasto energético ampliado, tautológico y destructivo.

A partir de la conceptualización de Kurz sobre la ficcionalización del capital, la existencia de un capital ficticio real y la movilización sin precedentes de la naturaleza en tanto que recurso material y energético en el intento por simular procesos de acumulación de capital, con cada vez mayores dificultades, solamente podemos dar como revelado el *descontrol* de las acciones de los sujetos sometidos [*unterworfenen Subjekten*] bajo los desdoblamientos históricos de las propias contradicciones del capital y su inmanencia con respecto a la producción de pandemias, como la que todavía seguimos viviendo en Brasil y el resto del mundo.

5 LA PRODUCCIÓN DE MERCANCÍAS EN CRISIS Y SU PRODUCCIÓN DE CATÁSTROFES: LA HIPÓTESIS DE LOS *BLIND WEAPON MAKERS* DE ROB WALLACE PARA EL SARS-COV-2

Desde la implosión del Covid-19, los epidemiólogos de crisis por un lado y la paranoia conspiratoria sinófoba por el otro, se enfrentan sin ser capaces de dilucidar sus determinaciones más profundas en el origen de la pandemia en la crisis del capital, incluso con las formas de racismo y patriarcado que ahora se ven agudizadas. Desde su inicio, Wallace (2021a; 2021b) (cf. Böttcher, 2021) fue capaz de subvertir esa antinomia, falsa contradicción entre, por un lado, una crítica oscurantista y recortada de la ciencia moderna - ora por aquellos disfrazados de liberales o por los autoproclamados críticos de la “micro-biopolítica” - que ven la pandemia como una dominación tecnocientífica consciente del *Big Pharma* y los Estados sobre los cuerpos y, por otro, la tecnocracia epidemiológica del ‘deber’, ansiosa por responsabilizar a los chinos y sus supuestos hábitos alimenticios “primitivos” como culpables de la emergencia del Sars-Cov-2, excitada con la posibilidad de una nueva ronda de modernización de los sistemas alimentarios en Asia, para sustituir a estas prácticas imputadas de bárbaras.

Para sortear el reduccionismo de las explicaciones autonomizadas de la epidemiología, Wallace sigue el camino abierto por Davis (Davis, 2005) para investigar la compleja mediación a diferentes niveles entre urbanización, economía política global y estudios ambientales. Así, a través de lo que él llama la “ecología social de las enfermedades”, la emergencia de una secuencia de epidemias/pandemias desde los años 70 es comprendida por el autor en relación interna con las transforma-

ciones del uso del suelo, el avance del extractivismo mineral, el monocultivo agropecuario y las modernizaciones rezagadas en África Occidental y el Sudeste Asiático, que pasan a configurar nuevas zonas “ecótonas” [Ökoton], es decir, zonas donde diferentes especies de animales se superponen, en las cuales los capitales procedentes de Europa, EE. UU. y Japón, arranca patógenos de áreas boscosas y zonas húmedas, expandiéndolos a través de la producción, circulación y consumo de mercancías del agronegocio internacional. Así sucedió con más del 70% de las nuevas enfermedades infecciosas que surgieron en las últimas 3 décadas, entre ellas Covid-19, H1N1, H5N1, Ébola y SIDA. Las epidemias de ébola y sida en África en las décadas de 1990 y 2000 están vinculadas, en primer lugar, a un aumento del contacto entre humanos y animales depositarios de estos virus: chimpancés en el caso del VIH y murciélagos en el caso del ébola. En el caso del SIDA, detrás de este aumento está, en primer lugar, la expansión de la pesca de arrastre industrial en la costa atlántica africana, impulsada por el crédito de los gobiernos europeos y responsable de reducir un 50% la biomasa de peces entre 1977 y 2000 en la región. Habiéndose vuelto escaso y costoso, el pescado está dando paso a la carne de caza en la dieta de África occidental. La práctica de la caza, a su vez, se da precisamente para alimentar a los trabajadores de la industria maderera que avanza sobre los bosques africanos. El contacto con animales salvajes portadores de virus está impulsado por la movilidad de inversiones de capital ficticio (Davis, 2005).

Para Wallace (2021a), la particularidad capitalista de la epidemia de Ébola (2013-2016) en África Occidental puede ser percibida en la *intensificación* de la mercantilización de las tierras de la región, presentada como el Banco Mundial como “última frontera” financiera global en la víspera de la eclosión de la epidemia (World Bank, 2012). Esta indicación abre el camino a una avalancha de capital transnacional, acompañada de una “carrera por la tierra”, siempre en el marco de lo que para Wallace todavía aparece como una crisis de acumulación en el centro, lo que para nosotros significa llevar la producción del espacio a un mayor nivel de ficcionalización, mientras que el capital a nivel global busca soluciones, actualmente siempre insuficientes, para su reproducción ampliada (Pitta, 2020). Entre 1976 y 2000, África Occidental perdió un área de bosque equivalente a 500.000 km², en gran parte debido al avance sin precedentes de la industria del aceite de palma para abastecer a las corporaciones globales de alimentos procesados. Los bosques nativos fueron reemplazados paulatinamente por campos donde se cultivaban palmeras, con un impacto imborrable en la fauna de murciélagos, que a su vez se adaptó

rápidamente a anidar precisamente en las copas donde los trabajadores parcialmente asalariados recolectaban su materia prima. El contacto antes fortuito entre murciélagos y humanos se hizo constante y aumentó drásticamente las tasas de contagio de ébola, alcanzando en 2014 la marca de 30.000 casos y 10.000 muertes, un aumento de veinte veces en el número de casos y muertes en comparación con las primeras epidemias de ébola, en 1976 y 1996. La territorialización del contagio siguió las rutas de movilidad de estos trabajadores, desde las zonas rurales hacia las ciudades regionales en las que se procesa la materia prima (Wallace, 2021a).

Pese a situar su interpretación de la aparición del virus Sars-Cov-2 “en el campo”, es decir, como consecuencia de la intrusión de la ganadería industrial en zonas forestales del suroeste de China, en un artículo de 2013, Wallace ya había advertido de la creación de miles de laboratorios que manipulan materiales biológicos en régimen de seguridad máxima (BSL 3 y 4) en todo el planeta a partir del 11 de septiembre de 2001, bajo la justificación de estudiar patógenos que pudieran ser utilizados por terroristas. Y los accidentes ocurren en estos laboratorios con preocupante regularidad (Wallace, 2021a), por lo que los científicos y sus fundaciones de investigación viven constantemente con la posibilidad de que el hechizo se vuelva contra el hechicero. En otras palabras, Wallace está más preocupado por el habitual *business as usual* de la *BigScience* que por la guerra microbiológica. La hipótesis de manipulación genética o accidente de laboratorio, sin embargo, pierde fuerza a medida que se publican nuevos estudios que demuestran la poca proximidad del Sars-CoV-2 a otros coronavirus previamente conocidos (Andersen *et al.*, 2020) y la identificación de dos linajes diferentes para el Sars-CoV-2 entre noviembre y diciembre de 2019, lo que indica que el “salto zoonótico” del animal huésped a los humanos se habría producido en dos ocasiones (Pekar, 2022), a partir de dos huéspedes diferentes contaminados con distintas cepas de Sars-CoV-2. Esto significa que los eventos de “desbordamiento” entre los murciélagos y los animales huéspedes intermedios también habrían ocurrido al menos dos veces. En otras palabras, la deforestación en el sudeste asiático, impulsada por la producción ficticia del espacio, estaría extrayendo coronavirus de los murciélagos y liberándolos en animales de granja industrial a un ritmo nunca antes visto.

Sin embargo, como afirma Wallace (2020a), no debemos por ello refutar las críticas a la dinámica de la industria para el manejo de virus y bacterias en los laboratorios de bioseguridad, ya que la proliferación de estos laboratorios aumenta la posibilidad de que ocurran accidentes de esta naturaleza en cualquier momento.

Incluso sin estar informado de la crítica del valor y la crítica del fetichismo de la mercancía, Wallace ve la producción moderna de ciencia para la agroindustria como una “fábrica de armeros ciegos” –*blind weapon makers* inscritos, sobre todo, en una forma de producción cuyas consecuencias están fuera de su control. Para nosotros, esto significa que sus diseños están inscritos en su propia lógica fetichista y autodestructiva de mercantilización total de las personas, la tierra, las plantas y los animales, los biomas y los ecosistemas enteros, que como es necesario decir pertenece a su búsqueda tautológica de una mayor productividad impulsada por la abstracción real capitalista, en sus determinaciones ficticias de la crisis fundamental contemporánea (Kurz, 2001; Kurz, 2014).

La reciente investigación de Wallace, a su vez, fortalece las interpretaciones que ubican la trayectoria del Sars-Cov-2 en una cadena que conecta la destrucción de la naturaleza y el avance sobre áreas forestales en las que viven animales salvajes portadores del coronavirus y la producción, circulación y consumo de carnes no convencionales por parte de la industria de proteína animal. Como se sabe, un grupo de investigadores identificó cepas de coronavirus con un 95% de similitud con el Sars-Cov-2 en distintas especies de la familia de los murciélagos grandes de herradura, cuyo hábitat comprende casi todo el sudeste asiático (Laos, Camboya, Vietnam, Tailandia, Myanmar), el centro y sureste de China y el noroeste de la India. La estructura genética del Sars-Cov-2 se asoció con una recombinación de estas cepas de coronavirus cuando se infectaron en otro animal huésped intermedio, los pangolines originarios de Malasia, – el *manis javanica* (Xiao *et al.*, 2020).

La deforestación de los bosques del sudeste asiático y su conversión en áreas de plantación (alrededor de 82 000 kilómetros cuadrados entre 2000 y 2018 solamente (Zeng *et al.*, 2018)) fue responsable del mayor contacto de los murciélagos con los pangolines, que se han producido en *sistemas de cría intensiva* en China. Esta intensificación en tecnología y capital de la industria cárnica no convencional en China se produjo como consecuencia de la crisis del mercado porcino que afecta a Eurasia en su conjunto al menos desde 2007, cuando estalló la variante georgiana del virus de la peste porcina africana. Después de arrasar rebaños en Europa del Este y Rusia, la peste porcina africana provocó la muerte de doscientos millones de cerdos en el sudeste asiático entre 2018 y 2019. El contagio masivo de cerdos por la peste porcina africana, a su vez, no puede separarse del “modo capitalista de producción de enfermedades” que, al confinar a decenas de miles de animales inmu-

nodeprimidos y carentes de diversidad genética e inmunológica, abre el camino para que los patógenos amplifiquen su virulencia en los animales huéspedes.

Frente a esta matanza generalizada de rebaños de cerdos en todo el Sudeste Asiático por el contagio masivo de la peste porcina africana, la producción de pangolines a escala industrial avanzó a un ritmo sin precedentes y las granjas de cría intensiva de pangolines llegaron a las provincias de Hunan y Guanxi, al sur de Wuhan, formando con esta última el territorio de producción, circulación y consumo de mercancías que provocaron el desbordamiento del virus de murciélagos a pangolines y de estos a los humanos. Una vez más, el tiempo de evolución y contagio del virus y el tiempo de producción ganadera están perversamente sincronizados por la ciega tautología del sujeto automático del capital. En resumen, la destrucción de los bosques en el sudeste asiático por el avance de la agricultura y la ganadería en el contexto de la producción ficticia del espacio en Asia eliminó los barbechos para los murciélagos, que comenzaron a convivir constantemente con otros animales, como los pangolines confinados en granjas de producción intensiva en las que los virus habrían sufrido las mutaciones que facilitaron la ligazón con las células humanas.

La ganadería industrial jugó un papel fundamental en el surgimiento de la pandemia, pero la historia no acaba aquí. En países como Brasil, EE. UU. e incluso Alemania, las plantas procesadoras de carne actuaron como aceleradores de los contagios y funcionario como intermediación en la interiorización de la enfermedad en ciudades pequeñas y medianas, alejadas de los focos de los grandes medios y de las marchas urbanas de los furiosos negacionistas, como les mostraremos a continuación.

6 LA PANDEMIA DE COVID-19 EN BRASIL DEL NUEVO RADICALISMO DE DERECHA: ESPACIALIZACIÓN EN CÁMARAS FRIGORÍFICAS, ASFIXIA INTENCIONAL, PRUEBAS CON HUMANOS Y SACRIFICIO DE LO SUPERFLUO

El curso de la pandemia de Covid-19 en Brasil fue fundamentalmente determinado por el darwinismo social del *nuevo radicalismo de derecha* (Kurz, 2020 [1993] e Scholz, 2020), encarnado en primera plana por el gobierno del presidente Jair Bolsonaro (2019 - 2022). Frente a las enormes dificultades que todos los países enfrentaron para *intentar mitigar la pandemia* y las muertes a través de acciones no farma-

cológicas, tales como el uso de mascarillas y la práctica del distanciamiento social, en Brasil el contagio fue *acelerado* (Catalani, 2019) por la aplicación de medidas que buscaban enfermar a la población. Guiados por teorías relativistas y negacionistas, la recomendación de tratamientos dañinos e ineficaces, anclados en la idea de “inmunidad de rebaño”, los gobernantes y empresarios llegaron a producir auténticas *zonas de sacrificio* que afectaron de manera brutal, pero no solo, a la población negra, indígena y a las familias encabezadas por mujeres pobres en las periferias de las grandes ciudades (Instituto Pólis, 2020; 2021), en situación de declive [*Nieder-gang*] social propia de la crisis del trabajo, agravada incluso más si cabe por la pandemia en curso. Pedro Hallal, un epidemiólogo cuyo proyecto de investigación sobre la incidencia social de Covid-19 fue interrumpido apresuradamente por el gobierno federal mientras recababa datos demográficos, luego caracterizados como genocidio por Deisy Ventura y sus colegas (Ventura *et al.*, 2021), estima que 400.000 de las casi 700.000 muertes por Covid-19 eran evitables (Agência Senado, 2021). La transformación del darwinismo social en un protocolo de padecimiento y muerte fue llevada a cabo en Brasil por la llamada “oficina paralela” (Rede Brasil Atual, 2021), un grupo de médicos y empresarios responsables de popularizar los tratamientos preventivos a base de ivermectina y cloroquina, deslegitimar el uso de vacunas y de desalentar al gobierno federal de su adopción. Armadas con este arsenal bastante “eficiente”, estas ideologías encuentran un terreno fértil en la sociedad brasileña, propagando internamente un desprecio por la vida, en un intento fallido de retomar la simulación de la reproducción ampliada del capital, aprisionado en marcos autorreferenciales, miope por su perspectiva anclada en el individualismo metodológico, que proyecta los atributos de un cuerpo masculino ideal y abstracto, apto para el trabajo, al ámbito de la salud pública, dejando en el camino un montón de muertos, ancianos, incapaces, enfermos, pero también miserables y considerados superfluos, entendidos como una debilidad de la nación¹¹.

Las medidas efectivamente tomadas por el gobierno federal para “manejar la pandemia” se referían, sobre todo, a la inmediatez de “la necesidad de mantener la economía en funcionamiento”. En ese espíritu, parte de la producción de mercan-

¹¹ “Hay una serie de factores que conducen a los intentos de debilitar a las poblaciones dejándolas morir. Si un país se derrumba y se arrodilla, pierde capacidad productiva. Lucho para que Brasil se fortalezca, para que sobreviva a esta guerra”. La declaración de la doctora Nise Yamaguchi resume el planteamiento del llamado gabinete paralelo, que no luchó para evitar muertes, sino para que sobrevivieran los “fuertes”, mientras que los “débiles” eran sacrificados en nombre de la “producción”, un gesto irremediamente eugenésico” (Sampaio, 2020).

cías, como las cámaras frigoríficas de todo tipo, responsables del abastecimiento nacional e internacional, fueron autorizados y estimulados a permanecer abiertos durante la pandemia (Presidência, 2020). Después del estallido de la burbuja de las commodities, se llevaron a cabo varias reformas, en un intento de reanudar la simulación de la acumulación de capital en Brasil. También en 2015 se hizo un ajuste fiscal y el desempleo subió hasta rondar el 14% en los últimos años. Luego del *impeachment* contra Dilma Rousseff (del Partido de los Trabajadores) (Pitta, 2022) a través de *impeachment*, en 2016, otros cambios como el congelamiento del gasto público, una reforma laboral, una reforma de la seguridad social, entre otros, además de algunas privatizaciones, destinadas a “calmar” los mercados internacionales de capital, fuente mundial fundamental de creación de capital ficticio. Con el tipo de cambio devaluado, las exportaciones de commodities alcanzaron volúmenes récord, que aún con precios decrecientes (hasta la reciente subida de los precios de commodities en los mercados de futuros, ver Gráfico 1) siguieron un ritmo delirante de crecimiento, alcanzando un superávit de las cuentas públicas que sirvió de lastre en un intento de seguir surfeando la galopante deuda del país (Alfredo, 2020). Lo que importa aquí es la producción de materialidad (llegando al límite externo del capital) que actúa como garantía fisiocrática a la expansión del endeudamiento, como fin tautológico de la ficcionalización de la producción de mercancías. Bajo el gobierno de Bolsonaro, esto se agudizó de manera extrema, con incentivos especiales para ampliar la producción de mercancías, provocando la destrucción de la naturaleza con incendios y deforestación a niveles históricos, fomentando la extracción de petróleo y gas, la minería (incluida la ilegal) y la explotación de madera (también ilegal, con la participación del Ministro del medio ambiente acusado de tráfico internacional), que han abierto el paso para la producción agropecuaria, generando incentivos respecto a la producción de commodities en general¹².

En el caso de la producción industrial de carnes, los frigoríficos se han convertido en centros especiales de contagio del COVID-19 en Brasil, antes incluso de la

¹² Es necesario resaltar que, desde mediados de 2011, tras el estallido de la burbuja financiera mundial de 2008 y su agravamiento posterior a la caída de los precios del petróleo (2014) como parte del estallido de la burbuja de las commodities y sus consecuencias económicas, Brasil se encuentra en un proceso de “desindustrialización” de la producción manufacturera, sin considerar a las industrias agropecuarias en el cálculo (IEDI, 2021). De ningún modo, sin embargo, esto ha significado que el desarrollo de las fuerzas productivas se haya detenido en el país, agudizando todavía más el aumento de la composición orgánica del capital, la expulsión de trabajo vivo del proceso productivo y la crisis del trabajo.

publicación de protocolos mínimo de prevención y control, como respuesta a las gigantes transnacionales del sector - JBS, BRF y Marfrig - para mantenerlos en funcionamiento. Dada la sumatoria de sus condiciones sanitarias específicas y el desprecio por sus trabajadores sacrificables, generalmente inmigrantes no blancos, mujeres e indígenas, los frigoríficos dispersos en el interior del país actuaron como espacios de aceleración del contagio del Covid-19 sobre sus territorios, creando un impacto exponencial de la escala y la espacialización de la pandemia en Brasil.

En todo el mundo, los frigoríficos industriales son espacios donde los virus respiratorios son capaces prosperar y expandirse, ya que son ambientes cerrados, totalmente insalubres, con una circulación restringida del aire, temperaturas y humedades bajas, proximidad entre trabajadores ejecutando tareas físicas en turnos largos y compartiendo zonas de alimentación, vestuario, medios de transporte e incluso las propias viviendas. A este conjunto de características se le añade la falta de equipos de protección individual apropiados y la ausencia o incumplimiento de los protocolos de prevención y control de enfermedades infecciosas (Dyal *et al.*, 2020). Sin embargo, los frigoríficos son tan propicios para el contagio de enfermedades respiratorias que incluso la aplicación de estos protocolos no fue capaz de evitar brotes sustantivos en EE. UU. (Herstein, 2021)

Otra investigación realizada en 2020 en el interior de la mayor planta de procesamiento de carnes de Alemania (Guenther *et al.*, 2020) - la Tonnies de Rheda-Wiedenbrück - constató que la convivencia dentro de las cámaras frigoríficas eleva el rango de transmisión del virus a un área superior a 8 metros. Este frigorífico había sufrido un brote en junio de 2020, cuando 400 de sus 500 operarios, en su mayoría de las nacionalidades recientemente integradas en la Unión Europea, como rumanos, búlgaros y polacos, habían dado positivo en Covid-19 (Deutsche Welle, 2020). Contratados para llevar a cabo trabajos temporales mientras residían en viviendas colectivas precarias ofrecidas por la empresa, los inmigrantes se convirtieron en objeto de ataques xenófobos por comunidades locales, elevados a chivos expiatorios en línea con la ola de sinofobia que invadió los noticiarios globales tras la eclosión de la pandemia (Soric, 2020). en esta situación, como suele ocurrir con la inmediatez de la conciencia en la crisis fundamental del capital (Böttcher & Wissen, 2021), los inmigrantes, que son la parte mayoritaria de la fuerza de trabajo del sector, son responsabilizados del brote por su presunta "falta de higiene", "incompatible con los hábitos occidentales", al mismo tiempo que son ofrecidos al altar sacrificial de los trabajadores esenciales y superfluos, héroes de la alimenta-

ción del país, ya descartados como las carcasas de los animales que ellos mismos despiezan, en un gesto final de darwinismo social de esta pandemia de la crisis. Haciéndonos eco de Marx: el carnicero, como el trabajador en la crisis, es “el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*” (Marx, 2017a: 236). También en los EE. UU., Alex Azar, secretario federal de salud, volcó la culpa en los inmigrantes y sus condiciones sociales y de salubridad, mientras que Kristi Noem, terrateniente y actual gobernadora de Dakota del sur, afirmaba que el 99% de los brotes en cámaras frigoríficas se habrían originado en las casas de los trabajadores y no en los centros de trabajo, haciendo coro con un representante de la Smithfield al mencionar las “diferencias culturales” de los trabajadores inmigrantes cuando era comparados con la “familia americana tradicional” (Wallace, 2020). En Brasil, el Dr. Adler Dourado, médico del trabajo de la GT Foods responsable de la salud laboral de 12.000 personas, adoptó el llamado “tratamiento preventivo” y empezó a recomendar la administración de comprimidos de ivermectina¹³, mientras que Moacir Ceriguelli, representante de la Asociación Brasileña de Proteína Animal declaraba que las cámaras frigoríficas eran ambientes más seguros que las propias ciudades para el contagio del Covid-19 (Cantarutti, 2022).

Los ambientes de los frigoríficos ya resultaban nocivos para los músculos, nervios y cerebros de sus trabajadores mucho antes de que la pandemia los llegase a afectar. Las mujeres trabajadoras de frigoríficos abortan un 240% más que en cualquier otro sector de la economía brasileña (Barros, 2022). En Brasil, los frigoríficos son responsables del 90% de los accidentes diarios con secuelas, incapacitaciones y muertes. A este escenario terrible se vino a sumar el Covid-19 (Aliaga *et al.*, 2021).

En EE. UU. la situación también es crítica: Taylor estima que, durante la primera ola, entre marzo y junio de 2020, el contagio por Covid-19 en frigoríficos se asocia a una cifra entre 236.000 y 310.000 casos de la enfermedad y entre 4.300 y 5.200 muertes en el país (Taylor *et al.*, 2020). Las víctimas suelen ser inmigrantes no blancos y sus familias y comunidades, compuestas por mexicanos, hondureños, guatemaltecos, somalíes, eritreos, birmanos, laosianos, filipinos y vietnamitas (Carrillo & Ipsen, 2021; Lussenhop, 2020). Las operaciones, con todo, están cada vez más globalizadas por empresas transnacionales, como la brasileña JBS, que contro-

¹³La producción y distribución de hidroxicloroquina por parte del ejército brasileño respondió a las presiones del llamado gabinete paralelo del gobierno de Bolsonaro. Presentada como una solución, la cloroquina fue muy utilizada para relativizar la pandemia y mantener la “economía abierta”, es decir, actuando como una especie de medicamento placebo sobre la población sacrificable.

la las marcas Swift y Pilgrim's Pride y la Smithfield, controlada por el fondo WH de Hong Kong. Ambos avanzaron en el mercado estadounidense al hacerse cargo de las endeudadas Swift y Smithfield, ejecutando modelos de negocios de crisis, con crédito subsidiado (capital ficticio) de Brasil y China, por un lado, y extrema precariedad en las condiciones laborales y de salud por el otro, debido a la expulsión del trabajo del proceso productivo que conduce a la crisis del valor, haciendo que los trabajadores acepten someterse a las pésimas condiciones laborales que se encuentran en el mercado, siempre y cuando las encuentren - el trabajo en los mataderos es ampliamente descrito por los trabajadores como el peor trabajo que cualquiera podría tener. Como trágico regreso del hijo pródigo, las economías de Brasil y China, que tenían sus parques agroindustriales promovidos a capital ficticio por EE. UU., ahora se han convertido en los garantes de las empresas campeonas en los brotes de Covid-19 en el propio EE. UU.

En Brasil la espacialización del Covid-19 en cámaras frigoríficas golpeó con fuerza a comunidades de trabajadores inmigrantes, destacadamente venezolanos, haitianos y senegaleses. En Dourados, en el estado de Mato Grosso do Sul, durante la primera quincena de junio de 2020, el contagio por Covid-19 alcanzó 1.075 operarios, representando más del 70% de los casos totales del municipio. Dourados figura en lo más alto de la lista de ciudades con mayor recepción de inmigrantes venezolanos a través de la Operación Acogida en Roraima y del Programa de Interiorización de Inmigrantes, que experimentan constantemente situaciones extremas para la supervivencia o la muerte. La inmigración de venezolanos a Brasil fue un resultado directo del estallido de la burbuja de las commodities, con la última caída del precio del petróleo, a partir de 2014, conduciendo al agravamiento de la crisis social en Venezuela. Una de las grandes cámaras frigoríficas de esta ciudad, controlada por la BRF, emplea todavía a centenares de inmigrantes africanos y asiáticos musulmanes, contratados siempre de manera temporal para el periodo de despiece de pollos exportados para mercados musulmanes de Oriente Medio y África, a través de la llamada certificación *halal* (Silva, 2013). En otra síntesis más del humanitarismo de crisis, el sector *halal* brasileño toma los traumas de la guerra y la persecución producidos en el crisol de las guerras del orden mundial y los atribuye, como sellos humanitarios, a las mercancías producidas por los solicitantes de asilo, como una forma de buscar un diferencial simbólico en la competencia con otros proveedores de carnes *halal* en el mercado internacional. Sin embargo, como señalan Böttcher & Wissen (2021), nada impide que los “enojados ciuda-

danos”, que ahora protestan contra las medidas de contención del Covid-19, en cuanto amaine la pandemia, sigan promoviendo con la conciencia limpia, el *business as usual* del estado de excepción ejecutado democráticamente, o incluso se vuelvan inmediatamente en contra los inmigrantes, culpándolos de la crisis que no habrá desaparecido después de la pandemia, una crisis que podría verse recrudecida en una variante aún más virulenta.

Ante el contagio masivo en los mataderos de Dourados - Mato Grosso do Sul, pronto los pueblos indígenas de la región también se vieron afectados, pues indígenas de las etnias guaraní y kaiowá ocupan puestos de trabajo en los mataderos, llevados a trabajar fuera del pueblo por la crisis de reproducción social agudizada por la pandemia. Allí, los accidentes y lesiones graves en piernas y brazos son otra constante. Con una licencia de 10 o 15 días, los trabajadores agotan sus equipos y se ven obligados a buscar aumentos en el ritmo de trabajo, que son responsables de más accidentes, bajas y contagios.¹⁴ Hay registros de varias muertes de indígenas habitantes de la Reserva Indígena de Dourados, donde viven otros 15.000 indígenas guaraníes y kaiowá, incluidas muertes entre trabajadores del matadero JBS. También hay casos de espacialización masiva de la Covid-19 en la región amazónica debido a los mataderos, como en el caso de la planta de JBS en São Miguel do Guaporé, en Rondônia, adquirida como parte de un amplio proceso de adquisición de empresas en quiebra, posibilitadas por las inversiones y créditos públicos subsidiados, que se convirtió en un foco de contagio por la Covid-19, con el 80% del municipio habiendo contraído la enfermedad, ante un brote que alcanzó al 60% de sus trabajadores. En todas las situaciones de contagio masivo, falta un protocolo para rastrear a los trabajadores, incluso ante la inevitabilidad de una escalada de contagios cuando un caso de Covid-19 llega a un matadero. En general, los mataderos comenzaron a realizar pruebas solo en medio de los brotes, cuando se puede hacer muy poco para evitar la escalada de contagios. En marzo de 2021, JBS fue sentenciada a pagar 20 millones de reales por daños morales colectivos por incumplir las normas para combatir el Covid-19, pero el daño ya estaba hecho: juntos, decenas de mataderos con brotes de Covid-19 ya habían producido la aceleración del contagio en Brasil.

Mientras el contagio quemaba el suelo en Vale do Guaporé/RO, la Tierra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, adyacente al municipio donde tiene su sede el matade-

¹⁴ Cf. <https://www.eldonews.com.br/jbs-divulga-nota-sobre-morte-de-trabalhador-em-frigorifico-de-nova-andradina>

ro, decretó un bloqueo sanitario en marzo de 2020, pasando por el primer año de la pandemia sin casos graves de la enfermedad (Smith, 2021). Con el fin de proteger el territorio, los indígenas de la tierra Uru-Eu-Wau-Wau formaron un grupo de vigilancia, para tratar también de frenar la intrusión de acaparadores de tierras, *garimpeiros* (mineros ilegales) y madereros. Uno de los líderes, Ari Uru-Eu-Wau-Wau, fue asesinado tras denunciar un camión cargado de madera dentro de Tierra Indígena¹⁵ (Ribeiro, 2020), en marzo de 2020. La muerte de Ari es similar al asesinato de Bruno Pereira y Dom Phillips, ocurrido en junio de 2022, en el Valle del Javari, en la Amazonía, la región con la mayor concentración de pueblos indígenas aislados del mundo, asesinados mientras escribíamos este texto. Ambos casos revelan la misma dinámica de fondo, en la que milicias y grupos armados por empresarios organizan saqueos, principalmente de oro y madera, y avanzan sobre tierras indígenas, tierras de afrodescendientes o pequeños productores rurales mediante la expropiación de tierras para la producción de soja y ganadería. Este cuadro trae de nuevo encima de la mesa aquello que Kurz nombró como *barbarie de segundo orden* (Kurz, 2003), caracterizada por circuitos económicos de saqueo realizados a través de la violencia extraeconómica, posteriormente redireccionados a los circuitos de *barbarie de primer orden de la economía empresarial* y la ficcionalización de los precios en los mercados de capitales, sin significar, como ya hemos visto, valorización del valor y reproducción ampliada del capital, sino que forma parte de la propia descomposición de la sociabilidad capitalista nacional y mundial. Tanto el oro, las maderas, el ganado de bovino o la soja, mediados por el capital ficticio, abastecen las cadenas productivas globales después de ser “calentados” a través de operaciones logísticas y fiscales, casi siempre con la intermediación del Estado en crisis (Kurz, 1994), ahora ampliamente ocupado por militares y evangélicos (entre otros cristianos fundamentalistas), cada vez más entrelazado a las dinámicas de milicianización que el gobierno de Bolsonaro trajo a escala nacional, después de su elección en 2018¹⁶. Este conjunto de características se replica en los más diversos

¹⁵ La historia de Ari será contada en el documental "O Território" de la National Geographic, previsto para lanzamiento en agosto de 2022. El documental *Uru Eu Wau Wau: Terra em Disputa* (2019) relata también los robos de madera, el acaparamiento de áreas protegidas y las amenazas a los líderes indígenas. Cf. <<https://www.youtube.com/watch?v=PIFCHf99cb8>>.

¹⁶ Cabe mencionar la importante reputación que la familia Bolsonaro adquirió en la política del estado de Río de Janeiro en estrecha vinculación con las milicias de los grupos paramilitares que controlan las favelas de la capital del estado (ciudad de Río de Janeiro), extorsionando a las poblaciones, subastando tierras de manera ilegal para producir el espacio y financiar y asegurar las

rincones del territorio brasileño, como es el caso de la Tierra Indígena Yanomami, donde los *garimpeiros* intercambiaban vacunas destinadas a los indígenas por oro extraído por los grupos invasores en operaciones de minería industrial (con aeronaves y pistas de aterrizaje, que también se emplean para el tráfico internacional de cocaína, cf. Manso, 2020) y que contó con la ayuda incluso de un helicóptero registrado a nombre de la Policía Civil de Rio de Janeiro.

A principios de 2021, los estados que conforman la región amazónica brasileña enfrentaron un aumento en la cantidad de muertes diarias en medio de la segunda ola de la pandemia en Brasil. En ese momento, las muertes se vieron agravadas por la llamada “crisis de oxígeno” en Manaus/Amazonas. Durante días seguidos, la capital más poblada de la región, con 2 millones de habitantes, se enfrentó a una escasez total de sus reservas de oxígeno, provocando la muerte por asfixia de unas 40 personas (Lima, 2021a), multiplicando por tres el promedio diario de entierros hasta el momento y empujando cuerpos a fosas comunes en cementerios municipales superpoblados. En medio del colapso sanitario, el entonces gobernador, elegido en el caldo de cultivo del nuevo radicalismo de derecha por un partido cristiano bolsonarista y salido directamente de los diarios sensacionalistas de la televisión, no dudó en decretar un toque de queda, enviando policías militares para proteger los hospitales, mientras familiares desesperados se disputaban los pocos tubos de oxígeno que aún se podían encontrar en el mercado, con unos precios disparados, con el apoyo de la mano fría del mercado, de 500 a 10 mil reales. En general, la gestión de la crisis sanitaria en Manaus - y en el estado del Amazonas - funcionó como laboratorio social para la aplicación y el sucesivo fracaso de la tesis de la “inmunidad de rebaño” a través de la popularización de tratamientos ineficaces por parte de las autoridades sanitarias (Lima, 2021b). Tres días antes de la ya alertada crisis de oxígeno, el general y entonces ministro de salud Eduardo Pazuello se reunió con la alcaldesa, gobernadora y secretaria federal de salud Mayara Pinheiro, conocida como “Capitana Cloroquina”, para implementar su “Plan Estratégico de Enfrentamiento a la Covid-19” en la Amazonía”, consistente esencialmente en “tratamientos precoces”, a base de ivermectina y azitromicina, ampliamente distribuidos a la población como una forma de “inmunización” (Santos, 2021), exponiéndola al contagio endémico.

elecciones de sus partidarios en la política. Sobre las milicias en Brasil cf. *A república das milícias: Dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*, de Bruno Paes Manso (2020).

El llamado “Kit Covid”, comenzó a ser popularizado por las redes privadas de salud en abril de 2020, cuando un médico del grupo Prevent Senior, especializado en el tratamiento de ancianos en el estado de São Paulo, al otro lado del país, dio a conocer sus conclusiones precipitadas sobre la eficacia del tratamiento a base de hidroxiclороquina y azitromicina para pacientes con síntomas gripales. Aunque el artículo omite las muertes ocurridas durante el estudio, su divulgación fue suficiente para que la red hospitalaria iniciara un protocolo de “tratamiento empírico” basado en estos medicamentos, pero sin informar a los pacientes o familiares que se trataba de un experimento. En la práctica, los hospitales de la red, uno de los principales hospitales de recepción de infectados con Sars-Cov-2, que se encontraban superpoblados, se utilizaron como laboratorios para pruebas de drogas *in situ*: la dirección de la red presionaba a los médicos para que prescribieran el kit y para cambiar el código de registro de la enfermedad y así ocultar las muertes por Covid-19. Pero como hay violinistas tocando incluso mientras el barco se hunde, la dirección de Prevent Senior también presionó a los médicos intensivistas para promover las llamadas altas celestiales, que consistían en abandonar el tratamiento de los pacientes que llevaban mucho tiempo en las UCIs, trasladándolos a tratamientos de cuidados paliativos -muerte acompañada- para dar cabida a pacientes VIP. Con motivo del escándalo de Prevent Senior, la microbióloga Natalia Pasternak y el historiador Michel Gherman calificaron de “nazis” las prácticas de la red, por incumplir el Código de Nuremberg, creado tras el juicio de los brutales experimentos con judíos (Gherman & Pasternak 2021). Incluso con la publicación de estudios sobre la ineficacia del llamado tratamiento preventivo (Boulware et al., 2021), el gobierno federal brasileño pasó a adoptarlo y promoverlo como política pública, con la fabricación del fármaco por laboratorios militares y el apoyo del multimillonario Carlos Wizard (Poder 360, 2021), para forrar Brasil e inundar los pueblos con clo-roquina (Montel, 2021).

De todos modos, pocas semanas antes de la crisis del oxígeno en Manaus, empresarios y comerciantes habían protestado contra las restricciones impuestas por el gobierno al funcionamiento del comercio durante las rebajas de fin de año, portando carteles de “queremos trabajar” – que apunta a un resurgimiento de la moralidad del trabajo en el momento de su ocaso, como un sacrificio en el altar del dinero sin valor. El gobernador Wilson Lima, alineado con la agenda negacionista de Bolsonaro, no opuso resistencia a las protestas y pronto anuló su propio decreto, que restringía el comercio “no esencial”, a pesar del ritmo acelerado de conta-

gios y las tasas de ocupación de las UCIs cercanas al 100 % a finales de 2020. Para sumar una nueva capa de complicaciones, el 10 de enero, el gobierno japonés declaró que había encontrado una nueva variante de Sars-Cov-2, llamada P.1, en viajeros provenientes del Amazonas, es decir, donde debe haber surgido en primer lugar. El análisis de P.1 no tardó en revelar que se trataba de una variante preocupante, con una capacidad de contagio aún mayor y con una capacidad de causar daños en el sistema respiratorio superior a la de cepas anteriores. Su aparición estuvo asociada a la persistencia del contagio en la población local (Ferrante *et al.*, 2022), como una vía abierta para la transformación del virus, que determinó sus mutaciones, actuando sobre diversidad de huéspedes humanos (Wallace, 2021a). La particularidad de la crisis de Manaus resume el abordaje brasileño de la pandemia de Covid-19: falta de test y rastreos masivos, negativa a implementar acciones no farmacológicas incluso frente a picos de contagio entre la población, hospitales y cementerios llenos, falta de camas y suministros para atender a pacientes en estado crítico, participación popular incentivada por autoridades municipales, estatales y federales en tratamientos “placebo”, exposición masiva al contagio en pos de la inmunidad de rebaño. En este escenario catastrófico, las devastadoras secuelas del largo Covid abarcan demasiado espacio para ser consideradas.

A pesar de la tragedia de Manaus, en términos absolutos, fueron las grandes ciudades donde la pandemia se cobró más víctimas en Brasil, con los estados de Río de Janeiro y São Paulo combinados sumando más de 250.000 muertos, según datos del Panel del CONASS (Consejo Nacional de Secretarías de Salud de Brasil). Las condiciones de trabajo, la vivienda y el transporte arrojaron a la pira de la pandemia a las capas sociales más pobres, exponiéndolos a niveles de contagio muy por encima de la pequeña parte de la sociedad que pudo migrar al trabajo en remoto o teletrabajo. En São Paulo, la incidencia y la letalidad de la Covid-19 fueron mayores entre los jóvenes negros y mulatos que para la población blanca, así como las mujeres amas de casa de bajos ingresos y la población negra en general fueron los que más fallecieron (Nisida & Cavalcante, 2020). Esta población también fue la más afectada por los desalojos de viviendas alquiladas. El número de personas sin hogar se disparó, debido a la crisis económica que se agudizó aún más tras el inicio de la pandemia y los contagios y muertes entre ellos ni siquiera se pueden estimar. Entre los más afectados, estamos hablando de un grupo social que constituye gran parte de la población urbana brasileña, residentes de las favelas (en malas condiciones de vivienda, saneamiento y transporte) - compuesto por limpiado-

ras, cocineras, empleadas domésticas, celadores, conductores y trabajadores del transporte público, guardias de seguridad, riders, teleoperadores y trabajadores terciarizados en general – básicamente del inmenso sector servicios (en su mayoría improductivo desde el punto de vista de la acumulación de capital), para el cual trabajar representa la supervivencia material más inmediata, incluso ante el riesgo de contagio y muerte. En teoría, este grupo social debería ser objeto de las acciones de subsidios de emergencia que ofrece – a regañadientes – el gobierno federal. Sin embargo, en posesión de este pequeño ingreso insuficiente, inferior al salario mínimo, estas personas ahora tienen que “invertirlo” como capital para pequeños negocios informales, completando la reforma de una vivienda para ponerla en alquiler, comprando stock para el comercio ambulante para abrir una pequeña tienda, comprar una bicicleta, endeudarse para comprar una motocicleta para realizar entregas a través de aplicaciones (Neblina, 2022) o realizar cualquier otro tipo de trabajo que permitiera que la producción, el intercambio y el consumo de mercancías siguieran reproduciéndose en crisis. Y cuando un grupo de mensajeros “antifascistas” promovía el llamado “app break”, un paro en busca de mejores salarios, Ifood contrató a una agencia de publicidad para montar un movimiento anti-huelga dentro del movimiento repartidores, con estrategias de marketing de una guerra de guerrillas que avergonzaría a cualquier militante del 68.

En el caso brasileño, desde el inicio de la crisis económica (2012-2014), la crisis del trabajo aparece socialmente de forma todavía más contundente y agresiva que en años anteriores. A lo largo de la burbuja de las commodities a principios del siglo XXI, las políticas de distribución de capital ficticio por parte de los gobiernos del Partido de los Trabajadores actuaron como garantía para la deuda de los hogares y para el aumento del consumo. Este proceso resultó en una mejora de los índices de pobreza en Brasil, promoviendo una ascensión social parcial (de las llamadas “nuevas capas medias”), al computar el acceso a las mercancías. Este proceso también profundizó la individualización, la competencia y la explotación del trabajo (en su mayoría improductivo, incluso con mayor formalización, cf. Pitta, 2022), además de ser sentido con resentimiento por las capas medias blancas constituidas en la modernización rezagada brasileña del siglo XX con miedo al declive social. Así, la mayor parte de la población brasileña pasó a ser clasificada como perteneciente a las “capas medias”.

Con el estallido de la burbuja de las commodities, la competencia del todos contra todos se intensificó todavía más durante la segunda década del siglo XXI. La

crisis económica afectó a todos (incluyendo, en particular, a las llamadas “capas medias”). Con ello, gran parte de la población brasileña, en su fetichismo del sujeto en crisis, imputaría (a partir de la inmediatez de su subjetivación de lo social realidad) la “culpabilidad” de su decadencia social a la corrupción del Partido de los Trabajadores en el gobierno, así como a la política de conciliación dentro del Estado brasileño.

Kurz, al hablar del *nuevo radicalismo de derecha*, como un desdoblamiento de la crisis del trabajo, lo caracteriza como una *forma salvaje de pseudo-rebelión inmanente y limitada* (Kurz, 1993: 33). Si ciertos aspectos del mismo ya estaban presentes en la sociedad brasileña incluso antes del estallido de la burbuja de las commodities, con su llegada, el nuevo radicalismo de derecha se extendió: “Naturalmente, la crisis económica y sus consecuencias sociales son centrales en una sociedad que fue dominada en todos sus poros por la economía (Kurz, 2020 [1993]: 63) [...] Aparentemente, existe un cierto potencial que puede ser activado por una mera pizca de crisis” (2020 [1993]: 63 , nota 25).

Principalmente a partir de 2015, el desempleo, la precariedad y el desánimo arrojaron de vuelta a la miseria y el hambre a gran parte de las llamadas “nuevas capas medias”, que había ascendido socialmente a través de capital ficticio; del mismo modo, aumentó la presión económica sobre las capas medias tradicionales y las “élites funcionales” resentidas y rabiosas, sirviendo esta *decadencia social generalizada* como una levadura para el ascenso del bolsonarismo al gobierno ejecutivo brasileño (2019), con la posibilidad de presentarse como una ruptura con la institucionalidad (cf. Catalani, 2021). Así pues, en lo que respecta al trabajo, este proceso que ya se hacía presente como parte de la crisis fundamental de la forma social de la escisión del valor se ha agudizado aún más desde que la Reforma Laboral (Ley Nº 13.467 de 2017) buscó reducir los costos de reproducción de los del capital y amplió la explotación del trabajo, además de permitir su total tercerización, con trabajo intermitente y principalmente en plataformas, por aplicaciones y microemprendedores individuales (MEI), llevando a gran parte de la sociedad a la competencia a muerte en la lucha del todos contra todos.

Cabe por lo tanto resaltar, que la gestión de la crisis económica y de salud en Brasil está en perversa sincronía con la propia ideología de la crisis. En medio de la lucha por comer, resguardarse y respirar, una fracción social descorazonada y monetarizada sin dinero ni oxígeno, capturada por las máquinas de odio del nuevo radicalismo de derecha, cuanto más se tuvo que enfrentar a la ausencia de solu-

ciones en el mundo del trabajo en crisis, con más fervor se acogió las tesis conspirativas y autodestructivas. Sus secuaces encarnan a los condenados en la colonia penitenciaria de Kafka, con cuyo sometimiento, tan canino, da la impresión de que basta un silbato para que lo entreguen a él o a cualquier transeúnte a la ejecución (Kafka, 2010). A partir de ahí, vemos la proliferación del sujeto-*amok*, cuya frialdad hacia sí mismo coincide con las prácticas de sacrificio, pudiendo explicar en última instancia la aprobación de un 25 al 30% de la población en 2022 del gobierno de Bolsonaro: el desprecio por la vida proviene del vacío de la forma del sujeto, desencarnada de los sujetos que le son disponibles, en el momento de su crisis final.

Kurz ya había anticipado elementos que nos ayudan a aprehender el fenómeno bolsonarista:

“El miedo y el descontento crecientes en los segmentos del trabajo asalariado en proceso de disolución no encuentran ya consuelo en las instituciones democráticas, haciendo cada vez más peligrosa la olla de presión social [...]. De este modo, la crisis sistémica cada vez más evidente de la democracia de mercado hace que de modo casi inevitable sus propios criterios sistémicos sea reafirmados de manera compulsiva por los perdedores manifiestos del juego (...), pero, debido a la imposibilidad de una búsqueda racional de intereses, estos se vuelven irracionales y progresivamente más agresivos” (Kurz, 2020 [1993]: 64).

Bolsonaro representa esta reafirmación compulsiva de los criterios sistémicos de forma embrutecida e irracional (no desvinculada de la razón) capitalista. Parece restaurar la crisis de la forma social, como si identificándose con ella uno pudiera “beneficiarse” de la misma, tal y como aparece en las interpretaciones de su figura en Nobre (cf. “el caos como método”, 2022), en *Masterclass del fin del mundo* (siendo la crisis su forma de gestión, 2022) o en Nunes (2021). De hecho, el gobierno federal brasileño, al acelerar la propagación del Covid-19, fue consistente en sus acciones (como sujeto sometido) con las promesas de implementar un liberalismo extremista hayekiano (Kurz, 1994), en un intento del ministro de economía de Bolsonaro, Paulo Guedes, de oponerse de manera dicotómica a las políticas económicas anticíclicas del Partido de los Trabajadores después de la crisis de 2008, atribuyéndole a las mismas el carácter de causa de la crisis brasileña (que en realidad radican en su inserción en la crisis fundamental del capital en su conjunto, como ya hemos planteado en Pitta, 2022). De esta manera, en varias ocasiones los ministerios quedaron vacíos, sin que nadie se responsabilizase de su conducta. El propio Ministe-

rio de Salud fue un ejemplo, con una postura de ataque al sistema político vigente (que aún no permite prescindir del Estado¹⁷), tratando de someter directamente a la sociedad en su conjunto a las determinaciones del mercado (espacio institucional de la esfera funcional de la “economía”, cf. Kurz, 1994) – incluso en términos epidemiológicos, acelerando la “libre circulación del virus”–, en el contexto del casino de la crisis de ficcionalización de la acumulación de capital¹⁸. Sin embargo, Bolsonaro trató de sostener su apoyo social, culpando al sistema político, a las “élites” asociadas a él, así como al “vagabundaje” de los pobres, los negros, las mujeres, los indígenas, los maestros y los funcionarios de la profundización de la crisis social, con su charlatanería conspirativa racista y machista (Catalani, 2021). De todos modos, más allá de un apoyo minoritario de la población que se mantuvo, incluso después de cerca de 700.000 muertes (a pesar del enorme subregistro de decesos en la pandemia en Brasil), con la profundización del desempleo, la crisis económica, la desintegración social y la expansión del racismo y el machismo, el rechazo a Bolsonaro engloba a más de la mitad de la población brasileña y permite reafirmar la crisis actual del sujeto en los resultados contradictorios de sus acciones. Esto muestra que:

“Aunque el nuevo radicalismo de derecha haga efectiva su potencialidad social, nunca tiene la capacidad de imponerse en la sociedad como un todo, ya que siendo una conciencia conformada por el sistema (...), tiene que permanecer siempre en línea con el desarrollo capitalista. Este se convierte en el fermento de la decadencia social y de las luchas de redistribución sin perspectivas” (Kurz, 2020 [1993]: 74).

Concomitante con un manejo de la pandemia que ha fomentado el darwinismo social, en estrecha correlación con la exclusión de los superfluos de la crisis del trabajo, la política económica del gobierno federal de incentivar el *pillaje* de la economía del saqueo, el armamiento de la población para defender los intereses de las

¹⁷ Bolsonaro defiende que el período de la Dictadura Militar en Brasil (1964 - 1985) habría sido la experiencia de la “verdadera democracia”. En realidad, representó el momento de la modernización rezagada [*nachholende Modernisierung*] brasileira, que entró en crisis en los años 1980 (Kurz, 2016 [1991]) y que ya no puede ser reproducido.

¹⁸ Kurz abunda sobre este tema: “Si la crisis del sistema revela que, en último análisis, la política es apenas una esfera derivada que no tiene ningún poder independiente de intervención. Las leyes y medidas que no están en conformidad con el estado de desarrollo del proceso sin sujeto del mercado son inocuas y se quedan en el papel” (Kurz, 2020 [1993]: 83). Y continúa en una nota: “Naturalmente, este límite de la política es particularmente evidente en el caso de los propios radicales de derecha, cuyos programas económicos y sociales no existen o simplemente son impracticables y, por regla general, son más nebulosos todavía que los de los partidos oficiales” (Kurz, 1993: 83, nota 37).

familias (en crisis) en nombre de la propiedad privada y la “seguridad” y la desesperada lucha distributiva de los intereses particulares de mafias, facciones y milicias (paramilitares) aceleraron también la reproducción del capital en crisis hacia sus límites internos y externos, con las formas de barbarie que presentamos en esta parte del texto en la totalidad concreta de las particularidades del capital real ficticio de las cámaras frigoríficas de los mataderos espacializados por todo Brasil, la crisis de oxígeno de la pandemia en Manaus y la propagación del Covid, como un sí de un reguero de pólvora se tratase, en los inmensos centros urbanos, entre los superfluos que se encuentran entre el desempleo y la búsqueda de las últimas formas de trabajo sobreexplotado y precario en las condiciones existentes.

Es preciso señalar que, en 2021, *la inflación global generalizada* había golpeado a Brasil de lleno, puesto que la creación de capital ficticio - intentando salvar a los capitales sin siquiera conseguir simular su acumulación - también había sido replicada en Brasil, como parte del proceso de creación de capital ficticio a nivel mundial, sirviendo como el rasgo característico más reciente del fenómeno de ruptura de la mayoría de la población con el actual presidente, al haber radicalizado todavía más si cabe la crisis social, agravando el hambre y la miseria¹⁹, tal y como ya hemos expuesto. Aunque Bolsonaro intente permanecer en el ejecutivo federal con el apoyo de las fuerzas armadas, la policía militar, las mafias y grupos paramilitares a través de un golpe de Estado o algo por el estilo (una continua amenaza explícita en sus discursos y entrevistas), lo que tendríamos como resultado sería que “el aparato de violencia adquiriese (...) vida propia en un estadio avanzado de la crisis, pero ya no propiamente como un factor oscuro de orden y poder para la sociedad como un todo, sino como un momento parcial de desintegración de la cohesión social” (Kurz, 2020 [1993]: 87). A diferencia del fascismo histórico de los procesos de modernización rezagada de mediados del siglo XX (incluido el nacional-socialismo alemán, ver Kurz, 2020 [1993]), que constituyeron momento de imposición de la democracia de mercado, el nuevo radicalismo de derecha se encuentra atascado históricamente en el contexto de la crisis fundamental del capital. Esta, incluye a la crisis del Estado y del sujeto, haciendo que el primero no sea ya capaz de llevar a término proyectos de modernización a escala nacional (sin suponer por ello la paralización del aumento de la composición orgánica del capital y su desustancia-

¹⁹ Finalmente, cabe resaltar que, entre 2021 y 2022, los supermercados de todo el país comenzaron a vender ciertos artículos de desecho para que los más pobres los comprasen; comenzaron a venderse patas de pollo, huesos de ganado y suero de leche, por ejemplo.

lización), sino que actúa como una intentona de administrar la crisis para la masa de superfluos producidos por la crisis del trabajo, intentando mantener la forma social de la escisión del valor a toda costa y, al reproducirla en crisis, acelerando en una lógica sacrificial su trágica descomposición en la barbarie irracional e inconsciente. Todavía nos encontramos bajo la dominación del continuo despliegue de la contradicción en proceso que debe ser suplantada, siempre con la mediación de su crítica categorial.

7 INFLACIÓN DE LOS FUTUROS DE LAS COMMODITIES Y SU TRANSMISIÓN COMO DETERMINACIÓN DE LA INFLACIÓN GLOBAL DE LA PANDEMIA DE COVID-19: EL ESTALLIDO DE LA ACTUAL BURBUJA FINANCIERA MUNDIAL

La escalada históricamente inédita en los precios de los llamados “activos financieros” entre 2020 y 2021 puede ser leída por los más diversos apologetas del capitalismo como una señal de que la apertura de la economía, después de un supuesto enfriamiento de la pandemia, supondría un nuevo “ciclo” de desarrollo económico mundial. En 2020, la economía mundial presentó un crecimiento negativo del 3,6%, con EE. UU. con un 3,4%; la UE con un 6,3%, Brasil un 4,1% y China con un crecimiento ínfimo (UOL, 2022). Al mismo tiempo, los mercados de capitales globales llegaban a picos jamás alcanzados. Solo para que tengamos una referencia, un reportaje de *The Intercept*, de abril de 2020, indicaba que el S&P 500 de las bolsas estadounidenses había subido un 12% en una semana – un récord en subidas para los últimos 46 años – alcanzando su pico histórico, de manera paralela a un aumento de la mortalidad por Covid-19 de 161%, durante el mismo intervalo de tiempo. Ya hemos mencionado los recientes récords de precios del mercado inmobiliario en ciertas economías nacionales y de precios de las commodities en los mercados internacionales entre 2021 y 2022.

Sin embargo, tras la parcial recuperación de la economía entre 2021 y 2022, el proceso inflacionista global vino a frustrar los pronósticos de los más optimistas, incluso antes del supuesto relanzamiento de la economía. Este proceso llegó a llevar a la quiebra incluso a modas recientes del pensamiento económico apologético del capitalismo tales como la Modern Money Theory (MMT), promotora de la creación *ex nihilo* de capital ficticio para engendrar crecimiento económico como una forma de estabilización del capitalismo mundial, creyendo ser inmune a las

consecuencias de un proceso inflacionista global. Sin embargo, no fue esto lo que ocurrió. Como ya hemos visto, en el intento de controlar la inflación global, la reciente subida de las tasas de interés en las principales economías mundiales *aparece* como la responsable por “entorpecer” una presuntamente posible recuperación económica sustentada a base de capital ficticio. En realidad, la subida de las tasas de interés no es el simple resultado de una política económica “equivocada”, que llevará de nuevo a la economía mundial a la recesión, según quienes pretenden ser sujetos positivos de un proceso incontrolable (Kurz, 2010). Como bien ha subrayado Konicz (2022) en un texto reciente, los Estados tendrían que “subir y bajar las tasas de interés al mismo tiempo”, demostrando la inviabilidad de controlar estos procesos económicos, resultantes de los desdoblamientos contemporáneos más recientes de la contradicción en procesos de la propia forma social capitalista.

En última instancia, lo que viene es un nuevo estallido de una burbuja financiera mundial, interrelacionado con el capital ficticio real, con impacto en la producción mundial de mercancías. La reciente inflación de los títulos de propiedad y de deuda se convirtió en inflación global en un corto espacio de tiempo y en su relación con el estallido de la burbuja financiera mundial de 2008, de una forma todavía más rápida y acentuada (cf. Kurz, 2014, cap. 17), con consecuencias sociales todavía más catastróficas, dada la cada vez mayor necesidad de ficcionalización de la producción de mercancías.

No se trata acá, a su vez, de cualquier tipo de proposición sobre un intento de contener el estallido de la más reciente burbuja financiera mundial - que había sido alimentada por el capital ficticio en la segunda década del siglo XXI y tremendamente agravado por la pandemia, siendo esta su despliegue a raíz de esta retroalimentación previa.

Por ejemplo, la propuesta de Roberts (2022b) para contener la inflación busca afianzar y profundizar el desarrollo de las fuerzas productivas, incrementar la productividad del capital y reproducir de forma exacta las condiciones históricas determinadas que, para nosotros, ha producido la propia pandemia y provocado la inflación de la nueva burbuja mundial, creadora del proceso inflacionista que se pretende controlar.

Del mismo modo, Smith *et al.* (2021), con su formulación sobre la crisis periódica del capital provocada por una caída de la tasa de ganancia a partir del aumento de la composición orgánica del capital (con el incremento apenas relativo del capital constante en relación al variable), conduciendo para él a crisis de acumu-

lación y la necesidad del capital de “financiarizarse” con creación de capital ficticio para perpetuar la valorización del valor – a través del aumento de la explotación del trabajo y el adelantamiento de la explotación de trabajo futuro –, llevando a la paralización de la inversión capitalista y la inflación, no hace más que reproducir en la teoría las bases sociales de la determinación de la inflación actual que se pretende suplantar.

Para estos autores, es la propiedad privada de los medios de producción y la apropiación del trabajo ajeno como fundamento de la competencia intercapitalista y la dominación de una parte de la sociedad sobre otra, que para permanecer en el poder necesita valorizar o valor, lo que lleva a la caída de la tasa de ganancia. Con la estatización de los medios de producción y el control de la política económica por parte de los trabajadores, las crisis de acumulación y la paralización de la producción de mercancías se extinguirían y el fenómeno inflacionista sería controlado.

Motivados por la aceptación acrítica de la ontología del trabajo, el paradigma productivista y modernizador no se pone en cuestión, siendo precisamente aquel anclado en el fetichismo de la mercancía y del sujeto, no tematizados por Smith *et al.*; todo esto sin mencionar el polo disociado del valor, que de ninguna manera entra en consideración en lo desarrollado por los autores aquí presentados y criticados.

Para nosotros, el fenómeno inflacionista actual está determinado por los desdoblamientos recientes de la dominación social de la contradicción fundamental de la forma social de la escisión del valor y su inmanente dualidad entre mercancía y trabajo, que empuja a los seres humanos mediados por ella a ejecutar procesos de aumento de la productividad del capital desarrollando las fuerzas productivas. Siendo que estos, en el momento presente de desustancialización del valor, son simulados en estado crítico por la creación de capital ficticio, produciendo también la pandemia de la crisis y la más reciente burbuja financiera mundial, conduciendo a un embrutecimiento salvaje del patriarcado, del racismo y de la miseria en el mundo, más allá de servir de fermento para el ascenso del nuevo radicalismo de derecha al gobierno de los Estados-Nación en ruinas, como ya hemos visto para el caso brasileño. Estos últimos han sido negacionistas de la pandemia y han fomentado su expansión, haciendo resonar al estado de *amok* del vacío del fetiche del sujeto – y su frialdad para con su propio yo (Kurz, 2003) – en el capitalismo (Wissen, 2017), en su momento de ficcionalización del fetiche de la mercancía y del valor de uso; positivando el vacío de la satisfacción de deseos humanos a través de las cosas,

constituyendo también la mediación para la simulación contemporánea de la valorización del valor (Pitta, 2022). Por su parte, la *escalada de la guerra de orden mundial en Ucrania* es otra manifestación del despliegue catastrófico de la crisis fundamental del capital en su rumbo hacia su autodisolución inconsciente y descontrolada, produciendo *barbarización* y *aniquilación* (cf. Böttcher, 2022b), exigiéndonos con ello una crítica categorial de la forma social de la escisión del valor con el fin de suplantarla y transformar la forma de relación social entre los seres humanos.

A la *desustancialización del capital de la crisis del trabajo* que solo ha conseguido agravar el desacoplamiento entre valor y dinero (Kurz, 2019 [1995]) y la inflación secular del capital²⁰ se le superponen, en su superficie económica, procesos de inflación y deflación de los precios de los activos que se median con la propia expansión de la inflación y la deflación en los precios de las mercancías al nivel del capital global, en tanto que capital ficticio real. La generalización de la expansión de la inflación antecede al estallido de las burbujas financieras, cuya deflación en los precios no conduce a un reacoplamiento entre valor y dinero, sino que, como ya hemos visto, solo puede conducir a nuevas intentonas infructuosas de estabilización, con un agravamiento de la desustancialización y la acentuación de la contradicción entre materia y forma y la destrucción de la naturaleza (base de la propia vida en el planeta).

¿Cómo se extendieron los precios de las burbujas de títulos de propiedad, deuda y precios ficticios de derivados de commodities para la producción, el intercambio y el consumo de mercancías? ¿Y cómo lo han hecho tan rápido con la propagación que se produjo entre el comienzo de la pandemia y los primeros meses posteriores a la flexibilización cuantitativa sin precedentes para la creación de capital ficticio por parte de los gobiernos nacionales en su intento de manejar la crisis y contener el colapso de la simulación de acumulación de capital en medio del clima pandémico (una simulación que ya fue prorrateada en los años inmediatamente anteriores), produciendo la actual inflación global de los precios de mercancías?

Ernst Lohoff, vinculado al Grupo Krisis de crítica del valor, intenta aprehender en un texto reciente (2022) como la “inflación de los activos financieros” [*asset price*

²⁰ Para una presentación de la formulación marxiana de la inflación y la inflación secular de Kurz, véase Nuno Machado (2020). Tenemos como base lo que allí se presenta, a partir de lo que desplegamos, partiendo del momento de crisis fundamental del capital, los procesos de inflación de los títulos de propiedad y deuda, su transmisión a la producción, intercambio y consumo de mercancías y su transmisión a los procesos de precios y la propagación de la inflación al capital a nivel global como un momento previo al estallido de las burbujas financieras y su consecuente deflación de precios (a veces parcialmente contenida por los momentos críticos de gestión de la crisis).

inflation] se propaga hacia la que él llama “economía real”, abordando de modo indirecto el fenómeno inflacionista actual. Lohoff, que está más preocupado por criticar las formulaciones anteriores de Robert Kurz y la crítica del valor en los años 90 sobre esta expansión (erradamente, según nuestra interpretación), fundamenta su explicación de la inflación contemporánea en la “desmercantilización” de la “mercancía dineraria” [*Geldware*] y de la necesidad de creación de dinero ficticio por parte del mercado de capitales en sus relaciones con el Estado en una suma suficiente como para garantizar una estabilización del sistema monetario. Como, en este texto, el autor parece más preocupado por desarrollar una economía política contemporánea del capital ficticio, designada por él como una “teoría monetaria de la crítica del valor” (Lohoff, 2022), que en hacer una crítica radical de la forma social capitalista (que debe plantearse también una crítica a la propia teoría entendida de modo positivo, como vemos en Kurz, 2007). La crisis del trabajo brilla por su ausencia y también lo hacen la desustancialización del capital y economía de las burbujas financieras que, para nosotros, ha llevado a jugar un papel determinante al capital ficticio para simular la acumulación del capital y agravar su crisis fundamental, aunque el mismo en tanto que forma social siga vigente, ahora en procesos de descomposición.

Lohoff plantea una visión totalmente opuesta a esta. El capital ficticio aparece como una forma de “acumulación de capital” que posterga la crisis de la misma. Al concebir el capital ficticio como “adelantamiento de trabajo futuro” (de manera similar a Smith *et al.*, que llega a considerar también este fenómeno como una forma de valorización del valor), Lohoff cae preso del fetiche del capital, que ahora es movilizado por capital ficticio en la perpetuación de la propia forma social.

Se abandona de este modo la teoría de la crisis fundamental, para la cual cada nueva ronda de creación de capital ficticio no hace más que agravar la crisis, permitiendo además insertar de modo inmanente la propia producción de la pandemia en cuestión. En lo relativo a lo que Lohoff llama “economía real” (sin establecer una distinción entre trabajo productivo e improductivo de valor, con la ficcionalización del mismo), el autor parece confundir también el nivel del capital individual con el nivel global de la valorización (o no) del valor (sobre el individualismo metodológico de Lohoff, cf. Czorny, 2014), afirmando que el capital ficticio permite que las empresas capitalistas puedan seguir acumulando:

“En las respectivas industrias futuras, la dinámica de creación de capital ficticio sustenta la acumulación y reemplaza la rentabilidad perdida; en sectores que

realizan producción de valor inducido, la dinámica de creación de capital ficticio restituye, por el momento, la rentabilidad perdida” (Lohoff, 2022).

Su explicación de la expansión de la inflación se reduce a la incapacidad del mercado de mantener el ritmo de creación de capital ficticio a un nivel suficiente para sustentar la “acumulación de capital” de la “economía real”, conduciendo a los bancos centrales a prestar directamente a la sociedad sin pasar por el mercado financiero, en el caso de que esto ocurra. El escenario dibujado es el de la posibilidad incluso deseabilidad de una creación indefinida de dinero por parte del mercado de capitales, perdiendo el fundamento explicativo de la creación y el estallido de las burbujas financieras cada vez más aceleradas y agravadas a raíz del desacoplamiento entre valor y dinero (Kurz, 2019 [1995]).

“La transición hacia un período de alta inflación solo es inminente cuando los bancos comerciales fracasan como socios en la generación de capital ficticio. Esto obligaría a los bancos centrales a abandonar total o parcialmente el ciclo de la dualidad monetaria y pasar a la emisión directa de dinero del banco central a los agentes económicos que operan fuera del sector bancario” (Lohoff, 2022).

Lohoff parece incluso erigirse como alguien que pretende proponer soluciones para el fenómeno inflacionista actual, sugiriendo que el mercado de capitales debe seguir creando capital ficticio suficiente para “estabilizar la economía capitalista”, como si esto fuese posible. En su intento de crítica de la MMT escribe: “Desde el punto de vista de lo aquí planteado, se puede observar que lo supuestamente superfluo es esencial para mantener el carácter de mercancía del dinero y, por lo tanto, la estabilidad monetaria”.

En última instancia, con la explicación presentada para la expansión inflacionista en su relación con la creación de capital ficticio, Lohoff se aproxima peligrosamente a una teoría cuantitativa de la moneda, distanciándose incluso de las concepciones de la inflación de Marx en *El capital* ¿La impresión de dinero y su inyección directa en la economía por parte de los Bancos Centrales provocaría un aumento de la demanda, impulsando los precios de las mercancías en general? Cabe resaltar que la explicación por exceso de demanda coincide con las posiciones de las *mainstream economics* y el keynesianismo para explicar el fenómeno inflacionista reciente, que ya hemos criticado en este mismo texto (cf. también Roubini, 2022).

Para más inri, al criticar el modo en que la crítica del valor de los años 90 apprehende la traslación de la inflación de los “precios de los activos financieros” a

la “economía real”, Lohoff hace una caricatura de sí mismo y buscar opacar como la formulación de Kurz sobre la “inflación de los títulos de deuda y propiedad” (2005 y 2014) en los mercados de capitales tuvo un desarrollo posterior en el grupo *exit!*. Precisamente son estos desarrollos los que nos permiten *mediar* la inflación de los títulos de propiedad y deuda con el traslado de la inflación a la producción de mercancías, como hemos planteado en Pitta (2022) y en el presente texto, a través del concepto de *capital ficticio real* (KURZ, 2005). Ni Kurz ni la crítica de la escisión del valor han descrito jamás la creación de capital ficticio en los mercados de capitales como un ciclo de agua “almacenada” que posteriormente sería “derramada” en la designada por Lohoff como “economía real” (Lohoff, 2022). De hecho, quizás la crítica se ajuste más a cómo el propio Lohoff presenta su posición²¹.

En Kurz, de manera opuesta, el capital ficticio no supone ningún tipo de acumulación sustancial partiendo de la anticipación de la explotación garantizada de trabajo productivo futuro, sino no más bien una *hipoteca*, que solamente puede durante un corto periodo de tiempo *simular de manera ficticia* una reproducción ampliada capitalista. Esto ocurre porque la producción de valor futuro (actualmente en declive en números absolutos, c.f Kurz, 2014) no tendrá lugar de un modo suficiente para valorizar el capital ficticio previamente creado a raíz del agravamiento de la desustancialización y el desacoplamiento entre valor y dinero de la crisis fundamental del capital.

Kurz (2005) está con Marx (1985, Sección V) en lo relativo al capital ficticio. Siendo el capital ficticio una capitalización a precio presente de un flujo de rendimientos futuros, este flujo siempre está envuelto en una proyección, que termina definiendo las fluctuaciones del precio de capitalización, pudiendo incluso desacoplarse de los mismos flujos²². Cuando el flujo de rendimiento sube o cae, el precio

²¹ Es importante señalar que no es coincidencia que Lohoff utilice metáforas fisiocráticas como la del “almacenamiento de agua” para abordar el capital ficticio y su papel en los mercados de capitales, presentando una vinculación lineal entre el crecimiento del almacenamiento de capital ficticio y la “acumulación de capital” en lo que él llama la “economía real”. Esto ya lo plantea en su libro *La gran desvalorización [Die große Entwertung, 2012]*, con formulaciones que se repiten en el texto más reciente que estamos criticando. De una manera completamente diferente, Kurz habla de un agujero negro que “engulle” todo cuando trata el desacoplamiento entre el valor y el dinero y el estallido necesario de las burbujas financieras con una profundización cada vez mayor del propio desacoplamiento (Kurz, 2014: 304 [2012: 339]). Sobre esto, ver Czorny (2014).

²² “Los títulos de propiedad sobre obras públicas, ferrocarriles, minas, etc., son por cierto, como también acabamos de ver, efectivamente títulos sobre capital real. Sin embargo, no otorgan el poder de disponer de tal capital. Ese capital no puede ser retirado. Solo otorgan títulos jurídicos sobre una parte del plusvalor que el mismo ha de obtener. Pero estos títulos se convierten asimismo en réplicas de papel del capital real, como si el conocimiento de carga adquiriese un valor además de la

capitalizado tiende a subir o caer. Sin embargo, la subida o bajada del precio de los títulos de propiedad o de deuda por un periodo de tiempo puede conducir a una realimentación del proceso alcista o bajista por parte de aquellos inversores que buscan rendimientos ficticios estrictamente en el diferencial de precios en sí mismos negociados, pudiendo provocar una expansión hacia la economía como un todo, produciendo incluso una *capacidad de demanda improductiva* (Kurz, 2016 [1991]). De este modo, la subida de los precios capitalizados puede definir la transmisión mediada de los mismos hacia la producción, intercambio y consumo de mercancías, constituyendo una inflación que puede generalizarse, no siendo necesariamente la causa de la misma un supuesto exceso de demanda o un “derramamiento” *directo* de dinero de los mercados financieros hacia la producción de mercancías, como sugiere Lohoff.

Necesitamos, por tanto, un *realismo dialéctico* (Scholz, 2009) que nos permita aprehender la objetividad fantasmagórica de la sociedad capitalista en tanto que *totalidad (quebrada) concreta* (Scholz, 2009) en proceso histórico. En otro texto (Pitta, 2022) expusimos la burbuja de las commodities del principios de este siglo, destacando que habían sido las inversiones en precios futuros de los derivados de las commodities (empleadas con el objetivo de protegerse del estallido de la burbuja de la NASDAQ de 2001) las que llevaron a la capitalización inflacionista de estos precios, con un alza que fue retroalimentada por inversiones que buscaban retornos en la apuesta por un alto diferencial de precios para este tipo de títulos de propiedad, que luego se transmitieron a los precios actuales de las commodities, sin tener una relación *directa* con lo ocurrido con la demanda de estas (cf. Gibbon, 2013²³). Esta situación se produce precisamente a causa de la contradicción entre

propia carga y simultáneamente con ella. Se convierten en representantes nominales de capitales inexistentes. Pues el capital real coexiste con ellos y no cambia de manos en absoluto por el hecho de que lo hagan dichas réplicas. Se convierten en formas del capital que devenga interés porque no solo aseguran ciertos rendimientos, sino también porque mediante la venta puede obtenerse su reembolso como valores de capital [capital ficticio]. [...] Pero en cuanto réplicas, negociables ellas mismas como mercancías, y que por ello circulan como valores de capital en sí mismos, son ilusorias, y el monto de su valor puede disminuir y aumentar en forma totalmente independiente del movimiento del valor del capital real sobre el cual constituyen títulos.” (Marx, 2017b: 552, corchetes nuestros).

²³“En la literatura publicada, los comentaristas han empleado la frase ‘la financiarización de los derivados de commodities’ para referirse de diversas maneras a uno o más de los siguientes procesos:

- Crecimiento de la participación en el mercado de futuros de los participantes del mercado que son esencialmente empresas financieras, incluidos los fondos de cobertura, los fondos mutuos y los fondos de pensiones. Los activos de commodities “gestionados” aumentaron su valor desde menos

materia y forma, que conduce a una suma cada vez más ínfima del valor representado de modo fantasmagórico por la corporeidad de las mercancías (pero nunca contenido en las mismas), haciendo que los precios de las mismas pasen a ser determinados en los mercados de derivados financieros de futuros, en tanto que asignación de precios ficcionalizados.

Durante la pandemia de Covid-19 ha ocurrido algo similar con los precios de las commodities. En consonancia con las bajas tasas de interés y la promesa de reapertura de la economía, diversos inversores empiezan a *apostar* por una fijación de precios ascendiente de los futuros de las commodities en los mercados de derivados, retroalimentados por nuevas inversiones alcistas en los mismos, con el objetivo de obtener rendimientos ficticios con los diferenciales de precios. De esta manera, esta fijación alcanzó a los precios presentes de las propias commodities negociadas en mercados financieros, infladas de manera ficticia, sin tener una vinculación *directa* con un *exceso* de demanda de las mismas. Los precios de las commodities (incluyendo aquí a la energía, minerales y alimentos) en cuotas históricas ya antes de la Guerra de Ucrania, se trasladan a los costos de producción de las empresas capitalistas, pasando a definir los precios de las mercancías en general, expandiéndose en forma de inflación global, con más fuerza a partir de mediados de 2022.

Si las ganancias simuladas de las empresas capitalistas en tanto que capital ficticio real ya estaban en caída desde 2019, agravados por la pandemia, la subida exponencial en los costos de producción obligó al capital a trasladar este aumento a los precios finales de las mercancías (Tooze, 2022). Sin embargo, este escenario no detuvo la corrosión de sus tasas de ganancia ficticias y “bloqueó” la simulación de la acumulación del capital, después de la implementación de políticas económicas de diversos Estados-Nación a revertir la flexibilización cuantitativa y subir las tasas de interés, en el *intento* infructuoso de contener la más reciente burbuja financiera mundial, que de manera muy rápida y agravada se vio inflada, extendiéndose de manera inevitable hasta que termine por estallar.

Traducción del portugués por Alfonso Figueiredo Francisco

de 10 000 millones de USD a finales de la década de 1990 hasta alrededor de 450 000 millones de USD en abril de 2011. [...]

- Niveles sin precedentes de crecimiento del volumen del mercado de futuros no relacionados con los cambios en el tamaño de los mercados físicos - en todo el mundo, el comercio de derivados de commodities basados en la bolsa aumentó más del 300 por ciento entre 2001 y 2007, mientras que el comercio OTC aumentó en un 1400 por ciento.

En cada caso, se afirma que la financiarización surgió alrededor de 2001-3 y se aceleró significativamente a partir de 2004-5” (Gibbon, 2013: 8-9).

REFERENCIAS

- ABOUCHEIDID, Saulo; RAIMUNDO, Licio; e BELLUZZO, Luiz Gonzaga (16/6/2021): “Euforia de poucos”, *Revista Carta Capital*.
- ADORNO, Theodor W. (2005): *Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad*, Obras completas, 6, Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2006): *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Obras completas, 4, Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2009): “Sobre sujeto y objeto”, en: *Crítica de la cultura y sociedad II*, Obras completas, 10/2, Madrid: Akal.
- AGÊNCIA SENADO (2021): “Pesquisas apontam que 400 mil mortes poderiam ser evitadas; governistas questionam”, en: *Agência Senado*. Recuperado a partir de <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/06/24/pesquisas-apontam-que-400-mil-mortes-poderiam-ser-evitadas-governistas-questionam>.
- ALIAGA, Marcia Kamei *et al.* (2/12/2021): “Por que tantos acidentes de trabalho, adoecimentos e mortes em frigoríficos?”, en: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Recuperado a partir de <https://diplomatique.org.br/por-que-tantos-acidentes-de-trabalho-adoecimentos-e-mortes-em-frigorificos/>.
- ALFREDO, Anselmo (2010): “Crise imanente, abstração espacial. Fetiche do capital e sociabilidade crítica”, *Revista Terra Livre*, São Paulo, ano 26, v. 1, número 34, 37-62. Recuperado a partir de <https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/309>.
- ALFREDO, Anselmo (2020): “Capitalismo, sociedade civil e totalitarismo: século XXI, crise e a versão brasileira do totalitarismo mundial”, en: A.F.A. Carlos y R. C. A. CRUZ (orgs.): *Brasil, presente*, São Paulo: Editora da FFLCH/USP.
- ANDERSEN, K.G. *et al.* (2020): “The proximal origin of SARS-CoV-2”, *Nature Medicine*, 26, 450-452. Recuperado a partir de <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0820-9> > <https://www.nature.com/articles/s41591-020-0820-9>.
- AUMERCIER, Sandrine; HOMS, Clément; JAPPE, Anselm & ZACARIAS, Gabriel (2020): *De virus illustribus. Crise du coronavirus et épuisement structurel du capitalisme*, Paris: Crise & Critique.
- AUMERCIER, Sandrine (2020): *Le mur énergétique du capital*, Paris: Crise & Critique.
- AUMERCIER, Sandrine; BOHY-BUNEL, Benoît & HOMS, Clément (2022): “Règne de la valeur et destruction du monde”, *Reveu Jaggernaut*, n°4, Paris: Crise et Critique.
- ARANTES, Paulo Eduardo (1993): *O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga (2012): *O capital e suas metamorfoses*, Campinas: Editora UNESP.

- BARROS, Carlos Juliano (7/7/2022): “Dados do INSS apontam possível relação entre problemas na gravidez e trabalho em frigoríficos”, *Repórter Brasil*. Recuperado a partir de <https://reporterbrasil.org.br/2022/07/dados-do-inss-apontam-possivel-relacao-entre-problemas-na-gravidez-e-trabalho-em-frigorificos/07/07/2022>.
- BÖTTCHER, Herbert (2022a): “Ucrânia: Uma guerra pelo ordenamento mundial que se está a desintegrar”, *Exit Online*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher19.htm.
- BÖTTCHER, Herbert (2022b): “Escalada da Guerra de Ordenamento Mundial sobre a Ucrânia”, *Exit Online*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher23.htm.
- BÖTTCHER, Herbert (2021): “Observações sobre o coronavírus na perspectiva da crítica da dissociação-valor”, *Exit Online*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher16.htm.
- BÖTTCHER, Herbert y WISSEN, Leni (2021) “Entre a auto-referencialidade e a solidariedade? O coronavírus no vazio do capitalismo”, *Exit Online*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/leni_wissen1.htm.
- BOULWARE D. *et al.* (2020): “A Randomized Trial of Hydroxychloroquine as Postexposure Prophylaxis for Covid-19”, *The New England Journal of Medicine*; 383(6), 517-525. Recuperado a partir de <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejmoa2016638>.
- BRAUNSTEIN, Dirk (2023): *Adorno's critique of political economy*, trad. de Adam Baltner, Leiden: Brill.
- CANTARUTTI, D. (2022): “COVID 19 e trabalhadores essenciais: o caso dos frigoríficos”, en: RUIZ & CANTARUTTI [et al.] (orgs.) (2022): *As pandemias dos frigoríficos*, Porto Alegre: Editora Odisséia.
- MENDES, Á., DA SILVA GUERRA, L. D., & CARNUT, L. (2021): “Da pandemia ao pandemônio? Sistemas agroalimentares, coronavírus e Sistema Único de Saúde”, *Argumentum*, 13(2), 126-145. Recuperado a partir de <https://www.redalyc.org/journal/4755/475571195013/475571195013.pdf>.
- CARRILLO, Ian R. & IPSEN, Annabell (2021): “Worksites as Sacrifice Zones: Structural Precarity and Covid-19 in U.S. Meatpacking”, *Sociological Perspectives*, nº 1, 726-746. Recuperado a partir de <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/07311214211012025>.
- CATALANI, Felipe (23/7/2019): “A decisão fascista e o mito da regressão: o Brasil à luz do mundo e vice-versa”, *Blog da Boitempo*. Recuperado a partir de <https://blogdaboitempo.com.br/2019/07/23/a-decisao-fascista-e-o-mito-da-regressao-o-brasil-a-luz-do-mundo-e-vice-versa/>.
- CATALANI, Felipe (21/9/2021): “A barbárie e os bárbaros: notas sobre o processo social brasileiro na crise”, *A Terra É Redonda Blog Online*. Recuperado a partir de <https://aterraeredonda.com.br/a-barbarie-e-os-barbaros/>.

- CATALANI, Felipe (2019): *Filosofia moral no mundo de pós-guerra: Estudo sobre Adorno*, Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo. Recuperado a partir de https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11092019-153213/publico/2019_FelipeCatalani_VCorr.pdf.
- CZORNY, Bernd (2014): “Ernst Lohoff e o individualismo metodológico”, *Exit Online*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/bernd_czorny.htm.
- DEUTSCHE WELLE (2020) “Tönnies und die Werkverträge - Ausbeutung mitten in Deutschland”. *Deutsche Welle Online*. Recuperado a partir de <https://www.dw.com/de/t%C3%B6nnies-und-die-werkvertr%C3%A4ge-ausbeutung-mitten-in-deutschland/av-54839130>.
- DAVIS, Mike (2005): *Vogelgrippe. Zur gesellschaftlichen Produktion von Epidemien*, Berlin: Assoziation A.
- DYAL, J.W. et al. (2020): “Covid-19 among workers in meat and poultry processing facilities—19 states”, *MMWR Morb Mortal Wkly Rep*, 69, 557–61. Recuperado a partir de <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32379731/>.
- FERRANTE, Lucas et al. (2022): “Dynamics of COVID-19 in Amazonia: A history of government denialism and the risk of a third wave”, *Preventive Medicine Reports*, v. 26. Recuperado a partir de <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/35242505/>.
- FOLHA DE SÃO PAULO (20/9/1992): “UM XEQUE-MATE NO CAPITALISMO. O filósofo alemão Robert Kurz vê na crise do Leste sinais de um colapso do sistema econômico mundial [entrevista]”, *Folha de SP*. Recuperado a partir de http://almanaque.folha.uol.com.br/leituras_14ago00.htm.
- FOLHA DE SÃO PAULO (26/5/2022): “Insegurança alimentar dobra no Brasil em menos de 7 anos e afeta ainda mais as crianças”, *Folha de SP*. Recuperado a partir de <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2022/05/fome-no-brasil-supera-media-global-e-atinge-mais-as-criancas.shtml>.
- FOSTER, John Bellamy y MAGDOFF, Fred (2009): *The great financial crisis: causes and consequences*, Nueva York: Monthly Review Press.
- GHERMAN, M. & PASTERNAK, N. (8/10/2021): “Prevent Senior repete práticas nazistas e serve de alerta para o país”, *Folha de SP*. Recuperado a partir de <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/10/prevent-senior-repete-praticas-nazistas-e-serve-de-alerta-para-o-pais.shtml>.
- GIBBON, Peter (2013): “Commodity Derivatives: Financialization and Regulatory Reform”, *DIIS WORKING PAPER 2013*, v.12, Copenhagen: Danish Institute for International Studies.
- GUENTHER, Thomas et al. (2020): “Investigation of a superspreading event preceding the largest meat processing plant-related SARS-Coronavirus 2 outbreak in Germany”, *EMBO Mol Med*, 12(12). Recuperado a partir de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3654517.

- HERSTEIN Jocelyn J. *et al.* (2021): “Characteristics of SARS-CoV-2 Transmission among Meat Processing Workers in Nebraska, USA, and Effectiveness of Risk Mitigation Measures”, *Emerg Infect Dis*; 27(4): 1032-1038. Recuperado a partir de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8007314/#:~:text=During%20April%20%E2%80%93%20July%202021,19%20incidence%20in%20%3C10%20days.>
- INSTITUTO DE ESTUDOS PARA O DESENVOLVIMENTO INDUSTRIAL (8/6/2021): “A regressão industrial a curto e longo prazo”, *IEDI*. Recuperado a partir de https://iedi.org.br/cartas/carta_iedi_n_1085.html.
- INSTITUTO PÓLIS (julio, 2020) “Raça e Covid no Município de São Paulo”, *Instituto Pólis*, São Paulo. Recuperado a partir de <https://polis.org.br/estudos/raca-e-covid-no-msp/>.
- INSTITUTO PÓLIS (marzo, 2020): “Remoções forçadas: uma outra camada de risco à pandemia”, *Instituto Pólis*, São Paulo. Recuperado a partir <https://polis.org.br/estudos/remocoes-pandemia/>.
- KAFKA, Franz (2010): “In der Strafkolonie”, en: *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen: und andere ausgewählte Prosa*, Frankfurt am Main: Fischer Klassik PLUS.
- KONICZ, Tomasz (mayo, 2015): “Estará a China na iminência de um colapso? O crescimento da economia chinesa financiado pelo endividamento não aguenta mais”, *Konkret*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/tomasz_konicz4.htm.
- KONICZ, Tomasz (11/2/2022): “Inspeção ao campo de minas monetário: obrigações da dívida pública dos EUA: a porosa espinha dorsal do sistema financeiro mundial”, *Tomasz Konicz Nachrichten und Analysen: Wertkritik, Krise, Antifa*. Recuperado a partir de <https://www.konicz.info/2022/02/11/nspeccao-ao-campo-de-minas-monetario/>.
- KURZ, Robert (1994): “O fim da política: Teses sobre a crise do sistema de regulação da forma da mercadoria”, *Revista Krisis*, nº 14. Recuperado a partir de <http://www.obeco-online.org/rkurz105.htm>.
- KURZ, Robert (2/11/1997): “A epidemia asiática”, *Folha de SP*. Recuperado a partir de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/11/02/dinheiro/14.html>.
- KURZ, Robert (17/6/2001): “A natureza em ruínas”, *Folha de SP*. Recuperado a partir de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1706200109.htm>.
- KURZ, Robert (2003): *A guerra de ordenamento mundial: O Fim da Soberania e as Metamorfoses do Imperialismo na Era da Globalização*, trad. de Boaventura Antunes y Lumir Nahodil. Recuperado a partir de <http://www.obeco-online.org/rkurz133.htm>.
- KURZ, Robert (2004): “A substância do capital: O trabalho abstracto como metafísica real social e o limite interno absoluto da valorização” [*Die Substanz des Kapitals: abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute Schranke der Verwertung*], *Revista exit! - Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº 1, Horlemann,

- trad. de Lumir Nahodil y Boaventura Antunes. Recuperado a partir de <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz203.htm>.
- KURZ, Robert (2005): *Das Weltkapital: Globalisierung und innere Schranke des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlin, Edition TIAMAT.
- KURZ, Robert (09/2/2007): “A queima do futuro”, *Neues Deutschland*, trad. de Boaventura Antunes. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz251.htm>.
- KURZ, Robert (2007): “Cinzenta é a árvore dourada da vida e verde é a teoria: o problema da práxis como *evergreen* de uma crítica truncada do capitalismo e a história das esquerdas”. *Revista exit! - Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº 4, Horlemann, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de <http://www.obeco-online.org/rkurz288.htm>.
- KURZ, Robert (2008): “Poder mundial e dinheiro mundial: a função económica da máquina militar dos Estados Unidos no capitalismo global e os motivos ocultos da nova crise financeira”. *Revista Widersprüch*, nº 53, Zurich, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de <http://www.obeco-online.org/rkurz283.htm>.
- KURZ, Robert (2010a): *Razão Sangrenta. Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*, trad. de Lumir Nahodil, São Paulo: Editora Hedra.
- KURZ, Robert (2010b): “Não há Leviatã que vos salve: Teses para uma teoria crítica do Estado”. Em: *Revista exit! - Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº 7, Horlemann, trad. de Boaventura Antunes e Lumir Nahodil. Recuperado a partir de <http://www.obeco-online.org/rkurz390.htm>.
- KURZ, Robert (2011): “A inflação da fome”, *Neues Deutschland*. Recuperado a partir de <http://www.obeco-online.org/rkurz387.htm>.
- KURZ, Robert (2014): *Dinheiro sem valor*, trad. de Lumir Nahodil, Lisboa: Editora Antígona.
- KURZ, Robert (2016): *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*, trad. de Ignacio Rial-Schies, Buenos Aires: Editorial Marat.
- KURZ, Robert (2019): “A ascensão do dinheiro aos céus: os limites estruturais da valorização do capital, o capitalismo de cassino e a crise financeira global”, *Geografares. Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES*, 28, 55-115. Recuperado a partir de <https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/24388>.
- KURZ, Robert (2020): *A democracia devora seus filhos: comentários sobre o novo radicalismo de direita*, Editora Consequência: Rio de Janeiro, 2020.
- KURZ, Robert (2020): *Fetichismo sexual: notas sobre a lógica de feminilidade e masculinidade*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de <http://www.obeco-online.org/rkurz445.htm>.
- LI, Minq (2016): *China and the Twenty First Century Crisis*, Londres: Pluto Press.

- LIMA, L. (2021a): “Caos na Pandemia: Sem oxigênio, pacientes morrem asfixiados em Manaus”, *Amazônia Real*. Recuperado a partir de <https://amazoniareal.com.br/caos-na-pandemia-sem-oxigenio-pacientes-morrem-asfixiados-em-manaus/>.
- LIMA, L. (2021b): “Manaus virou laboratório para ‘tratamento precoce’”, *Amazônia Real*, 2021b. Recuperado a partir de <https://amazoniareal.com.br/manaus-laboratorio-tratamento-precoce/>.
- LOHOFF, Ernst y TRENKLE, Norbert (2012): *Die große Entwertung. Vom finanzkapitalistischen Krisenaufschub zur globalen Notstandsverwaltung*, Münster: Unrast Verlag.
- LOHOFF, Ernst (22/3/2022): “O futuro da inflação: Reflexões sobre as Implicações na Teoria da Inflação do Teorema da Modificação da Mercadoria Monetária”, *Krisis Online*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de <https://www.krisis.org/2022/die-zukunft-der-inflation/>.
- LUSSENHOP, J. (22/4/2020): “A remota processadora de carne nos EUA que se tornou maior foco de Covid-19 no país”, *BBC Brasil*. Recuperado a partir de <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52352657>
- MACHADO, Nuno (2020): “O estranho caso dos preços que querem desvincular-se do valor: contributo para uma Teoria Marxista da inflação”, *Revista Economia Ensaios*, 35(1), Uberlândia/MG.
- MAISO, Jordi (2021): “El centro ausente. La crítica de la economía política en Theodor W. Adorno”, J. L. Villacañas, R. Navarrete, C. Basili (eds.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona: Herder, 111-139.
- MANSO, Bruno Paes (2020): *A república das milícias. Dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*, Rio de Janeiro: Editora Todavia.
- MARX, Karl (2017a): *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Libro I, Madrid, Siglo XXI.
- MARX, Karl (2017b): *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Libro III, Madrid, Siglo XXI.
- MCCMAHON, Dinny (2018): *China's great wall of debt: shadow banks, ghost cities, massive loans and the end of chinese miracle*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- MEYER, Thomas (18/2/2020): “As ‘catástrofes naturais sociais’ e o novo movimento de defesa do clima”, *Telepolis*, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/thomas_meyer20.htm.
- MONTEL, A. (20/7/2021): “Governo Bolsonaro entope aldeias indígenas com cloroquina”, *Brasil de Fato*. Recuperado a partir de <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/20/governo-bolsonaro-entope-aldeias-indigenas-com-cloroquina>.
- NEBLINA (marzo, 2022): “Masterclass de fim de mundo”, *Blog Neblina*. Recuperado a partir de <https://neblina.xyz/masterclass>.
- NISIDA, V. & CAVALCANTE, L. (2020): “Racismo e impactos da COVID-19 na população da cidade de São Paulo”, *Revista Brasileira de Direito Urbanístico*. Recuperado a partir de <https://151.10.55663/rbdu.v6i10.80>.

- NOBRE, Marcos (2022): *Os limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro*, São Paulo: Editora Todavia.
- NUNES, Rodrigo (marzo, 2021): “O presente de uma ilusão: estamos em negação sobre o negacionismo?”, *Revista Piauí*, edição 174. Recuperado a partir de https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-presente-de-uma-ilusao/#_ftnref5.
- ORTLIEB, Claus Peter (1998): “Objectividade Inconsciente. Aspectos da Crítica das Ciências Matemáticas da Natureza”, *Krisis*, 21/22, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/cpo_pt.htm.
- ORTLIEB, Claus Peter (2009): “Uma contradição entre matéria e forma: sobre a importância da produção de mais-valia relativa para a dinâmica de crise final”, *Revista exit! - Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº 6, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a a partir de <http://o-beco-pt.blogspot.com/2010/06/claus-peter-ortlieb-uma-contradicao.html>.
- PAIXÃO, E. (2021) “Vacina em troca de ouro”, *Instituto Sócioambiental*. Recuperado a a partir de https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/4885/1/CP11_07621%20Vacina%20em%20troca%20de%20ouro.pdf.
- PEKAR, J. et al. (2022): “SARS-CoV-2 emergence very likely resulted from at least two zoonotic events”, *Zenodo Online*. Recuperado a partir de <https://doi.org/10.5281/zenodo.6291628>.
- PODER 360 (2021): “Wizard disse ter recebido missão para forrar Brasil com cloroquina em 2020”, *Poder 360 Online*. Recuperado a partir de <https://www.poder360.com.br/brasil/em-2020-wizard-diz-ter-recebido-missao-que-iria-forrar-brasil-com-cloroquina/>.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA DO BRASIL (20/4/2020): “Decreto N° 10.282”, *Secretaria-Geral / Subchefia para Assuntos Jurídicos*, Brasília.
- PITTA, Fábio (2022): *Crecimiento y crisis de la economía brasileña en el siglo XXI. Crisis de la sociedad del trabajo: burbuja de las commodities, capital ficticio y crítica de la escisión del valor*, trad. de Alfonso Figueiredo Francisco, Madrid, DADO ediciones.
- REDE BRASIL ATUAL (junio, 2021): “Video mostra reunião do ‘gabinete paralelo’ contra vacinas e a favor de cloroquina”, *Rede Brasil Atual Online*. Recuperado a partir de <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2021/06/video-mostra-reuniao-do-gabinete-paralelo-contra-vacinas-e-a-favor-de-cloroquina/>.
- RIBEIRO, M. (18/4/2020): “Aos 32 anos, indígena Uru-eu-wau-wau é assassinado em Rondônia”, *De Olho Nos Ruralistas*. Recuperado a partir de: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/04/18/aos-32-anos-indigena-uru-eu-wau-wau-e-assassinado-em-rondonia/>.
- ROBERTS, Michael (2016): *The long depression*, Chicago: Haymarket.
- ROBERTS, Michael (2020): “Profitability, investment and the pandemic”, *The next recession*. Recuperado a partir de

- <https://thenextrecession.wordpress.com/2020/05/17/profitability-investment-and-the-pandemic/>.
- ROBERTS, Michael (2022a): “Inflation: supply or demand?”, *The next recession*. Recuperado a partir de <https://thenextrecession.wordpress.com/2022/02/19/inflation-supply-or-demand/>.
- ROBERTS, Michael (2022b): “The inflation debate”, *The next recession*. Recuperado a partir de <https://thenextrecession.wordpress.com/2022/04/18/the-inflation-debate/>.
- ROUBINI, Nouriel (2022): “A Stagflationary Debt Crisis Looms”, *The Project Syndicate Blog Online*. Recuperado a partir de <https://www.project-syndicate.org/commentary/stagflationary-debt-crisis-by-nouriel-roubini-2022-06>.
- SAMPAIO, P. (17/7/2020): “Para médica Nise Yamaguchi, comunidade científica conspira contra a vida”, *UOL ONLINE*. Recuperado a partir de <https://noticias.uol.com.br/colunas/paulo-sampaio/2020/07/19/para-medica-nise-yamaguchi-comunidade-cientifica-conspira-contr-a-vida.htm>.
- SANTOS, I. (2021): “Ministro da Saúde diz que prioridade na vacinação ‘é o Brasil todo’ e indica ‘tratamento precoce’ em Manaus”, *Amazônia Real*. Recuperado a partir de <https://amazoniareal.com.br/pandemia-ministro-da-saude-diz-que-prioridade-na-vacinacao-e-o-brasil-todo-e-indica-tratamento-precoce-em-manaus/>.
- SCHOLZ, Roswitha (2000): *O sexo do capitalismo. Teorias Feministas e a Metamorfose Pós-Moderna do Patriarcado* (excertos), trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz6.htm.
- SCHOLZ, Roswitha (2004): “A nova crítica social e o problema das diferenças: Disparidades económicas, racismo e individualização pós-moderna. Algumas teses sobre o valor-dissociação na era da globalização”, *Revista exit! - Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº 1, Horlemann, trad. de Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz3.htm.
- SCHOLZ, Roswitha (2008): “O ser-se supérfluo e a ‘angústia da classe média’: o fenómeno da exclusão e a estratificação social no capitalismo”, *Revista exit! - Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº5, Horlemann, trad. de Boaventura Antunes y Lumir Nahodil. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz8.htm.
- SCHOLZ, Roswitha (2009): “Forma social e totalidade concreta: na urgência de um realismo dialético hoje”, *Revista exit! - Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº6, Horlemann, trad. de Boaventura Antunes y Virginia Saavedra. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm.
- SCHOLZ, Roswitha (2020): “Prefácio”, en: R. Kurz (2020): *A democracia devora seus filhos: comentários sobre o novo radicalismo de direita*, Rio de Janeiro: Editora Consequência.

- SILVA, Allan (2013): *Imigrantes afro-islâmicos na indústria avícola halal brasileira*. Dissertação (Mestrado), São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Recuperado a partir de www.teses.usp.br.
- SILVA, Allan (2020): “Prefácio: um livro virulento”, en R. Wallace: *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*, São Paulo: Editora Elefante.
- SORIC, M. (11/5/2020): “Casos de Covid-19 escancaram exploração de trabalhadores em frigoríficos alemães”, *Deutsche Welle Brasil*. Recuperado a partir de <https://www.dw.com/pt-br/casosde-Covid-19-escancaram-explora%C3%A7%C3%A3o-de-trabalhadores-emfrigor%C3%ADficos-alem%C3%A3es/a-53395320>.
- SMITH, A. (21/6/2021): “Povo Uru-eu-wau-wau documenta sua vitória contra a covid-19 em vídeo”, *Mongabay*. Recuperado a partir de <https://brasil.mongabay.com/2021/06/povo-uru-eu-wau-wau-documenta-sua-vitoria-contra-a-covid-19-em-video/>.
- SMITH, Murray; BUTOVSKY, Jonah & WATTERTON, Josh (2021): *Twilight Capitalism: Karl Marx and the decay of profit system*, Halifax: Fernwood Publishing.
- TAYLOR, C. et al. (2020): “Livestock plants and Covid-19 transmission”, *PNAS*, vol. 117, nº 50. Recuperado a partir de <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.2010115117>.
- THE INTERCEPT (15/4/2020): “Coronavírus: nos Estados Unidos, mercado de ações dispara enquanto americanos morrem”, *The Intercept*. Recuperado a partir de <https://theintercept.com/2020/04/15/coronavirus-bolsa-de-valores-estados-unidos/?fbclid=IwAR1oHpi3NGcJPtoKOeRWHuEYhXnP6FnloRA5EJxMRMKx71VFvB5W6kbqNfY>.
- TOOZE, Adam (2018): *Crashed: how a decade of financial crisis changed the world*, Penguin Publishing Group.
- TOOZE, Adam (2021): *Portas fechadas: como a Covid abalou a economia mundial*, São Paulo: Editora Todavia.
- TOOZE, Adam (17/5/2022) “Chartbook #122: What drives inflation?”, *Chartbook Online*. Recuperado a partir de <https://adamtooze.substack.com/p/chartbook-122-what-drives-inflation>.
- VENTURA D., AITH F. & REIS, R. (abril, 2021): “The catastrophic Brazilian response to Covid-19 may amount to a crime against humanity”, *BMJ Opinion*.
- UOL (27/6/2022): “Economia do mundo está parando, e Brasil corre sério risco de piorar também”, *UOL Online*. Recuperado a partir de <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2022/06/27/risco-maior-de-recessao-global-engole-brasil-veja-o-que-dizem-economistas.htm>.
- URBAN, Andreas & UHNRAST, Alexander von (2022): “Corona als Krisensymptom? Thesen zu Ursachen und historischen Bedingungen eines globalen Nervenzusammenbruchs”, *Wertkritik & Krisentheorie Blog Online*. Recuperado a partir de <https://wertkritik.org/beitraege/corona-als-krisensymptom-teil1>.
- WORLD BANK (2012): *Bridging the Atlantic: Brazil and Sub-Saharan Africa, South-South Partnering for Growth*, Washington, D.C.: World Bank Group.

- WALLACE, Rob (2020): “The Kill Floor”, en: *Dead epidemiologists: On the origins of COVID-19*, Monthly Review Press: New York.
- WALLACE, Rob (2020): *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*, São Paulo: Editora Elefante.
- WALLACE, Rob (2021a): “Was COVID-19 mit der ökologischen Krise, dem Raubbau an der Natur und dem Agrobusiness zu tun hat”, *SWR2 Online*. Recuperado a partir de <https://www.swr.de/swr2/literatur/rob-wallace-was-covid-19-mit-der-oekologischen-krise-dem-raubbau-an-der-natur-und-dem-agrobusiness-zu-tun-hat-100.html>.
- WALLACE, Rob (2021b): “The blind weaponmaker”, *Rob Wallace Patreon*. Recuperado a partir de <https://www.patreon.com/posts/blind40838190?l=de>.
- WISSEN, Leni (2017): “A matriz psicossocial do sujeito burguês na crise: uma leitura da psicanálise de Freud do ponto de vista da crítica da dissociação-valor”, *Revista Exit*, nº 14, trad. Boaventura Antunes. Recuperado a partir de http://www.obeco-online.org/leni_wissen.htm.
- XIAO, K. et al. (2020): “Isolation and characterization of 2019-nCoV-like coronavirus from Malayan pangolins”, *bioRxiv*, nº 20. Recuperado a partir de <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2020.02.17.951335v1>.
- ZAMORA, José Antonio (2015) “Totalidad capitalista y Teoría Crítica de la Sociedad. Intento de actualización”, en: X. Insausti, M. Nogueroles y J. Vergara (eds.): *Nuevos Diálogos de Pensamiento Crítico*, Madrid: Universidad autónoma de Madrid, 59-82.
- ZENG, Z. et al. (2018): “Highland cropland expansion and forest loss in Southeast Asia in the twenty-first century”, *Nature Geoscience*, nº 1, 556-562. Recuperado a partir de <https://www.nature.com/articles/s41561-018-0166-9>.

LA OTRA CARA DE LA TEORÍA CRÍTICA HOY: BOLÍVAR ECHEVERRÍA. REFLEXIONES ALREDEDOR DE LA NECESIDAD, DESEABILIDAD Y POSIBILIDAD DE UNA *TEORÍA CRÍTICA DESDE LAS AMÉRICAS*

*The Other Face of Critical Theory Today: Bolivar Echeverría.
Reflections around the Need, Desirability and Possibility of a
Critical Theory from the Americas*

STEFAN GANDLER*

stefan.gandler@gmail.com

1 INTRODUCCIÓN

El autor de este ensayo está profundamente convencido de que Europa no tiene futuro. No tiene futuro en la medida que reniega sistemáticamente a ver con claridad su propia historia, que es, ante todo, una única historia de genocidios, realizados en sus propias tierras, o realizados en tierras ocupadas militarmente en las así llamadas colonias.

El pensamiento crítico que se desarrolló paralelamente a esta historia negada, también se encuentra en una historia de negación: esta negación puede expresarse incluso en una falsa integración en el supuesto *pool* del pensamiento europeo o de cada nación europea. El ejemplo más llamativo es la Teoría crítica, que comenzó a desarrollarse dentro del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt/Main en los años veinte del siglo XX.

Esta teoría sólo pudo seguir existiendo –a pesar de que *todos* sus autores fueron declarados como “exterminables” por el movimiento popular nacionalsocialista alemán que había logrado llegar a ocupar el poder político en esta joven nación europea– porque decidieron *a tiempo* salirse, no solamente de Alemania, sino del continente europeo mismo. Walter Benjamin, que durante un tiempo pensó que era suficiente vivir en París en vez de estar en Berlín, para no estar a la *merced* de los ge-

* Universidad Autónoma de Querétaro (México).

nocidas nacionalsocialistas alemanes, pagó, con su vida, esta falsa separación radical entre la Alemania nacionalsocialista y otros países, que en este momento no estaban bajo el poder político fascista.

Sólo por haber salido a *América* (en el sentido pleno del término), los miembros de este proyecto único de colaboración científica pudieron seguir viviendo y trabajando. Realizaron esta colaboración científica más allá (e incluso en contra) de los límites disciplinarios establecidos en las universidades, con el fin de entender las raíces más largas y enredadas de las contradicciones de la actualmente reinante formación social.

Después del fin militar del nacionalsocialismo alemán y los otros fascismos europeos, la mayor parte de estos exiliados (como de los exiliados en general), decidieron no regresar a sus ciudades de origen. Tuvieron sus razones. Algunos regresaron, pero sin renunciar a lo aprendido en *América* y no sin la protección política y militar de aquellos que los invitaron a regresar. Así es el clásico ejemplo de Max Horkheimer, quien fue invitado por las autoridades militares de ocupación de la zona alemana bajo control militar de Estados Unidos, para refundar, con una orientación no -e incluso anti- fascista, la Universidad de Frankfurt. Theodor W. Adorno regresó en este contexto igualmente a esta su ciudad natal. Este *regreso* es, y esto no hay que olvidar, aunque hoy en día se hace todo lo posible en Frankfurt para olvidarlo, sólo pensable y realizable por el apoyo y la protección que brindaba el gobierno de los Estados Unidos y las fuerzas de ocupación estadounidenses.

Resaltamos este aspecto no para festejar de manera ingenua un país y sus gobiernos -que además jugó un papel en la historia mexicana que podría, siendo muy cauteloso, llamarse, por lo menos, *contradictorio*-, sino para resaltar un aspecto central de la historia común que tienen la Teoría crítica de la sociedad así como sus representantes con la historia de *América*, el continente que como moderno ha surgido en gran medida de la radical y seria lucha antifeudal, que tuvo como una consecuencia la no proliferación masiva de la ideología y las estructuras políticas fascista y nacionalsocialista.

Bajo estas premisas, tenemos como objetivo resaltar el carácter *americano* de la Teoría crítica de la sociedad en su desarrollo histórico hasta hoy, así como, reanudar este proyecto desde las Américas, no como una variante *extravagante* o *folclórica* de esta tradición teórica, sino como su expresión más congruente con su propio planteamiento original y el posicionamiento histórico de sus integrantes.

La Teoría crítica surge originalmente en la ciudad de Frankfurt, sin embargo, esto no quiere decir que es originalmente una “típica teoría europea o alemana”, al contrario. Los fundadores intelectuales del proyecto científico, así como los financiadores privados (el entonces Estado alemán no lo hubiera sostenido por su posición crítica hacia las relaciones sociales existentes y tampoco por el hecho de que todos sus integrantes habían sido miembros de familias judías) habían sido marginalizados y excluidos de la estructura social alemana y en cierta manera también de la europea. Por ser descendientes de familias judías estos “frankfurtianos” no tenían un lugar real en esta ciudad. Los judíos de Frankfurt –independientemente de su posición social y económica– estaban excluidos por ley de las decisiones políticas y marginalizados de la vida social dominante. Si hoy en día este aspecto de la historia del *Institut für Sozialforschung* está cada vez más a merced del olvido generalizado, y existe el perverso intento de “renacionalizar” estos excluidos, es justamente para mejorar la fama de aquella parte de la sociedad que los excluyó y es hoy la única que sigue existiendo, ya que la exclusión de la República de Weimar se transformó en la destrucción física de estos individuos y estas comunidades en el nacional-socialismo alemán.

Si proponemos, hoy, desde las Américas, retomar el proyecto atascado de este único grupo de investigadores sociales, filósofos, historiadores, lingüistas, abogados, economistas, psicoanalistas y científicos del Estado y de la política, no lo hacemos en contra, o más allá del supuesto *origen europeo o alemán* de esta tradición socio científica, sino retomando el carácter de excluidos y marginalizados de esta tradición alemana y europea que no “tenía” realmente lugar para los integrantes del grupo, y tampoco para su pensamiento, su forma de analizar la realidad social de su época – o mejor dicho: no quería tener este lugar para ellos ni para su proyecto. Las Américas son, hasta hoy, un lugar tendencialmente subestimado (incluso por sus mismos habitantes y especialistas) para el desarrollo del pensamiento socio filosófico y socio teórico en general, y para el desarrollo de la Teoría crítica y su historia en particular. No se trata ahora –con espíritu combativo y antieuropeo o anti-alemán–, de comprobar una y otra vez, que *también aquí abajo* (como diría Kafka) se puede hacer algo, sino más bien, lo que está en el orden del día es simplemente retomar el carácter original, que mantuvo a lo largo de toda su historia, el proyecto de la Teoría crítica, como el que surgió y creció desde la perspectiva amplia, crítica y serena que sólo la posición del no involucrado en las redes de los poderes existentes puede realmente sostener.

Nuestro objetivo general es aumentar la capacidad explicativa de la Teoría crítica, para poder ser una herramienta más poderosa para el entendimiento de las crecientes –y cada vez más violentas– contradicciones de la sociedad mundial de posguerra (posterior a la Segunda Guerra Mundial). Por lo general se considera, falsamente, que estas aportaciones se hacen sobre todo desde Europa. Las Américas, a pesar de sus grandes diferencias sociales y económicas entre sur y norte, son consideradas en la mayoría de los casos, una tierra “infértil” para la reflexión teórica dentro de las ciencias sociales y la teoría (y filosofía) social. Al superar esta falsa limitación argumentativa, pueden ser liberadas grandes fuerzas productivas dentro de las ciencias sociales (y disciplinas vinculadas con ellas, como la filosofía social) y será posible reanudar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad que fue iniciado por el grupo de Frankfurt en los años treinta del siglo XX. Este proyecto, en sentido estricto, no fue específicamente “de Frankfurt” (en dado caso fue “de esa ciudad” por la burguesía relativamente abierta, liberal y progresista que existía parcialmente en esta ciudad alemana), mucho menos “alemán” y tampoco “europeo”. Esta teoría –y no solo porque sus autores tenían que huir de la persecución nazi a los Estados Unidos de Norteamérica– es mucho más una teoría que tiene su “lugar” en las sociedades modernas productoras de mercancías y organizadas socialmente alrededor de los grandes mercados y las respectivas ciudades. Esta modernidad mercantil, aun si existe por supuesto también en Europa y otros continentes, tiene una muy fuerte base histórica, económica, social y política en las Américas. Esto se expresó en los muy tempranos y decididos movimientos de independencia en los EEUU, así como en las colonias españolas en el sur, con sus (posteriores) movimientos de reforma y de laicismo. Esta modernidad mercantil no solamente es el punto central del análisis social y teórico que realiza la Teoría crítica, sino también es el lugar idóneo para realizarla.

Nuestro objetivo es entonces, hacer nuevamente visible, esta “hermandad” entre las Américas y la Teoría crítica, y, partiendo de ella y de las aquí existentes aportaciones, retomar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad, pero esta vez deliberadamente (y no por una huida) desde las Américas.

Nuestra intención concreta es, a partir de la superación parcial de las limitaciones de la “clásica” teoría crítica de la sociedad, reanudar el desarrollo estancado de esta tradición filosófica. Se intentará aportar algunos elementos para un concepto de *emancipación*, más amplio que los tradicionales. Éste implica la reconstrucción conceptual de la relación entre *cultura*, *naturaleza* y *sociedad*. En la mayoría de las

teorías emancipadoras o críticas a la sociedad burguesa se partía, por lo general, de la idea de que los cambios se tienen que dar en el ámbito de lo social, y toda interpretación de la sociedad que daba cierta importancia a lo *cultural* o *natural* se veía con la sospecha de culturalizar o naturalizar las relaciones sociales formadas en el proceso histórico. Tematizar lo cultural o lo natural en relación a lo social implicaba, desde esta perspectiva, la petrificación de lo existente. No obstante que esta visión captaba algunas limitaciones de las argumentaciones existentes dentro de las ideologías conservadoras, impedía a la vez el real entendimiento de la importancia de las relaciones naturaleza/sociedad y cultura/sociedad, para una teoría social emancipadora. Se trata de aclarar de qué manera se puede entrar en el análisis de lo cultural y lo natural, en su relevancia para la construcción de lo social, sin caer en las mencionadas trampas conceptuales.

Nos encaminamos, en resumen, hacia la necesaria superación tanto de las vetas etnocéntricas, así como de la fijación *progresista* que el concepto de emancipación ha tenido en las versiones ortodoxas. Se trata de desarrollar un concepto de *modernidad* que respete las diferentes identidades culturales, sin perder el impulso universalista de justicia e igualdad de derechos. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, cuyo proyecto interrumpido intentamos reanudar, no es la única corriente teórica que ha visto las problemáticas descritas, sin embargo (aparte del hecho que he sido formado en esta corriente desde joven y me considero en *deuda filosófica* con ella) lo ha hecho de una manera *ejemplar* en cuanto a la radicalidad de su crítica, especialmente en los textos de los años 30 y 40 del siglo XX -radicalidad entendida en el sentido original de la palabra-: llegando hasta las puntas más profundas y escondidas de las raíces teóricas, materiales y civilizatorias de los problemas que hoy nos están orillando a la cuestión de la supervivencia de la humanidad civilizada misma.

Retomando una perspectiva desde las Américas, nos proponemos aportar elementos para una actual Teoría Crítica que retoma elementos *americanos* de la antigua Teoría Crítica y los contrasta y refuerza con aportaciones realizadas en la actualidad fuera de Europa, especialmente en el continente americano. A pesar de que la Teoría Crítica clásica en gran medida se desarrolló fuera de Europa, en especial en California y Nueva York, sigue existiendo en Europa, especialmente en Alemania, la limitada idea de que esta teoría es algo específicamente alemán o europeo. Desde hace algunos años, intentamos contrarrestar con diferentes aportaciones esta percepción.

Se trata de aportar elementos conceptuales para el rescate de una interpretación no reformista de la Teoría crítica, a contracorriente de la hoy en día –también en México– existente moda filosófica de quitarle la espina crítica a esta escuela teórica y de investigación social. Después de un largo periodo, en el cual se trataba a nivel internacional de evadir la radicalidad de la crítica a las relaciones sociales existentes, desarrollada por los miembros de este único grupo de pensadores del siglo veinte, al obviar, silenciar y negar la importancia de sus aportaciones (desde la derecha, por supuesto, pero también desde la izquierda dogmática), últimamente la estrategia argumentativa ha cambiado. Hoy en día la manera más común y, a la vez la más destructivamente efectiva, es aquella que festeja, reconoce y cita sin cesar la Teoría crítica, pero siempre cuidando pedantemente que su aportación visible sea reducida a estudios culturales, del menor alcance social posible. Al mismo tiempo, y con la misma vehemencia, se trata de negarle relevancia actual a sus críticas a las relaciones sociales existentes.

Nuestra intención es ampliar esta perspectiva *internacional*, tratando de organizar un debate desde las Américas, con el intento de sacar la Teoría crítica de la culturalización y de la historización, a la cual la han sumergido sus actuales detractores –muchas veces vestidos con la piel del buen borrego del ‘seguidor actualizado de la Teoría crítica’–, y, con ello, hacer visible nuevamente su absoluta falta de piedad al criticar la tendencia destructiva y auto destructiva de la forma social que todavía nos toca vivir.

Un autor importante para la entonces necesaria, deseable y posible *otra cara* de la Teoría crítica, llegada *desde las Américas*, es Bolívar Echeverría. Antes de entrar en algunos detalles de su filosofía social, siguen algunas reflexiones sobre quién es este pensador ecuatoriano-mexicano.

2 ELEMENTOS DE LA VIDA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

“¿Quién es ese Bolívar Echeverría?” Con esta pregunta el profesor Jürgen Habermas quiere hacerse escuchar cuando, en el consejo del Instituto de Filosofía de la Universidad Goethe de Frankfurt, se discute mi solicitud para realizar una tesis de doctorado sobre filosofía marxista en México, en 1992. “¿Quién es él y quién es Adolfo Sánchez Vázquez?” Muy probablemente hasta el día de hoy no sabe la respuesta, así como casi ninguno de los filósofos y teóricos sociales del *Primer mundo* la saben, salvo honrosas excepciones, como un círculo de profesores universitarios de

Viena alrededor de la revista *Polylog*, interesados en debates sobre la modernidad fuera de Europa. Recientemente comenzaron a leer su obra y lo invitaron a un coloquio sobre esta temática en el invierno pasado, su último invierno.

Son pocas las personas que aguantan, en términos de carácter y de fuerza reflexiva, ver con los ojos siempre abiertos, el abismo que se está abriendo cada vez más ante nuestra actual incapacidad de parar, detener, interrumpir el tren de la historia, en el cual progresamos cada día más hacia la destrucción de todo aquello que las incontables generaciones anteriores han logrado tejer y así asentar lo necesario para que la sociedad y sus miembros sean felices y solidarios.

Hay muy pocos que aún hoy tienen la formación necesaria para convertir esta mirada, constantemente dirigida hacia lo central de las repugnantes relaciones sociales existentes y sus formas de expresión concretas, sin sacar de ello cualquiera de las dos cómodas respuestas: un optimismo sedado, *libre* de compasión con los oprimidos, o un pesimismo funcional que define cualquier afán de parar este tren, que va derecho hacia el abismo, como un intento *automáticamente* fallido.

Bolívar Echeverría es uno de estos pocos y el vínculo entre su biografía y la fuerza de su argumentación filosófica no es para nada un vínculo *casualmente* establecido. Nace el 31 de enero de 1941 en la ciudad de Riobamba, en Ecuador. Su vida intelectual comienza en 1958 con la lectura de textos filosóficos, inicialmente de orientación existencialista (Unamuno, Sartre, Camus, Heidegger) y la experiencia en 1959 de la Revolución cubana como un impulso importante. Echeverría, siendo estudiante de filosofía en Berlín Occidental, en los años sesenta del siglo XX, redacta en esa época la introducción a la primera biografía en alemán del Che Guevara (1968); al mismo tiempo, se involucra por primera vez en la discusión filosófica del marxismo no dogmático. De su amistad, contacto e intercambio epistolar con uno de los sujetos rebeldes centrales del '68 alemán', Rudi Dutschke, hay constancia en libros recientes sobre la época, así como en el archivo del Instituto de Investigaciones Sociales de Hamburgo (HIS).

El 25 de agosto de 1969, Echeverría le escribe a Dutschke, desde la capital mexicana, de “la posibilidad de dedicarme nuevamente a los problemas teóricos” y que, por *cambios organizativos*, le *toca* dedicarse a partir de este momento a “las tareas de la creación de conciencia” (sobre las relaciones sociales existentes y sus contradicciones) — el gran tema de su actividad intelectual de allí en adelante, al más alto nivel reflexivo, especulativo y científico. Este capítulo de su vida, todavía no está plenamente entendido. Como en todos los grandes teóricos de izquierda, también

en Echeverría, la decisión de dedicarse de pleno a la teoría, contiene un elemento trágico, de repliegue momentáneo: prepararse de manera teórica en momentos políticamente difíciles, estar *listo* para cuando las condiciones lleguen a ser mejores. Todos ellos saben que no están *jugando*, su seriedad teórica está impulsada por una necesidad y decisión dentro de la misma *praxis* política, que en este momento no puede ser llevada a cabo de manera inmediata.

Desde 1968 hasta su muerte, vive en la Ciudad de México, donde se casa con Ingrid Weikert, con quien había llegado desde Alemania y que posteriormente es profesora de literatura alemana de la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1976 tiene con ella su primer hijo, Andrés. Bolívar Echeverría habla con él en alemán, se comunican constantemente y colaboran en proyectos editoriales, como el libro *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de Walter Benjamin, que es traducido por Andrés y prologado por Bolívar Echeverría.

Al inicio de los años ochenta se separa de Ingrid Weikert y empieza una relación de pareja con Raquel Serur, profesora de literatura inglesa de la UNAM y comparte con ella, a partir de ahí, el resto de su vida. Con Raquel tiene dos hijos, en 1984 y 1986. Todavía la última tarde de su vida discute con el primero, Alberto, su tesis de licenciatura en biología. Carlos lee en el homenaje luctuoso, a los tres días del fallecimiento de Bolívar, un intenso y bello texto poético sobre su padre y la imagen que conserva de él.

Echeverría es, a partir de 1975, profesor de tiempo completo en la Facultad de Economía y, a partir de 1987, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De 1974 a 1990 es miembro de la redacción de la destacada revista teórica-política *Cuadernos Políticos*, así como ganador del Premio Universidad Nacional 1997 (UNAM), en Ciencias Sociales, y del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico 2007, por su reciente libro, *Vuelta del siglo* (2006). Apoya con su extraordinaria capacidad reflexiva y formación teórica a diferentes movimientos políticos y sociales, como cuando imparte sobre la avenida Paseo de la Reforma una conferencia dedicada a la teoría estética de Bertolt Brecht. Su público está compuesto por participantes de las entonces virulentas protestas pos-electorales. Ese día lo vemos más feliz y satisfecho con su trabajo teórico que en ningún otro momento que compartimos.

3 ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA SOCIAL DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

3.1 *Distanciamiento del postmodernismo*

El distanciamiento que muestra Echeverría frente a la llamada postmodernidad, consiste no sólo en que aspira al “universalismo concreto”, a diferencia de aquella (en lo conceptual y a fin de cuentas también en lo práctico), sino también en algo más. A pesar de la primera impresión que pueda causarnos el sermón sobre la superación o abolición de la modernidad y de su concomitante universalismo, en el sentido de que a partir de ahora ya todo es posible y ya no hay nada prohibido, ‘*anything goes*’ (todo se vale), que constituye una gran parte de la fuerza de atracción de esta tendencia, Echeverría quiere reconocer ahí exactamente lo contrario. Puesto que con la modernidad también se le da la despedida a sus aspectos (auto-)críticos, por mucho que a menudo hayan estado reprimidos o enterrados en ella, el ‘pensamiento postmoderno’ no termina en nada mejor que el antiquísimo eurocentrismo, lo que en cierto modo es lógico, puesto que no se hace sino repetir en la teoría lo que en la realidad se impone día a día con mayor o menor violencia. “Se diría que a la ‘caída de los grandes relatos’, en la que Lyotard reconocía una de las principales características de esa ‘condición postmoderna’, el espíritu postmoderno realmente existente responde cada vez más con una (re-)caída en los grandes prejuicios” (Echeverría, 1995b: 63). Poco antes, puntualiza Echeverría en qué prejuicio cabe pensar en especial, el cual es a la vez “uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo” (Echeverría, 1995b: 62).¹

También más allá de éste, Echeverría observa que en la llamada postmodernidad se está abriendo paso cualquier cosa menos la prometida supresión de las adversidades ‘modernas’, acarreadas por el “universalismo abstracto”. Más bien, ve en ella una creciente tendencia a algo que no parece en absoluto la deseable superación de las contradicciones de la “modernidad realmente existente”, sino que incluso lo incita a una alusión a esa institución oscurantista que para la modernidad fue siempre lo opuesto a su propio proyecto luminoso: la Santa Inquisición. Frente a toda la palabrería de una nueva inmensidad, pluralidad siempre en ascenso, etcétera, diagnostica para la postmodernidad una inclinación fuertemente

¹ “La postmodernidad ha tropezado –y el forcejeo la agota y desaliña– con la imposibilidad de cuestionar uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo” (Echeverría, 1995: 62).

dogmática, dirigida además sobre todo contra escritos decisivos de crítica a la “modernidad realmente existente”:

“¿Qué contradicción es necesario disolver específicamente en la época moderna? ¿De qué hay que “refugiarse”, contra qué hay que “armarse” en la modernidad? No hay cómo intentar una respuesta a esta pregunta sin consultar una de las primeras obras que critican esta modernidad (aunque encabece el *Index librorum prohibitorum* neoliberal y postmoderno): *El capital*, de Marx.” (Echeverría, 1994: 18).

En resumen, el proyecto teórico de Echeverría podría, pues, formularse como sigue, deslindándolo de cualesquier enfoques postmodernos. Le interesa desarrollar una crítica radical a la “modernidad realmente existente”, como lo dice, en evidente alusión irónica al nombramiento del sistema social de la Unión Soviética y de los estados dependientes de ella (cuyo sistema social concibe como “capitalismo de Estado”, que “no había pasado de ser una caricatura cruel del capitalismo liberal”. (Echeverría, 1994: 16).² Ahora bien, esa crítica no debe ser, según Echeverría, una negación indeterminada y abstracta, sino más bien, de lo que se trata es desarrollar una negación concreta de esta modernidad realmente existente. Esto no debe entenderse como achatamiento de la crítica a la modernidad reinante, sino más bien como radicalización de la misma. Superar los errores de la modernidad reinante sólo es posible después de analizar con exactitud su contenido; pero ese análisis lleva a Echeverría, según se ha apuntado, a un doble resultado. Conforme a ello, los dos principales errores fundamentales de la modernidad reinante no son el universalismo en cuanto tal en general, sino, por un lado, el eurocentrismo que universaliza en abstracto, es decir, falsamente, los criterios, las tradiciones, culturas, etc., ‘europeas’; por otro lado, es igualmente falsa, y debe por tanto también superarse, la universalización abstracta de la forma actual de la reproducción social, i.e. la capitalista, como la única imaginable.

² Sobre el problemático término “capitalismo de Estado” véase: “La expresión misma ‘capitalismo de estado’ es una *contradictio in adjecto*”, dice Franz Neumann, y continúa citando a Rudolf Hilferding: “El concepto de ‘capitalismo de estado’ no resiste un análisis desde el punto de vista económico. Una vez que el estado ha llegado a ser el único propietario de los medios de producción, impide el funcionamiento de una economía capitalista, destruye el mecanismo que mantiene en existencia activa el proceso mismo de circulación económica. Por consiguiente, semejante estado ya no es capitalista. Se le puede llamar estado esclavo o dictadura de gerentes o sistema de colectivismo burocrático –es decir, hay que describirlo valiéndose de categorías políticas y no económicas” (Neumann, 1943: 256).

3.2 *La modernidad reinante (la capitalista) y su crítica radical*

Ahora bien, el hecho de que Echeverría formule estas críticas a la modernidad reinante es algo más que una simple repetición de determinados fenómenos terminológicos de moda. Más bien, le interesa escrutar el complejo entrelazamiento de determinadas estructuras económicas con procesos culturales, para concebir la doble dificultad de evadirse de *esta* modernidad y *a la vez* buscar enfoques para su posible superación. No quiere caer en el error que cree haber visto en Lukács. Del radical análisis hecho por aquel de las dificultades de la formación de conciencia dado el fuerte arraigo de problemas de conocimiento en las condiciones reinantes, sale en consecuencia una ‘desesperanza teórica’, sólo superable en visiones mesiánicas de salvación. Lukács, al que nuestro autor aprecia por su radical crítica al marxismo dogmático, concibe e intenta resolver –equivocadamente, según Echeverría–, el problema del “mundo de la modernidad” de la siguiente manera:

“El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.” (Echeverría, 1995c, 109)

El término de la “modernidad realmente existente” (Echeverría, 1995b: 62; 1995d: 143)³ desempeña un papel central en la teoría de Echeverría. Al lado de la mencionada significación obvia, polémica e ironizante, que contiene una alusión a la Unión Soviética y a los llamados países ‘socialistas’, existe otra más.

Este segundo sentido es más complejo y ganará en importancia en el transcurso de la discusión de la teoría de Bolívar Echeverría, pero hay que concebirlo en la confrontación con el fracasado experimento en dichos países. Así como el ‘socialismo realmente existente’ afirmaba ser la *única* versión posible de una sociedad socialista y podía convencer de ello a la mayoría tanto de sus adeptos como de los adversarios, así también la modernidad realmente existente afirma ser la única posible y convence asimismo a sus amigos al igual que a sus críticos. Por lo tanto, si el marxismo no dogmático y la izquierda no dogmática tenían y tienen el papel de señalar la posibilidad de otra sociedad socialista o comunista distinta de aquella que en el

³ Echeverría habla a menudo, en relación con la modernidad capitalista, del “mundo ‘realmente existente’” (1995d: 144 y 164). En otro lugar, habla del “espíritu postmoderno realmente existente” (1995b: 63).

tono del más profundo convencimiento se llamaba “realmente existente”,⁴ Echeverría considera papel suyo señalar teóricamente la *posibilidad* e incluso (aunque reprimida, cubierta o negada) la *realidad* de otras modernidades. En la perspectiva de Echeverría, la “modernidad realmente existente” no es la única que existe en realidad, sino la que domina y, además, desde su perspectiva no es vista con buenos ojos la presencia o la posibilidad de otras modernidades: se niega lisa y llanamente su existencia y se intenta reprimirlas en la praxis.

En el caso del socialismo real, ocurre incluso que no sólo no fue la única versión del socialismo, sino que ni siquiera era versión alguna. Como ya se ha dicho antes, Echeverría concibe este desaparecido sistema social como “capitalismo de Estado”. Sin importar la postura que uno pueda tener ante ese concepto, es evidente que Echeverría no lo concibe como socialismo. En otro lugar, lo expresa mediante una sugerente pregunta: “O [...] ¿el *socialismo real* ha consistido en una represión sistemática de la misma [la versión revolucionaria (*marxista*) del socialismo], y su *débâcle* de ahora significa para ella una liberación?” (Echeverría, 1995a: 35.)

De este modo, la formulación de Echeverría sobre la “modernidad realmente existente” puede interpretarse también en el sentido de que la expresión de ‘existencia real’ no sólo tiende a ocultar u oculta la posibilidad de otras formas de existencia, sino que debe asimismo entenderse deslindada de la *realidad* (en el sentido hegeliano). O, dicho de otro modo: el concepto de ‘existencia real’, ¿podría describir sólo la forma momentánea de aparición de una cosa y no las posibilidades de desarrollo contenidas en ella?

A favor de esta interpretación del concepto de la modernidad realmente existente (interpretación que va bastante más allá de lo explícito en los textos de nuestro autor), habla el hecho de que –según se expuso antes– Echeverría ve un rasgo importante de la actual modernidad dominante en su universalismo falso y abstracto y le opone, en cambio, la posibilidad de un universalismo concreto. Estas concepciones recuerdan asimismo la filosofía de Hegel, donde se considera que la apariencia presente de una cosa permanece abstracta, y por el contrario su realidad [*Wirklichkeit*] –en dicho sentido– se concretiza en el tiempo. A favor de esta ‘interpretación hegelianizante’ de la conceptualización de Echeverría, habla la siguiente referencia del filósofo ecuatoriano-mexicano al suabo-prusiano: “[...] la revolución,

⁴ En la duplicación presente en esa expresión ya está contenida cierta duda. ¿Qué realidad no es existente y qué existencia no es real? Pero, filosóficamente posibles diferenciaciones del concepto no caben en este término propagandístico.

para serlo de verdad, debe ser, como lo señalaba Hegel, una ‘negación determinada’ de lo existente”. (Echeverría, 1995a: 37.)⁵

Aquí, es bien palpable que Echeverría tiene la pretensión de enlazarse al método dialéctico de Hegel, lo cual apoya nuestra exégesis del concepto de existencia real en Bolívar Echeverría como apariencia objetiva. La negación determinada del universalismo abstracto, es entonces, en su terminología, la aspiración a un universalismo concreto, mientras la negación indeterminada es la ingenua reprobación postmoderna de todo universalismo, con la también ingenua presunción de haber resuelto para siempre el difícil problema de reconciliar lo general, lo particular y lo individual.

Varios pensadores ‘postmodernos’ pasan por alto en este punto, que el universalismo no procede de la cabeza de los filósofos sino de la propia realidad. En las relaciones reinantes, la igualación de todas las fuerzas laborales humanas es una condición constitutiva imposible de burlar y evidentemente es una premisa universalista real (en el sentido de un universalismo abstracto). No se puede pasar por alto que con ello se niegan prácticamente las diferencias de los seres humanos, pero ello no es responsabilidad de la teoría que reflexiona sobre ello.

El universalismo y sus consecuencias, en parte infames, sólo se pueden derogar, a fin de cuentas, en la propia praxis, es decir, construyendo una sociedad en la que esté garantizada la emancipación de los seres humanos de la exclusión, la marginalización, la opresión y la explotación, sin necesitar la igualdad burguesa que existe en la realidad y en los conceptos. La situación (teórica) del problema no se modifica en absoluto porque sectores importantes de la izquierda hayan inscrito en sus propias banderas esos lemas en el momento en que la sociedad burguesa ya no creía en sí misma y sólo concebía la igualdad como ‘igualdad (capitalista) de las condiciones de explotación’.

Esto tiene importantes consecuencias para la discusión de la modernidad. Si la “modernidad realmente existente” es concebida como simple forma momentánea de manifestación de la modernidad real, entonces quiere decir que es portadora de posibilidades de desarrollo que hasta hoy no fueron aprovechadas; pero, no se debe olvidar que estamos intentando extraer el contenido dialéctico del pensamiento de Echeverría. Aquí, esto significa que cuando se aspira a agotar las posibi-

⁵ En un texto anterior, Echeverría (1984, 35 n 6) hace una referencia afirmativa a Hegel (1986: 44-55). Para encontrar en español el mencionado pasaje de la *Enciclopedia* véase (Hegel, 1917: §§ 255-259, 26-40).

lidades de desarrollo de la modernidad real en lo teórico como en lo práctico, no significa que la modernidad de hoy (o, como también dice Echeverría, las modernidades) sea (sean) un ‘proyecto inacabado’ y se deba (deban) empujar un poco más hacia su terminación. Puede muy bien ocurrir que el tránsito de la forma abstracta de presencia de una cosa hasta su realización, deba atravesar grandes rupturas en el sentido hegeliano. Esas rupturas pueden ser incluso tan grandes que se las pueda calificar, sin exagerar, de revolución.

Pero, y esto es decisivo para el planteamiento de Echeverría, por radicales que sean esas rupturas no nos engañarán ante la conexión existente entre lo que hay antes y lo que hay después de ellas. La modernidad abstracta, ‘realmente existente’ [*realexistierende Moderne*] está, por un lado, muy alejada, separada por un profundo abismo casi insalvable, de la modernidad concreta, real (donde, por lo tanto, se realizan los viejos postulados de la modernidad) y, al mismo tiempo, es la única señal palpable, la única base material que existe para esa ‘modernidad real’ [*wirkliche Moderne*]. Así, debe entenderse el final de la frase de Echeverría sobre Hegel que acabamos de citar: “[...] la revolución, para serlo de verdad, debe ser, como lo señalaba Hegel, una ‘negación determinada’ de lo existente, *comprometida con lo que niega, dependiente de ello para el planteamiento concreto de su novedad*” (Echeverría, 1995^a: 37).

La relación dialéctica que existe entre las formas momentáneas de manifestación [*gegenwärtige Erscheinungsformen*] de la modernidad y la realidad [*Wirklichkeit*] a la que deben aspirar y que en principio es posible, consiste, según lo bosquejado y dicho abreviadamente, en la unidad de continuidad y ruptura. La necesidad de tales interpretaciones de largo alcance, se debe a la circunstancia de que la obra de Echeverría a primera vista resulta a veces algo oscura y requiere una amplia interpretación para ser asequible. Cuando hablamos de ‘modernidad real’ (*wirkliche Moderne*) o ‘realidad de la modernidad’ (*Wirklichkeit der Moderne*), lo hacemos en el sentido hegeliano. Por lo tanto, ello no tiene nada que ver con la formulación del ‘ethos realista’ o la ‘modernidad realista’, concepciones que se refieren obviamente a nociones ingenuas de ‘realidad’ (*Realität*), presentes en el ‘realismo’ conocido, por ejemplo, en la historia del arte. A partir de esto, puede entenderse, además, la relación contradictoria de reforma y revolución, con lo que regresamos, por fin, de nuestra interpretación, en términos críticamente hegelizantes, al texto original de Echeverría. En diversos lugares del conjunto de su obra, el filósofo ecuatoriano-mexicano hace observaciones sobre la relación entre reforma y revolución, todas

las cuales apuntan en la dirección que acabamos de bosquejar y pueden iluminar desde esta óptica la comprensión echeverriana de la modernidad realmente existente y de aquella (real), a la que debemos aspirar, y la relación entre ambas. Así, por ejemplo, en el ensayo ya citado leemos:

“Es verdad que no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. Como le gustaba repetir a Rosa Luxemburgo, la revolución no es un cúmulo acelerado de reformas ni la reforma es una revolución dosificada. [...] Pero, sin embargo, aunque son enteramente diferentes entre sí –incluso hostilmente contrapuestas–, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda” (Echeverría, 1995a, 36).

3.3 *Postmodernidad y cinismo*

En su ensayo “Postmodernidad y cinismo” Bolívar Echeverría se expresa de la siguiente manera sobre este tema:

“Si una teoría política que parte del concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad – aun privada de su soberanía posible– no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se plantea consiste en establecer los puntos de contacto en los que la búsqueda reformista de un juego democrático apropiado para la conversión de los intereses civiles en voluntad ciudadana se toca con la búsqueda revolucionaria de una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar decisiones sobre su propia historia” (Echeverría, 1995e: 94).

Estas afirmaciones podrían parecer algo reformistas, pero en el contexto mexicano actual son más bien lo contrario, y han sido confirmados por la rebelión de los zapatistas, que, si de momento no siente la plena violencia militar del ejército federal mexicano, ello se debe en parte a que fuerzas reformistas protestan y proceden contra ello. Como herramienta práctica para encontrar más sencillamente los “puntos de contacto” entre las políticas reformista y revolucionaria, Echeverría propone la capacidad de la auto-ironía y una actitud más crítica frente al “espíritu de seriedad” (en el sentido de falta de sentido del humor), puesto que éste lleva al dogmatismo y a la censura:

“[...] hay algo que podrían aprender los dos *hermanos enemigos* que conforman la

izquierda: pocas cosas son más saludables que volcar un poco de *ironía* sobre la propia seguridad. El mismo espíritu de seriedad que lleva a absolutizar y a dogmatizar, sean las verdades revolucionarias o las reformistas, lleva también con necesidad a la censura, la discriminación y la opresión de las unas por las otras” (Echeverría, 1995a, 37).

De todos modos, conviene añadir que si las posiciones políticas de Echeverría (por lo general congruentes con su obra teórica) se encontraban en su momento entre las más críticas que había en el entonces contexto del país en que se desarrollaban, eso no debe significar incondicionalmente que su teoría esté por encima de cualquier crítica a desarrollar. Semejante manera de ver su obra teórica tampoco le gustaría al propio pensador latinoamericano que una y otra vez señala la necesidad del pensamiento crítico y que no le agrada una actitud incondicional hacia su obra y su docencia.

Intentemos ahora cerrar el círculo. Según se ha señalado, las modernidades realmente existentes son necesariamente el fundamento de otra modernidad no capitalista. Por lo tanto, para impulsar la indispensable *negación determinada* de la modernidad o modernidades capitalistas en el terreno teórico, se necesita un análisis exacto de estas modernidades existentes, intentando echar el ojo a lo que en ningún caso debe ser salvado en el tránsito a una modernidad no capitalista, y a lo que debieran ser los primeros puntos de partida para esa otra modernidad real, concreta. Este último punto, no debe entenderse como especulación filosófica, sino como búsqueda materialista de elementos que existen en la modernidad capitalista, aunque no encajan del todo en su principal tendencia destructiva. A la búsqueda concreta de esos elementos, le precede en Echeverría el desarrollo de un *método* para su búsqueda.

Este método se encuentra en el intento descrito de enriquecer el análisis marxiano de la reproducción capitalista con conocimientos alcanzados por la semiótica. A través de este método, llega Echeverría al análisis de las diversas modernidades capitalistas actuales que, a pesar de la ‘pretensión de representación exclusiva’ de ‘lo moderno’ por parte de una de sus variantes, coexisten con ella. Con este fin, introduce el concepto del *ethos moderno* o, más exactamente, de los *ethe modernos*.

En este punto del tránsito al estudio de la teoría echeverriana de los cuatro *ethe* modernos, hay que volver sobre la conexión entre Echeverría y Hegel (y en ella entra en juego Walter Benjamin) para aclarar al fin y al cabo que esa conexión está presente también en el impulso crítico en contra del elemento positivista, conte-

nido en el eurocentrismo de todo colorido político.⁶ El ethos dominante, según Echeverría, es el ‘realista’, como se mostrará en detalle a continuación. Esta designación tiene algo de irónico y polémico en grado sumo y, por eso, recuerda, no sin motivo, el discutido término de “modernidad realmente existente”. En su crítica de este ethos dominante, Echeverría retoma la crítica recién apuntada de una fijación, petrificada de miedo, sobre lo “fáctico”, que ingenuamente se equipara a lo ‘único real’ en el sentido de ‘lo único realmente posible’. Le interesa “perder el respeto a lo fáctico”, y aquí siempre se ha de recordar que con “lo fáctico” Echeverría se refiere siempre a la modernidad capitalista, que tiene como un rasgo principal el eurocentrismo. Este eurocentrismo debe reprobarse no sólo porque en el pasado y en el presente estuvo y está inseparablemente acompañado de indecible sufrimiento en los países llamados subdesarrollados, sino también porque bloquea el recurso a posibles indicaciones sobre otras formas de configurar la modernidad. Para no pasar del todo por alto esas otras posibilidades (perceptibles en ocultas “cicatrices” de la historia al mirar o tocar con detenimiento), a pesar de la dominante y apresurada ignorancia etnocentrista, es necesario “tocar o mirar a contrapelo el lomo de la continuidad histórica”, tal como lo expresa Echeverría, en evidente alusión a la formulación de Walter Benjamin antes citada.

“El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo ‘realmente existente’, no sólo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos “realista” y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más ‘derecho a ser’ que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo [...] no se han agotado todavía” (Echeverría, 1995d: 143 -144).

⁶ Esta fijación positivista, de estereotipos y realidades eurocéntricas, también se encuentra en la obra de Hegel, como se encuentra en general en la obra de casi todos los espíritus (aun de los más críticos y más dialécticos) del mal llamado Primer Mundo, pues –así les respondería, en lugar de Echeverría, con una sonrisa la pirata Jenny, personaje de Brecht, al reírse de que precisamente del último rincón de la tierra hubiera de llegar un enfoque práctico y la correspondiente reflexión sobre él hacia otra modernidad–: *no saben con quién están hablando* (Brecht, 2000).

Pero el método para descubrir esas “oportunidades para un proyecto alternativo” de modernidad no capitalista (posibilidades ocultas “por debajo del proyecto establecido de modernidad”), es exactamente el método del estudio comparativo, antes descrito, de valor de uso y signos. Sobre este tema, hay que tener presente otra vez (en el tránsito a la siguiente temática) que Echeverría, al introducir el método semiótico en terrenos habitualmente reservados a la economía o a las ciencias sociales, no pretende en absoluto exagerar la importancia del lenguaje, sino más bien concebir la totalidad de la vida social como algo que se hace posible mediante una compleja combinación de sistemas de signos, para lo cual lo fundamental, o como diría Marx, la base, es aquel sistema de signos que tiene su sitio en la producción y consumo de valores de uso, en la forma natural de la reproducción social. Esos sistemas de signos son de lo más variados entre sí, pero no levantan entre ellos barreras insuperables, y tampoco hay motivo alguno para pensar en una pretendida ‘pureza’ de los mismos. Por el contrario, es más bien la capacidad común de todos los seres humanos para generar signos (o para desarrollar sistemas de signos o hablas, *langues*), la facultad de hablar en el amplio sentido de Ferdinand de Saussure, el *langage* (lenguaje), lo que hace posible, por principio, un entendimiento entre todos y posibilita un enlace, una combinación, mezcla, un enriquecimiento recíproco, etcétera, de los diversos sistemas de signos –y eso quiere decir para Echeverría, en última instancia, culturas materiales– entre unos y otros.

A un determinado aspecto de estos sistemas de signos que hace posible la organización de la vida cotidiana y la reproducción, Echeverría lo denomina “ethos”. Esta búsqueda de las ‘posibilidades ocultas’ se encontrará ahí con que uno de los cuatro “ethe” de la modernidad capitalista captados teóricamente por Echeverría, a saber, el “ethos barroco”, existente en América Latina, se destaca de los demás positivamente en que el enriquecimiento recíproco de tales sistemas sociales de signos (en los que, según se ha dicho, un aspecto central es la producción y consumo de valores de uso) está ligado a él, en gran medida, por razones históricas. En la discusión de este “ethos barroco”, debe quedar entonces definitivamente claro por qué Echeverría se esfuerza en enlazar a Marx con la semiótica; enlace necesario para superar las limitaciones que Echeverría ha detectado en el concepto marxiano del valor de uso o, por lo menos, para intentarlo, no con el fin de lanzar un concepto más a la discusión académica, sino para arrancar a Marx de una vez por todas de uno de los aspectos más oscuros de la modernidad y a la vez arrojárselo a la cara: su eurocentrismo.

3.4 Bases materiales de un proyecto verdaderamente alternativo: *ethos* histórico

El concepto central en su producción teórica y, a la vez, el más original de Bolívar Echeverría, es el de “*ethos* histórico”, (Echeverría, 1993) (Echeverría & Kurnitzky, 1993) que se presenta a continuación.

El término “*ethos*” se remonta etimológicamente a la palabra griega τὸ ἦθος. Originalmente tuvo, en primer término, el significado de “lugar habitual de residencia” y “domicilio” de personas, en animales: “pastizal” y “establo”, así como el de “ubicación” del sol. En segundo término, tiene el significado de “hábito”, “uso” así como “costumbre” y, en tercero, el de “carácter”, “manera de pensar”, “mentalidad” (Gemoll, 1965: 360). Bolívar Echeverría emplea el término en el sentido del segundo y tercer significado. La ambigüedad del término griego en la coexistencia de estos dos significados más recientes, lo hace sugestivo para la formulación echeverriana del concepto. “El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido [...]. Conjunta el concepto de ‘uso, costumbre o comportamiento automático’ [...] con el concepto de ‘carácter, personalidad individual o modo de ser’” (Echeverría, 1993: 18).⁷

El primero de esos dos significados expresa, a su juicio, algo “defensivo o pasivo”; el segundo, en cambio, algo “ofensivo o activo” (Echeverría, 1993: 18). En el significado pasivo de ‘costumbre’, es “una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso”; en cambio, en el significado activo, “carácter” se refiere a “una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera” (Echeverría, 1993, 18). Esta ambigüedad activa y pasiva del término *ethos* está presente, según Echeverría, ya en su primero y original significado. “El término *ethos* [...] invita a combinar, en la significación básica de ‘morada o abrigo’, lo que en ella se refiere a ‘refugio’ [...] con lo que en ella se refiere a ‘arma’” (Echeverría, 1993: 18).

Por último, el doble sentido del término “*ethos*” es apreciado por Echeverría debido a que los dos significados descritos pueden entenderse como determinación de las circunstancias tanto objetivas como subjetivas. “Ubicado lo mismo en el

⁷ Siguiendo la tradición de los países latinos, Echeverría sólo da la ortografía latina de la palabra griega. Así, se deja de lado la dificultad que viene de la ambigüedad del término en griego apreciada por Echeverría en dos palabras escritas con grafía diferente: τὸ ἦθος existente con el significado de “hábito, costumbre, uso” al lado de la ya mencionada (Gemoll, 1965: 241).

objeto que en el sujeto, [...] el *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 1993: 18).

Cabe observar que Echeverría no se refiere al significado del término “ethos” dominante en español y limitado por lo general a lo moral, sino al que tiene en general en griego.⁸ Echeverría anota el plural del término como “ethe” en transcripción directa de la correspondiente forma en griego, y que en español no suele existir para “ethos”.⁹

3.5 Cuatro variantes de vivir la invivible modernidad capitalista

En comparación con la filosofía social hoy en día dominante (aún en sus versiones críticas), debe resaltarse que ésta ve el carácter social de la producción principalmente en lo referido al valor, y en la mayoría de los casos no tiene por tema la determinación social (también cultural) de los valores de uso, mientras que Echeverría visualiza también en la producción y consumo de los valores de uso (como tales) un aspecto fuertemente social. En el concepto del *ethos histórico* se establecen más diferencias al interior de su objeto de estudio que en el concepto de ideología. Este concepto no se detiene al momento de ser determinado específicamente como ‘ethos histórico de las relaciones de producción capitalistas’, sino que necesita otra determinación aún más específica. El concepto del *ethos histórico*, central en la obra de Bolívar Echeverría, llega a su meta teórica sólo al distinguir sus cuatro formas principales:

“Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar -sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación- ante el hecho contradictorio que constituye la realidad capitalista (Echeverría, 1993: 19).

Para abordar estas “cuatro posibilidades” es menester, previamente, revisar otro concepto recurrente en la obra de Echeverría, el de *modernidad*.

Aunque el gran tema de Echeverría de los últimos años de su vida es el de la modernidad, con la particularidad de que -frente a la mayoría de los demás teóricos del tema- concibe la modernidad existente como *capitalista*, en ningún lugar

⁸En su formulación más habitual, en la que surge en alemán el término *ethos*, también aparece esta reducción al aspecto moral; cuando se habla del ‘ethos profesional’ de un gremio, se quiere indicar ante todo lo que es considerada la forma decente de practicar la profesión y no tanto cómo sea la realidad de esa profesión.

⁹En este artículo usamos, siguiendo el ejemplo de Echeverría, ‘ethe’ para expresar el plural de ‘ethos’.

de su obra expone en forma sistemática qué concibe exactamente bajo su concepto de modernidad; aunque menciona tres aspectos de la modernidad que pueden servir de componentes fundamentales para una descripción general de la misma. En un pasaje de su introducción al libro *Las ilusiones de la modernidad*, deja constancia de que son principalmente dos los factores que representan “un reto para la capacidad civilizatoria del ser humano”, donde la “modernidad puede ser entendida como la respuesta múltiple que la sociedad humana ha podido dar a este reto a lo largo de la historia” (Echeverría, 1995f: 10). Estos son: una “tecnología racional” y el “intercambio mercantil”, ambos acompañados por “el advenimiento de una nueva edad de las fuerzas productivas, cuyos antecedentes se remontan hasta la época clásica” (Echeverría, 1995f: 10).

Al respecto, en otra parte del mismo libro, ve que “apenas con la revolución de la modernidad” se abre la posibilidad de “percibir al otro en su propia ‘mismidad’, y no como la imagen narcisista del que lo percibe” (Echeverría, 1995b: 56). El concepto de modernidad incluye, para Echeverría, aparte de una tecnología racionalizada y un intercambio mercantil siempre en expansión, una apertura de las culturas y sociedades locales frente a las otras. Pero Echeverría advierte en seguida a los ingenuos amigos de la modernidad predominante que esa apertura ocurrió “perversamente”, porque de inmediato fue relevada por la actitud de cerrazón, provocada por la “contrarrevolución capitalista” (Echeverría, 1995b: 56). Perversa es la apertura, porque ocurrió en esa temprana modernidad que sólo pudo seguir desarrollándose mediante esta “contrarrevolución capitalista” (Echeverría, 1995b: 56).¹⁰ Por lo tanto, aunque este último aspecto de la modernidad (de ser la superación de la cerrazón local) sea el que desde un principio sólo pudo afirmarse y desarrollarse con dificultades, de todos modos para Bolívar Echeverría es central y, según se va a demostrar, es motivo de que él rechace una reprobación lisa y llana de la propia modernidad (por ejemplo al modo de la postmodernidad).

Sobre el intercambio mercantil generalizado como característica de la modernidad, debe añadirse que ésta va acompañada de otra cualidad de la misma: el mercado en “la vida social moderna” se convierte en el “*locus* privilegiado de la socialización” (Echeverría, 1995e: 43). Esto, llevando más allá la idea de Echeverría,

¹⁰ Tanto aquí como en otros varios lugares de la obra de Bolívar Echeverría es manifiesta su cercanía con la Teoría Crítica. Horkheimer y Adorno, por ejemplo, en la *Dialéctica de la Ilustración*, señalan con énfasis que los factores conducentes o contribuyentes a la tendencia auto destructiva de la Ilustración están íntimamente ligados a los que constituyen el lado emancipador de la Ilustración.

puede verse como uno de los motivos que hacen necesario, y en parte también posible, suprimir las cerrazones localistas, pues sólo así puede funcionar el mercado, a fin de cuentas. Esta “experiencia fundamental” de la vida cotidiana en la modernidad, conduce a una de las tres principales concepciones erróneas que nacen en la modernidad y que Echeverría, en contraposición con el marxismo occidental, no llama ‘ideologías’ ni ‘concepciones ideológicas’, sino “mitos” o “mitos modernos”.

La superación de las cerrazones locales, de las cerrazones en general y, con ello, el reconocimiento del “otro”, no sólo se vuelve necesario en la modernidad sino además *posible*. Mediante el “salto cualitativo” en el desarrollo de las fuerzas productivas en los orígenes de la modernidad, cuando, según parece, “las fuerzas productivas [...] parecen instalar por fin al Hombre, conforme a la jerarquía prometida, de ‘amo y señor’ de la tierra” (Echeverría, 1995d: 141), acontece que

“una vieja sospecha volvía entonces a levantarse –ahora sobre datos cada vez más confiables–: que la escasez no constituye la “maldición *sine qua non*” de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable –sin ser una ilusión– un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del *eros*” (Echeverría, 1995d: 142).

La determinación cronológica del inicio de la modernidad respecto a su base material, lo formula Echeverría como sigue:

“El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible – primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano” (Echeverría, 1995d: 141).

En conclusión, al concepto echeverriano de la modernidad se puede añadir que si bien la modernidad y el capitalismo han tenido hasta hoy un desarrollo histórico común, ello no significa que estén inseparablemente enlazados. Por el contrario, a Echeverría le interesa seguir la huella teórica de las posibilidades de una modernidad no capitalista. Para ello, no parte de los rasgos comunes, sino precisamente de las diferencias existentes en el seno de la modernidad entre sus diversas formaciones.

Echeverría especifica las cuatro formas básicas más importantes del actual *ethos* histórico, como “*ethos* realista, romántico, clásico y barroco” (Echeverría: 1993, 19-20). A primera vista puede extrañar que utilice términos de la historia del arte para fenómenos *sociales*.¹¹ Ese proceder lo justifica, a propósito del *ethos* barroco, como “un hecho ya irreversible: el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general” (Echeverría, 1993: 13).

Echeverría toma como punto de partida que en el arte de una sociedad y de una época, se vuelve muy evidente su *ethos* histórico, lo cual también justifica emplear esa terminología.¹²

Sentar las bases teóricas para una teoría materialista de la cultura es una de las principales metas de la producción filosófica de Bolívar Echeverría desde los años ochenta. El concepto de cultura debe entenderse aquí en su más amplio sentido, como totalidad de las manifestaciones humanas. No importa que sean más materiales o menos materiales, de índole cotidiana o de la ‘alta cultura’. Así, Echeverría va más allá del uso ampliado del concepto de lo barroco, descrito por Manrique. Aun si Echeverría intenta superar el universalismo abstracto al dar una concreción altamente diferenciada al concepto en cuestión, de todos modos sigue siendo filósofo y se limita a sentar las bases conceptuales para esa historia materialista de la cultura. “Nuestro intento [es] más reflexivo que descriptivo”, dice Echeverría (1993: 14). “Se trata, sobre todo, de proponer una teoría, un mirador” (Echeverría, 1993: 14).

La investigación orientada a lo empírico e histórico, la deja Bolívar Echeverría en manos de otros autores, al publicar su libro *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. En esta colección están contenidos los estudios de otros diecisiete autores sobre el tema de ‘el barroco’. La mayoría de los textos consisten en estudios especializados sobre el desenvolvimiento de lo barroco (en un amplio sentido) en América Latina, a diferencia del ensayo de Echeverría que nos ocupa, que sigue pretensiones teórico-filosóficas y está ubicado como primer artículo en ese libro.

¹¹ Semejante crítica fue expresada en la discusión posterior a la conferencia de Echeverría: “*Die Moderne außerhalb Europas: Der Fall Lateinamerika*” [La modernidad fuera de Europa: El caso de Latinoamérica], organizado por Alfred Schmidt, el 10 noviembre 1994 en el Departamento de Filosofía de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main.

¹² “En este caso [del *ethos* barroco], como en el de las demás modalidades del *ethos* moderno, el modo artístico de presencia del *ethos* es ejemplarmente claro y desarrollado, dado que justamente-coincidentemente- es asunto del arte la puesta en evidencia del *ethos* de una sociedad y de una época” (Echeverría, 1993: 27).

Dentro del volumen colectivo, se va modificando la amplitud del concepto de lo barroco. Es cierto que ninguno de los autores tiene un concepto estrecho en el sentido de simple concepto de historia del arte, pero no todos comparten el concepto echeverriano de cultura, tan amplio, que abarca incluso las más cotidianas formas de producción y consumo. Otra diferencia entre los textos, es que el concepto de lo barroco en su acepción de historia del arte, es captado de diversas maneras. Así, Manrique (que es uno de los dieciocho autores del libro) reprocha a Echeverría que no diferencie las clasificaciones de ‘barroco’ y ‘manierismo’ en la historia del arte y subordine erróneamente el segundo al primero.¹³

3.6 *Ethos barroco*

Pero, a Echeverría no le interesa hacer posible, mediante una simple ampliación de la historia del arte, una clasificación de diversas formaciones socio-culturales para allanar el camino a una amplísima historia de las culturas de tipo anticuario con sabor materialista, sino que también busca un concepto crítico de la historia en el que quepa el propio presente, como factor inseparable: “En nuestro caso, la necesidad sentida por la narración histórica de construir el concepto de una época barroca se conecta con una necesidad diferente, que aparece en el ámbito del discurso crítico acerca de la época presente” (Echeverría, 1993, 14).

El esfuerzo teórico que Bolívar Echeverría aplica para desarrollar esta teoría materialista de la cultura no se debe a ningún simple culturalismo, sino que tiene su motivo inmediato en la praxis social. Tras el desplome de la Unión Soviética y de sus estados satélites, cuya formación social, según hemos expuesto, es vista por Echeverría como capitalismo de Estado, no ha quedado siquiera la apariencia de una alternativa al modelo capitalista de socialización. No obstante, la búsqueda de una alternativa es hoy cada vez más urgente, puesto que las tendencias destructivas de las relaciones reinantes siguen actuando sin freno.

“Débiles son los indicios de que la modernidad que predomina actualmente no es un destino ineluctable –un programa que debemos cumplir hasta el final, hasta el nada improbable escenario apocalíptico de un retorno a la barbarie en medio de la destrucción del planeta– pero no es posible pasarlos por alto” (Echeverría, 1993, 16).

¹³ Acerca del texto de Bolívar Echeverría “Sobre el barroco romano y la Roma de Bernini” (Echeverría & Kurnitzky, 1993: 75-85), Manrique escribe: “Quisiera aquí señalar ciertas imprecisiones [...] que no ayudan a la comprensión ni del arte ni de los fenómenos históricos. Desde luego el asunto para mí capital es la confusión entre manierismo y barroco” (Manrique, 1993: 238-239).

Lo que Echeverría quiere decir con “un retorno a la barbarie” es precisado cuando califica al siglo XX de “época de genocidios y ecocidios inauditos” (Echeverría, 1993: 16), con lo cual, si bien se corrige la común y corriente pero falsa formulación de ‘recaída’, a la vez se hace algo extraño al juntar en la frase citada la destrucción de la naturaleza externa y el genocidio. En textos anteriores, nuestro autor ha encontrado formulaciones más cautelosas sobre ello. En la introducción escrita en 1984 para su primer libro, Echeverría se resiste todavía a declarar sin más al Siglo XX como el de la barbarie, y en el marco de un pesimismo todavía menos desarrollado, se abstiene de hacer juicios apresurados de ese tipo en una formulación sobre Auschwitz:¹⁴

“Sólo un hecho impide hablar del siglo XX como de una época de barbarie. No se trata de la existencia de un nexo que, al unir una barbaridad con otra, les otorgue un sentido trascendente: una categoría de males necesarios en el camino a un bien último. Se trata de la existencia de la Izquierda: una cierta comunidad de individuos, una cierta fraternidad, a veces compacta, a veces difusa, que ha vivido esta historia bárbara como la negación de otra historia deseada y posible a la que debe accederse mediante la revolución. [...] Porque la Izquierda estuvo allí, *Auschwitz* dejó de ser un holocausto casual provocado por un loco; fue el resultado del fracaso de la propia Izquierda; el sacrificio excedentario con que el cuerpo social debía pagar el triunfo de la contrarrevolución anticomunista en la Europa de la civilización burguesa (Echeverría, 1995f: 11-12).

Lo que hay de común en este anterior planteamiento y el que después sostiene Echeverría en el libro sobre los *ethe*, es que se resiste a considerar incontenible la tendencia a la destrucción general. Pero la diferencia entre ambas posturas consiste en que, en el caso anterior, se conforma todavía un “cierto” sujeto (político), o sea “la izquierda” que cuestiona esa tendencia en la praxis, mientras en el posterior está ausente esa determinación y se buscan momentos de un ‘rayo de esperanza’ en la carencia de uniformidad *cultural*¹⁵ de la modernidad.¹⁶ En la diferenciación

¹⁴ Que la devastación de la naturaleza externa y la destrucción de los judíos europeos, así como otros genocidios del Siglo XX, puedan tener, *en última instancia*, causas comunes, es una cosa; otra es captar precipitadamente, en formulaciones lapidarias, lo diverso como uno solo y, con ello, hacerlo demasiado digerible para el palabreo pseudo-crítico sobre las ‘crueldades de la modernidad’, cuando oponerse a ello es precisamente el propósito de las investigaciones de Echeverría sobre las relaciones entre capitalismo y modernidad.

¹⁵ ‘Cultural’ en el sentido *más amplio posible*.

¹⁶ “Es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme; y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de

interna de la modernidad capitalista, que se analiza con ayuda del concepto de los cuatro *ethe*, Bolívar Echeverría trata de hallar señales de la transitoriedad del carácter, en apariencia imperecedero, con el que hoy se presentan el modo capitalista de producción y sus formaciones sociales inherentes.

Al parecer, hay una dislocación del posible punto de partida para superar la existente falsedad social, y es que Echeverría, en su teoría de los *ethe*, deja de lado por completo la cuestión de las clases sociales. Las cuatro formas distintas de ‘naturalización’ del modo capitalista de producción, son realizadas no sólo por las clases dominantes sino también por las clases dominadas. Los diversos *ethe* de la modernidad capitalista abarcan (por lo menos en potencia) a todas las clases sociales de la sociedad respectiva. También los explotados pueden perfectamente seguir esos paradigmas con gran fervor y orientar hacia ellos todo su modo y manera de producir y consumir valores de uso. Para Echeverría, esto es tan evidente que no señala en forma explícita la posibilidad de que los *ethe* rebasen las fronteras de clase, sino que da a entender implícitamente que en todas las diferencias descritas entre los cuatro *ethe*, no entra la cuestión de clases sociales, sino se limita a usar determinaciones históricas, geográficas y culturales. Pero, el hecho de volver la espalda al concepto de clases sociales y al de la ‘izquierda’, no se da con la intención, por parte de Echeverría, de conformarse con la formación social dominante (auto-destructiva), sino más bien quiere proseguir el proyecto anticapitalista de la izquierda a pesar de sus repetidos fracasos y su considerable tendencia actual a disiparse.

En ese sentido, puede entenderse la siguiente cita como una declaración programática que el autor estudiado hace sobre su concepto central de *ethos*, especialmente aquel del *ethos* barroco:

“Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano

un sin número de versiones diferentes de sí misma, versiones que en el pasado fueron derrotadas y oprimidas por otra pero que, dominadas y subordinadas, no han dejado de estar presentes en la actualidad” (Echeverría, 1993: 16-17).

que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social (Echeverría, 1993, 17).

3.7 *Fin*

En la formulación de “capitalismo realista y puritano” es evidente que se le adjudica al ethos realista un elemento puritano. Respecto a la cuestión del valor de uso, tratada anteriormente, el calificativo “puritano” debe entenderse en el sentido de que al consumo de los valores de uso le corresponde un papel subordinado frente al de su producción y, además, existe de antemano un modo y manera de consumo que son muy determinados, autorrestringidos y enemigos del placer. En el puritanismo, el consumo va aparejado con la mala conciencia, mientras el trabajo productivo está próximo a la esperanza religiosa de la salvación. Por consiguiente, se exagera la importancia de la producción frente al consumo. En el plano teórico, esto tampoco carece de consecuencias. Según hemos probado, Echeverría mantiene en su teoría del valor de uso una estrecha relación entre la producción y el consumo, y al hacerlo no se deja embarcar en ninguna clase de jerarquizaciones entre ambos. Aquí se apunta ya cierta cercanía o simpatía de Echeverría por el ethos barroco, en el cual el consumo desempeña un papel mucho más central que en el ethos realista, predominante hoy a escala mundial.

Esto no quiere decir, como a veces falsamente se ha proclamado, que el ethos barroco en sí fuera ya un actual elemento anti capitalista. No lo es, es parte de nuestra repugnante realidad del incipiente siglo XXI, como lo son también los tres otros *ethe*. Pero, y allí está la crítica a la oficialista *izquierda realmente existente*: la superación, marginalización e incluso destrucción del *ethos* barroco no es ningún paso necesario y menos aún deseable hacia un proceso de emancipación de la opresión, exclusión y explotación de unos humanos por otros – sino todo lo contrario. El *ethos* barroco contiene ya hoy elementos que serán material decisivo para la construcción de un mundo poscapitalista, postpatriarcal, postautodestructor, post agresor hacia la naturaleza exterior y propia, es decir, también post glorificador de la repugnante tendencia belicista, que existe no solamente en los actuales centros mundiales del poder económico, político y militar.

4 CONCLUSIONES

Mientras que la *Teoría de la cosificación de la consciencia* (incluida la consciencia de una parte del proletariado) que desarrolla György Lukács hace exactamente cien años –y que es fundamento central de la *crítica a la ideología* que desarrollan Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Neumann, Kirchheimer, Adorno et al. a partir de ella– se concentra sobre todo en el análisis de aquello que Echeverría capta como el *ethos realista*, de lo que se trata es superar esta limitación que Lukács hereda de cierta interpretación abstractamente universalista de algunos seguidores de su profesor en la Universidad de Heidelberg, Max Weber, en especial de su obra sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; de lo que se trata en cambio, para entender la complejidad del actual *cuádruple ethos de la modernidad capitalista*, y con ello la complejidad de las diferentes maneras de reaccionar ideológica, política y cotidianamente ante las consecuencias, cada vez más desastrosas, de las relaciones sociales capitalistas, sin caer en le viejo esquema de interpretar estas diferencias únicamente como expresiones de “atrasos” o “mayores desarrollos” –así como si todos y todas fuéramos simple y sencillamente partes *avanzadas* o *retrógradas* del *ethos realista*– sería entender que tarea nuestra es confrontar productivamente las teorías y filosofías sociales de autores como Bolívar Echeverría con los mencionados autores de la Teoría crítica, para lograr una crítica de la ideología que incluye en su análisis también realidades en, y aportaciones desde los países fuera del mal llamado primer mundo (o como sean las términos actualmente de moda para decir lo mismo).

A partir de esta confrontaciones conceptuales, que podrían superar cierto eurocentrismo temático-geográfico y en términos de literatura consultada de estos autores, y al mismo tiempo superar ciertas limitaciones de autores como Echeverría (en su caso, por ejemplo, su rebajada actitud *crítica* hacia cada uno de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista, para poder analizar cada uno de ellos con más calma y distancia), en el mejor de los casos podría surgir una *Teoría crítica desde las Américas* –discutida hoy en varios foros, coloquios y seminarios de aquellos lares– que daría un paso importante hacia el entendimiento pleno del actual desastre social, político, económico, civilizatorio y, en consecuencia *natural*, y con ello hacia su solución.

La visión “crítica” que implícitamente parte de la limitada idea de que el mundo entero sólo vive bajo los esquemas del *ethos realista* y sus diferentes “grados de desarrollo” (o “atraso”), sin lugar a dudas no solamente queda sin dientes ante las actuales tendencias catastróficas, sino que incluso se ha convertido en algunos ca-

sos en parte del problema mismo. Tal vez el legado del judío argentino –y no alemán, como hoy a veces se insinúa– José Félix Weil (así, con acentos, que se suelen *olvidar* en los intentos de renacionalizar la expulsada Teoría crítica a la *bella homogeneidad* alemana y europea) es más que algunas buenas intenciones suyas y la disposición de dar sus herencias enteras para la fundación que mantenía desde 1923 por largos años el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt/Main. Tal vez hay que admitir que la Teoría crítica es desde las Américas, o si no peligra perder su rumbo y su radicalidad epistemológica.

REFERENCIAS

- BRECHT, Bertolt (2000): La ópera de cuatro cuartos. Tomo 3 Teatro completo, Madrid: Alianza.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1984): “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, Cuadernos Políticos, México, núm. 41, julio – diciembre 1984, 33-46.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1993): “El *ethos* barroco”, Modernidad, mestizaje cultural, *ethos* barroco, México: UNAM/El Equilibrista, 13-36. [Reimpresión (1996): *Debate feminista*. México, año 7, vol. 13, 67-87.]
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995a): “A la izquierda”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 25-37.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995b): “La identidad evanescente”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 53-74.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995c): “Lukács y la revolución como salvación”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 97-110. [Versión anterior (1988): “El concepto del fetichismo en Marx y Lukács”, Gabriela Borja Sarmiento (ed.), Memoria del Simposio internacional György Lukács y su época. México: UAM – Xochimilco, 209-222.]
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995d): “Modernidad y capitalismo”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 133-197.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995e): “Postmodernidad y cinismo”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 39-54.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995f): “Presentación”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 9-11.
- ECHEVERRÍA, Bolívar & KURNITZKY, Horst (1993), Conversaciones sobre lo barroco, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- GEMOLL, Wilhelm (1965): Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München/Wien: Freytag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Tomo 9 de las obras en 20 tomos, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1917): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Tomo II. Filosofía de la Naturaleza, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- MANRIQUE, Jorge Alberto (1993): “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)”, ECHEVERRÍA, Bolívar: Modernidad, mestizaje cultural, *ethos* barroco, México: UNAM/El Equilibrista, 231-243.
- NEUMANN, Franz (1943): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, México: Fondo de Cultura Económica. [Reimpresiones: 1983, Madrid: FCE España, 2005, México: FCE.]

WALTER BENJAMIN Y LEÓN TROTSKI

Walter Benjamin and Leon Trotsky

HELMUT DAHMER*

prof.helmut.dahmer@gmail.com

1 VIDAS PARALELAS

Trotsky (Deutscher, 1954-1963; Marie, 2006) era hijo de un terrateniente judío-ucraniano del distrito de Kherson, en el sur de Rusia, mientras que Benjamin (Brodersen, 1990; Eiland, 2014), doce años más joven, era hijo de un rico comerciante judío-alemán de Berlín. Como “judíos ateos” (así se describía a sí mismo Sigmund Freud), pertenecían a la vanguardia social revolucionaria de la diáspora judía. Ambos intentaron entender su tiempo y dar a conocer sus ideas para cambiar las condiciones sociales imperantes. Ambos veían la literatura como una forma de historiografía, ambos eran escritores importantes y se ganaban la vida con sus publicaciones. Benjamin y Trotsky estaban tan interesados en el psicoanálisis como en el surrealismo francés, algo impensable sin Freud (Dahmer, 1983).

Trotsky se convirtió en un revolucionario profesional, hizo dos revoluciones, organizó y comandó al Ejército Rojo en los años 1918-1924, inspiró la “Oposición de Izquierda” contra el estalinismo (Merlet, 2013/14), fundó dos “Internacionales” comunistas –la Tercera en 1919 y la Cuarta en 1938– y escribió unas doscientas críticas literarias. Benjamin desarrolló su teoría crítica de la historia en una serie de interpretaciones de importantes poetas (como Hölderlin, Baudelaire y Brecht), grandes narradores (como Goethe, Leskov, Kafka y Proust) o los ensayos del editor de la revista (viena) *Die Fackel* [La Antorcha], Karl Kraus.

Entre las principales obras de Trotsky figuran su autobiografía (*Mein Leben* [Mi vida], 1929a), el análisis de la Unión Soviética estalinista (*Verratene Revolution* [La revolución traicionada], 1936) escrito en 1935, pero sobre todo su historia en dos volúmenes de la Revolución rusa de 1917, que apareció traducida al alemán a principios de los años treinta (1931/33) y que Benjamin, como dejó escrito, “devoró con una excitación sin resuello”. La obra principal de Benjamin estaba dedicada a Charles Baudelaire, “Un poeta en el esplendor del capitalismo”. En relación con

* Escritor y ensayista austriaco.

los estudios y traducciones sobre Baudelaire, en la segunda mitad de la década de 1930 también elaboró un extenso estudio sobre París, la “Capital del siglo XIX”, que no pasó de un estado fragmentario. Benjamin esperaba que esta “Obra de los ‘Pasajes’” –al igual que sus otros estudios históricos (literarios)– le proporcionara nuevas perspectivas sobre su propio y desastroso siglo XX. En relación con sus estudios sobre el París del siglo XIX, se interesó especialmente por el socialista temprano Charles Fourier y el comunista revolucionario Auguste Blanqui, de quien escribió que el “sonido atronador” de su nombre había “sacudido” el siglo XIX (Benjamin, 2010 [1940]). En cuanto a la teoría marxiana, se orientó sobre todo por los escritos de los marxistas hegelianos Lukács, Korsch y Horkheimer, así como en el “materialismo” específico de Brecht, tal como se presenta en sus poemas, obras de teatro y relatos.

Trotsky también había conocido la teoría de Marx leyendo a un marxista hegeliano del siglo XIX, el italiano Antonio Labriola (1994 [1895/96]). Mientras que Trotsky participó activamente en círculos y partidos revolucionarios durante toda su vida y formó un partido unipersonal si era necesario, Benjamin estaba tan alejado de las organizaciones políticas como de las camarillas literarias de su época. Trotsky era un ingenioso autodidacta, Benjamin un erudito privado (o mejor dicho: un “homme de lettres”) que no tuvo acceso a la universidad y quizás no quiso tenerlo.

Trotsky no conocía los escritos de Benjamin, y Benjamin no era ni miembro de un partido comunista ni “trotskista”. Sin embargo, no sólo leyó con constante interés diversos escritos de Trotsky, sino también los tres volúmenes publicados a finales de los años veinte bajo el nombre de Panaït Istratis con análisis de comunistas de la oposición de izquierdas (Victor Serge, Boris Souvarine) sobre el desarrollo de la Unión Soviética (Istrati, 1930) o la novela documental de Victor Serge (publicada en 1939) sobre la supresión de la oposición de izquierdas rusa (2014 [1939]).

Hoy percibimos a Trotsky y Benjamin como contemporáneos socialistas con un destino similar y admiramos su presencia de ánimo históricamente informada en el primer año de la Segunda Guerra Mundial.

Trotsky había abandonado las islas Príncipe, en el Mar de Mármara, en julio de 1933 y luego pasó casi dos años en Francia antes de encontrar asilo (hasta finales de 1936), primero en Noruega y luego, a partir de 1937, en México. En los años 1933-35, los dos emigrados compartieron el exilio en Francia sin entrar en contacto. Uno sólo fue tolerado a regañadientes por el gobierno y la policía y, apoyado por unos pocos amigos políticos, se trasladó de un lugar inseguro a otro, siempre

en busca de países de asilo alternativos. El otro se trasladaba de un improvisado alojamiento parisino a otro, viajando ocasionalmente a San Remo, Ibiza y Dinamarca, donde su amigo Brecht había alquilado una casa en la isla de Funen. Benjamin estaba enfermo y solía necesitar dinero. Intentó repetidamente publicar sus textos (con seudónimo si era necesario) en las pocas revistas en lengua alemana que aún existían. Su único medio de subsistencia era una pequeña beca de investigación del exiliado “Instituto de Investigación Social” de Horkheimer en Nueva York, en cuyo *Journal for Social Research* se publicaron varios de sus textos en los años 1934-1939. El Boletín Ruso de la Oposición (*Bjulleten Opposizii*) de Trotski, que apareció entre 1929 y 1941, y la *Revista de Investigación Social* de Horkheimer (1932-1941) fueron las revistas político-sociológicas más importantes de la década de 1930.

La victoria sin lucha de Hitler sobre el movimiento obrero alemán y la negación de esta derrota por parte de la Comintern estalinizada, el “Gran Terror” en la Unión Soviética con los juicios fraudulentos de Moscú contra los antiguos bolcheviques, el rápido declive del “Frente Popular” en Francia, la derrota de los republicanos en la Guerra Civil española y las guerras de conquista europeas de Hitler habían echado por tierra las esperanzas de revoluciones socialistas que podrían haber evitado una segunda guerra mundial. El historiador Karl Thieme, con quien Benjamin mantenía correspondencia desde 1934, le escribió el 25 de enero de 1940: “¿Puede comprender el suspiro de alivio con que saludé el auto-desenmascaramiento conjunto de los dos totalitarismos cuando el 21 de agosto se conoció el inminente pacto Hitler-Stalin?” Respuesta de Benjamin (fecha del 10 de febrero de 1940): “Comprendo demasiado bien su suspiro de alivio cuando se reveló así la pesadilla apocalíptica. Somos de la misma opinión” (Benjamin, 2000: 394ss.).

Los intentos de Benjamin por llegar a Estados Unidos con la ayuda del “Instituto de Investigación Social” tropezaron con dificultades cada vez mayores. Tras el estallido de la guerra en septiembre de 1939, París y Francia se convirtieron en una trampa para él. En un principio fue internado en un campo de detención como “extranjero enemigo” hasta finales de noviembre de 1939. Seis meses antes de que el ejército nazi ocupara París (el 14 de junio de 1940), huyó con decenas de miles de personas hacia el sur, pasando por Lourdes y Marsella, para escapar de los cazadores de personas de la Gestapo y del gobierno colaboracionista de Vichy. Cuando finalmente llegó a Port Bou, en la vertiente española de los Pirineos, se le denegó

el permiso para continuar su viaje a España y acabó con su vida (el 27 de septiembre de 1940).

Para entonces, Trotski, que había sido objeto de una auténtica cacería humana por parte de las bandas de asesinos de Stalin desde 1937, llevaba muerto cinco semanas. El agente Ramón Mercader se había colado en la casa fortificada del suburbio de Coyoacán de la capital mexicana como amigo de una secretaria y mató a Trotski mientras leía un artículo político que había escrito y sobre el que le había pedido su opinión.

El último texto de Benjamin comprende sólo trece páginas impresas. Se trata de dieciocho “Tesis sobre la filosofía de la historia”, que compiló y corrigió en París en la primera mitad de 1940. Envío varias versiones de las mismas a algunos amigos íntimos como “legado de una generación derrotada”. El tema de estas tesis es la revolución pendiente, es decir, aquella que pone fin al ruinoso “progreso” que se produce en el marco social de las relaciones de explotación, amontonando “escombros sobre escombros” y masacre sobre masacre. Rosa Luxemburg había escrito durante la Primera Guerra Mundial (1915) que la “forma de existencia” del capitalismo era una catástrofe. Sin embargo, los dirigentes, ideólogos y simpatizantes de los partidos socialdemócrata-reformista y comunista estalinizado estaban cegados por su obstinado optimismo de progreso. En 1914, 1933 y 1939, en todos esos momentos se vieron sorprendidos por “acontecimientos” que no esperaban. Benjamin destacó tres defectos fundamentales de estos “líderes de izquierdas”: su creencia fatal en el progreso, su confianza simplista en su “bases de masas” y “su integración servil en un aparato incontrolable”, “tres caras de la misma cosa” (Benjamin, 1974 [1940]): 698).

Benjamin dijo de la “sociedad sin clases” que no era en absoluto “la meta final del progreso en la historia, sino más bien su interrupción tantas veces fracasada y finalmente realizada”. Lo que se necesitaba era un cambio radical en la dirección del desarrollo social. Mientras Marx, en el contexto de la metáfora ferroviaria del siglo XIX, veía las revoluciones como “locomotoras” que podían acelerar el lento tren del desarrollo social, Benjamin, medio siglo después, tenía en mente una función completamente distinta de las revoluciones: “Quizá sean un echar mano del género humano al freno de emergencia del tren en el que viaja” (Benjamin, 2010 [1940]): 152).

Trotski formuló sus propias tesis histórico-filosóficas como reacción al comienzo de la Segunda Guerra Mundial en su artículo “La URSS en guerra” (1988 [1940]),

escrito el 25 de septiembre de 1939 (y publicado traducido en enero de 1940 en la revista del exilio de los trotskistas alemanes, *Unser Wort* [Nuestra Palabra]). En él, llamaba a la defensa de la propiedad social de los medios de producción en la Unión Soviética y al derrocamiento del despotismo de Stalin. Depositaba todas sus esperanzas en que la clase obrera internacional pusiera fin a la Segunda Guerra Mundial mediante la revolución, del mismo modo que se había rebelado contra la matanza nacionalista de la Primera Guerra Mundial en 1917/18.

La libertad de su pensamiento permitió al gran revolucionario centrarse no sólo en las tendencias de desarrollo favorables a la superación del sistema mundial capitalista, sino también en las contratendencias destructivas que actuaban en el presente. En 1939/40, sociólogos como Bruno Rizzi y Rudolf Hilferding (a los que se unieron en 1941 Friedrich Pollock y James Burnham) predijeron que el heredero del capitalismo no sería el socialismo, sino una nueva formación social totalitaria-burocrática. Los prototipos de esta nueva sociedad de clases eran la Rusia estalinista, la Italia de Mussolini, la Alemania de Hitler y la América del New Deal de F. D. Roosevelt (Rizzi, 1985 [1935]). Trotski consideraba improbable esta variante de desarrollo, pero escribió: Si el proletariado de los principales países capitalistas se mostrara realmente incapaz de conquistar y retener el poder durante y después de la guerra, entonces “nos veríamos obligados a admitir que la razón del retroceso burocrático [en la Unión Soviética] no se encuentra en el atraso del país, ni en el cerco imperialista, sino en una incapacidad natural del proletariado para convertirse en la clase dominante.” En este caso, “el programa socialista, que se basa en las contradicciones internas de la sociedad capitalista, sería una utopía.”

Pero, ¿cuál sería la tarea de los revolucionarios si se materializara este improbable, pero no unimaginable, desarrollo hacia un superestado orwelliano? “Entonces sería obviamente necesario un nuevo programa «mínimo» para proteger los intereses de los esclavos de una sociedad burocrática totalitaria” (Trotsky, 1988 [1940]: 1281).

2 ANALOGÍAS HISTÓRICAS

“La analogía es un principio científico, racional. Por valioso que sea, no puede considerarse con la suficiente sobriedad. Es posible profundizar en ella y descubrir lo que hay de común en lo análogo.” (Benjamin, 1985 [1919]: 44)

Operar con “analogías históricas es un procedimiento tentador y, por tanto, también peligroso. [...] De hecho, ciertos rasgos pueden encontrarse en todas las revoluciones. Por eso es posible recurrir a las analogías; de hecho, no se puede prescindir de ellas si se quiere aprender del pasado y no volver siempre a empezar la historia desde el principio” (Trotsky, 1929b: 65s.)

Antes de viajar a Moscú en el invierno de 1926/27, Benjamin había leído el panfleto de Trotsky *Wohin treibt England?* [¿Hacia dónde se encamina Inglaterra?] (1926 [1925]). La cuestión que se plantea con respecto a este texto de Trotsky (sobre las perspectivas de desarrollo ulterior de Gran Bretaña), así como con respecto a los libros y panfletos posteriores del revolucionario, que Benjamin tenía en gran estima, es qué era lo que tanto le fascinaba de él. Más allá de intereses paralelos y de una orientación política similar, ¿cuál era la semejanza (o “afinidad”) a menudo señalada entre los dos historiadores, uno de los cuales se centró primero en el siglo XVII (basándose en el drama barroco alemán) y luego en el París del siglo XIX (basándose en los *Pasajes* con su lujosa gama de mercancías expuestas), mientras que el otro escribió la historia de las revoluciones rusas del siglo XX, en las que él mismo había desempeñado un papel destacado?

En mayo de 1932, Benjamin, que escribió en Ibiza los primeros recuerdos de su “infancia berlinesa”, había “devorado con [suma] excitación” otra autobiografía que Trotsky, deportado a Alma Ata a instancias de Stalin y luego a Turquía en una de las Islas Príncipe, había escrito tres años antes, repasando su aventurera vida hasta la fecha. Un año más tarde (1933), Benjamin –ahora refugiado de la Alemania de Hitler– regresó a Ibiza, donde concibió (entre otras cosas) un nuevo proyecto de filosofía del lenguaje –como “doctrina de lo semejante”–.

No pocos textos de Benjamin varían un tema que ya había tocado antes y lo transforman en una clave diferente. Tales versiones posteriores son reescrituras de las anteriores, a las que no sustituyen sino sobre las que construyen; a veces sus textos recuerdan, por tanto, a palimpsestos. Lo mismo ocurre con los ensayos sobre teoría lingüística. El más antiguo de ellos es el “ensayo breve” “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre”, de 1916. 17 años más tarde, solicitó urgentemente este ensayo a su amigo Scholem, que tenía una colección (casi) completa de los textos de Benjamin en Jerusalén: “Cuanto antes reciba [ese borrador], mejor. Ha llegado el momento de que empiece a comparar los dos trabajos sobre el

lenguaje. Y como tendré un secretario durante las próximas semanas, tienes todas las posibilidades de hacerte rápidamente con el segundo trabajo sobre el lenguaje. Pero primero debo ver el primero” (Carta de 31.5.1933: Benjamin, 1988: 222).

La nueva versión de la teoría del lenguaje de Benjamin vuelve a estar disponible en dos versiones (sucesivas) (de 1933 y 1935 “Über das mimetische Vermögen” [Sobre la capacidad mimética]): “La última versión [(1985 [1935])] es una reelaboración de la anterior [(1985 [1919])], no sólo en cuanto al estilo, sino también en cuanto al contenido: pasan a un segundo plano los motivos ocultistas y lingüístico-místicos, que [...] determinan el tenor de la primera versión, frente a los de una teoría del lenguaje más mimético-naturalista en la segunda” (Tiedemann, Schwenpnhäuser, 1977: 950). Las “correspondencias naturales” como el mimetismo, escribió Benjamin en la “Lehre vom Ähnlichen [Doctrina de lo semejante]”, despiertan en las personas la capacidad mimética que les permite crear semejanzas –por ejemplo, componer figuras de un montón de estrellas, proyectar en ellas figuras míticas, crear de este modo *constelaciones* y posteriormente aprender a relacionarse con ellas, es decir, a “disponer” de semejanzas. Según Benjamin, las semejanzas encontradas, descubiertas e inventadas que pueden representarse en el juego y la danza – lo que permite a los jugadores y bailarines armonizarse con ellas– son siempre *semejanzas “no sensoriales”*. Es lo que enseña la relación de las palabras de diferentes idiomas con una y la misma cosa que significan, así como la relación de la imagen escrita (o imágenes escritas) con lo que designan. Por último, el manejo de las similitudes encontradas también permite al astrólogo utilizar ciertas constelaciones estelares de manera astrológica y adivinatoria, es decir, para predecir el futuro.

“El astrólogo lee las constelaciones a partir de las estrellas del cielo; al mismo tiempo, lee el futuro o el destino a partir de ellas. Si esta lectura a partir de estrellas, constelaciones y coincidencias era la lectura per se en los tiempos primigenios de la humanidad, si aún existían mediadores para una nueva lectura, como lo eran los caracteres más antiguo de las tribus germánicas, entonces es muy obvio suponer que este talento mimético, que antiguamente era el fundamento de la clarividencia, ha emigrado gradualmente al lenguaje y a la escritura a lo largo de miles de años de desarrollo y ha creado en ellos el más perfecto archivo de similitudes sin sentido. [...] En otras palabras, son la escritura y el lenguaje a los que la clarividencia ha cedido sus antiguos poderes en el curso de la historia. Pero la rapidez, esa velocidad en la lectura o en la escritura [...], sería entonces, por así decirlo, el esfuerzo [...] por permitir que la mente participe de

esa medida de tiempo en la que las semejanzas, de manera fugaz y para volver a desaparecer inmediatamente, relampaguean en el flujo de las cosas.” (Benjamin, 1991 [1933]: 206-209)

En su breve texto de 1919 (citado al principio de este segundo apartado), Benjamin se preocupaba por diferenciar entre “analogía” y “afinidad”. “[Gustav Theodor] Fechner”, escribió, “fue un observador de la analogía; Nietzsche [...] un descubridor de la afinidad. [...] El timón y la cola son análogos - eso es sólo materia para el mal poeta, pero un objeto para el pensador reflexivo (técnico)”. (Benjamin, 1985 [1919]: 44)

La concepción del segundo “trabajo sobre el lenguaje” de Benjamin coincidió con la reanudación de su lectura de la Historia de la Revolución Rusa de Trotski, que había comenzado el año anterior, también en Ibiza. Entretanto se había publicado su segundo volumen, la historia de la “Revolución de Octubre”, y escribió a Gretel Karplus, más tarde esposa de Adorno, en Berlín, que la “maestría” de Trotski era quizá aún más evidente en este que en el primer volumen (“Revolución de Febrero”). La reformulación de la teoría lingüística iba de la mano de la lectura de Trotski. Esta coincidencia era trascendental, porque la característica específica de la historiografía de Trotski era precisamente la identificación y el uso político de analogías históricas. Trotski pensaba sistemáticamente en tales analogías, incluso se podría decir que vivía en ellas. Reconocer el retorno, si no de lo mismo, al menos de algo parecido (al pasado) en el presente abre una oportunidad -en política como en psicoanálisis- para romper la “compulsión a repetir”. Fuerzas productivas más desarrolladas (de las que la propia clase asalariada es el factor decisivo) permiten corregir “errores” que eran “inevitables” en el pasado recordado, y retomar con mejores perspectivas de éxito intentos medio olvidados de soluciones condenadas (como “utópicas”) al fracaso en circunstancias anteriores.

¿Hasta qué punto, entonces, son los bolcheviques los puritanos o jacobinos del siglo XX, hasta qué punto los levantamientos campesinos rusos del periodo revolucionario y posrevolucionario se corresponden con el levantamiento de Pugachev (de 1773-75) o la “Vendée” francesa (de 1793/94)? ¿Qué aportan estas comparaciones a la comprensión del presente (y del pasado) y qué implica esto para la política de los revolucionarios? ¿Qué posibilidades tiene la alianza de la minoría obrera urbana con la mayoría campesina -o la “pobreza rural”- en el contexto de la puesta al día industrial? ¿Cuáles son las consecuencias para la política salarial y de precios del Estado y para el suministro de alimentos a las ciudades?

La “oscuridad del ahora” (Bloch, 1969 [1935]: 74) en la experiencia del individuo se corresponde con la opacidad del presente en la historia social. La necesidad de orientación da lugar a la búsqueda de algo comparable en el pasado (individual y colectivo). Si el buscador tiene suerte, tal búsqueda le hace clarividente de una conexión (previamente) oculta entre su presente y un determinado pasado; le proporciona una experiencia “dé-jà-vu”, “déjà-vécu”, el germen de la sospecha de que la calamidad actual fue precedida por otras similares en el pasado. Si la presunta analogía entre el pasado y el presente es ficticia o válida, en qué medida es válida o engañosa, sólo puede determinarse al contrastar la presunción con el material histórico. Sólo cuando se intenta hacer verosímil (en privado o en el debate público) la comparación aparentemente llamativa, mostrar su “evidencia”, se hace reconocible la diferencia entre pasado y presente: lo irrepetible y lo incomparable. Sólo cuando se determina también lo que se resiste a la comparación en la historia y el presente, la *analogía* (relativizada de forma realista) resulta ser lo que Benjamin y Trotski vieron en ella: un *exquisito organon* del conocimiento histórico y contemporáneo.

La fascinación con que Benjamin leía los escritos de Trotski se basaba precisamente en esta relación. El autor de “Lehre vom Ähnlichen [Doctrina de lo semejante]” se encontró con una grandiosa explicación histórica de su propio concepto filosófico en la “imponente novela campesina” de Trotski (forma como Benjamin se refiere a la historia de revolución de Trotski teniendo en cuenta la censura nazi). La lectura de la gran historia de la revolución le dio el impulso para poner a prueba en el ámbito de la historia social y la política la teoría del pensamiento mimético-analógico –formulada inicialmente en relación con la astrología y la grafología, el lenguaje y la escritura–. En su estudio sobre Eduard Fuchs “como coleccionista e historiador” (publicado en 1937) se encuentran ya las primeras formulaciones de las dieciocho tesis de 1940 sobre una nueva y revolucionaria relación con la historia. Ante la inminente catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, Benjamin escribió que la tarea de un historiador materialista consistía en encontrar posibilidades de acción olvidadas hacia tiempo en la historia de los oprimidos y actualizarlas para encontrar una salida al laberinto del presente. Benjamin se había topado con el método de trazar una constelación (de acontecimientos y prácticas) que iluminara tanto el pasado como el presente en 1926, antes de su viaje a Moscú, en el capítulo VI del libro de Trotski *Wohin treibt England?* [¿Adónde va Inglaterra?], en el que el autor intentaba recordar (o revivir) “dos tradiciones”: “la revolución del siglo XVII y [el] cartismo”.

Trotsky escribió este gran ensayo de historia política en el periodo comprendido entre su retirada del Comisariado de Guerra (bajo la presión de la campaña anti-Trotsky del trío Zinoviev-Kamenyev-Stalin) y la formación de la frágil “Oposición Unida” contra Stalin-Bujarin en alianza con aquellos antiguos aliados de Stalin que entretanto se habían distanciado del Secretario General y habían empezado a temerle. En el “Consejo Económico Popular Supremo” (Gosplan), tuvo la oportunidad de evaluar de forma realista las posibilidades de industrialización convergente comparando la productividad del trabajo soviético con la media de los sectores económicos capitalistas altamente desarrollados. Como (augurado) ya en 1906 –y de nuevo en el año revolucionario de 1917– escribió que el experimento de un desarrollo no capitalista de la atrasada e aislada Rusia (sobre la base de medios de producción nacionalizados) sólo podría durar si su internacionalización tenía éxito, ya fuera a través de revoluciones anticapitalistas en el Occidente avanzado (Alemania) o en el atrasado Oriente (China). Su serie de artículos sobre Inglaterra se publicó en *Pravda* en mayo y junio de 1925; la segunda edición del libro en alemán (que presumiblemente leyó Benjamin) se publicó con un prólogo del autor el 6 de mayo de 1926, en la que decía: “La huelga [inglesa] ha puesto en el orden del día la sustitución del Estado burgués por el Estado proletario. Aunque la huelga no lleve a cabo esta sustitución, [sin embargo] la acercará extremadamente” (Trotsky, 1926 [1925]). El 4 de mayo había comenzado la primera huelga general británica, que la dirección sindical reformista intentó desconvocar tras sólo ocho días. Pero los mineros siguieron en huelga otros siete meses antes de tener que admitir su derrota...

En el capítulo VI de su panfleto, el revolucionario, que ya había sido despojado de su poder y tachado de “menchevique”, daba a los obreros británicos y a sus dirigentes reformistas una clase de recuperación en la historia que les concernía, recordándoles las tradiciones revolucionarias (enterradas) de Cromwell y los cartistas de una manera admonitoria y conmovedora. Su método se explica en las tesis VI y XVIII “Sobre el concepto de historia” de Benjamin:

“El materialismo histórico se ocupa de captar una imagen del pasado tal como se presenta desprevenida al sujeto histórico en el momento de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a sus destinatarios. Para ambos se trata del mismo peligro: convertirse en instrumento de la clase dominante. En cada época hay que intentar arrancar de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de someterla.” (Benjamin, 2010 [1940]: 33)

“En realidad, no hay un momento que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria - sólo quiere ser captada como una oportunidad específica, a saber, como una oportunidad para una solución completamente nueva, prescrita por una tarea completamente nueva. Para el pensador revolucionario, la peculiar oportunidad revolucionaria se ve confirmada a partir de una situación política dada. Pero se ve confirmada para él no menos por el poder clave de un instante sobre un aposento muy específico del pasado, hasta ahora cerrado. La entrada en este aposento coincide estrictamente con la acción política [,] y es a través de ella como se revela, aunque de manera devastadora, como mesiánica.” (Benjamin, 2010 [1940]: 42s.)

En el libro de Trotski sobre el pasado, el presente y el posible futuro de Inglaterra, Benjamin (1926) podía leer lo siguiente: “Comprender el significado histórico de la revolución del siglo XVII y el contenido revolucionario del cartismo es uno de los mayores deberes de los marxistas ingleses.” Citando la *Historia de la Revolución Inglesa* de François Guizot (de 1846) y la *Historia de Inglaterra* de Thomas B. Macaulay (de 1848), Trotski unió entonces pasado y presente:

“La crisis social inglesa del siglo XVII aparece como una unión de los rasgos más esenciales de la Reforma alemana del siglo XVI con rasgos de la Revolución francesa del siglo XVIII. De hecho, Lutero y Robespierre se dieron la mano en Cromwell”. “Oliver Cromwell en una época, Robespierre en la otra, representaban las tendencias históricamente progresistas en el desarrollo de la sociedad burguesa.” “Cromwell no sólo construyó el ejército, sino también el partido - su ejército era hasta cierto punto un partido armado, y esa era precisamente su fuerza.” “Se puede decir con cierta justificación que Lenin es el Cromwell proletario del siglo XX”. (Trotski, 1926 [1925]: 105, 98, 103 y 99)

“Todas las analogías históricas exigen la mayor cautela, especialmente cuando se trata de la analogía entre el siglo XVII y [el] XX. Sin embargo, uno se sorprende por algunos rasgos precisos que acercan la vida y el carácter del ejército de Cromwell al carácter del Ejército Rojo. Ciertamente, allí todo se basaba en la creencia en la doctrina de la predestinación y en una estricta moral religiosa; en nosotros prevalece [el ateísmo militante]. Pero en la forma religiosa del puritanismo se anunciaba la predicación de la misión histórica de una nueva clase, y la doctrina de la predestinación era sólo la forma de abordar el problema de la legalidad histórica a través de la religión. Los combatientes de Cromwell se sentían primero puritanos y luego soldados, del mismo modo que nuestros comba-

tientes se ven primero revolucionarios y comunistas y luego soldados. Pero los rasgos por los que difieren superan a los rasgos en los que se parecen. El Ejército Rojo formado por el partido del proletariado sigue siendo su órgano armado. El ejército de Cromwell, que incluía a su partido, se convirtió en sí mismo en un poder decisivo...” (Trotzki, 1926 [1925]: 104)

En la teoría del lenguaje de Benjamin, formulada en febrero de 1933, correspondía a un “tercero”, el astrónomo o astrólogo, reconocer la semejanza entre dos acontecimientos (o procesos): la percepción de una constelación en un grupo de estrellas o la constelación planetaria que determina el destino de un recién nacido.

La percepción de tal similitud, escribió, “está en cualquier caso ligada a un destello. Pasa fugazmente, tal vez pueda recuperarse, pero en realidad no puede retenerse como otras percepciones. Se presenta a los ojos tan fugaz y transitoriamente como una constelación de estrellas. Por tanto, la percepción de las similitudes parece estar ligada a un momento en el tiempo. Es como la incorporación de un tercero, el astrólogo[,] a la conjunción de dos cuerpos celestes que quiere ser captada en el momento. En el otro caso, el astrónomo se ve privado aquí de su recompensa a pesar de la agudeza de sus instrumentos de observación”. (Benjamin, 1991 [1933]: 206s.)

Tras la transformación de la “Lehre vom Ähnlichen” [Doctrina de lo semejante] en doctrina del uso correcto de la historia en la lucha de clases, “la propia clase oprimida en lucha” o su representante, el “materialista histórico”, ocupó el lugar del astrólogo-astrónomo como “sujeto del conocimiento histórico”. En la Tesis V de Benjamin de 1940, el pasaje correspondiente rezaba entonces:

“La verdadera imagen del pasado pasa fugazmente. El pasado sólo puede ser captado como una imagen que parpadea en el instante de su reconocibilidad, para no volver a ser vista jamás. [...] Porque es una imagen irrecuperable del pasado[,] que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca mencionado en ella”. (Benjamin, 2010 [1940]: 32)

Trotsky comparó y contrastó jacobinos, socialdemócratas y bolcheviques, las “páginas crueles” de Cromwell y el Ejército Rojo; vio en Brüning, Papen y Schleicher (como en Pilsudski y... Stalin) a los vástagos de Luis Bonaparte y Bismarck: representantes contemporáneos del tipo de gobierno “bonapartista” analizado por Marx. Con la ayuda del modelo de la Revolución Francesa, trató de hacer comprensible el declive de la rusa: el régimen usurpador “termidoriano” de Stalin, que defendió de forma terrorista la propiedad estatal de los medios de producción –el

requisito previo para un desarrollo no capitalista- y mantuvo así vivo un (potencial) “Estado obrero” en el que los trabajadores no tenían nada que decir. Comparó el comportamiento de Nicolás II, el último zar, en la guerra y la revolución con el del rey inglés Carlos I en el siglo XVII y el del francés Luis XVI en el siglo XVIII. Y una y otra vez evocó el recuerdo de la revolución reprimida de 1905 y de la derrotada Comuna de París de 1871. En las décadas de 1920 y 1930, utilizó las experiencias del año revolucionario de 1917, el modelo de la transición de la Revolución de Febrero a la de Octubre, para interpretar las luchas de clases en China, Alemania, Francia y España. Se refería en particular al “poder dual” de “Gobierno(s) Provisional(es)” y de los consejos, también conocidos como la “Kerenskiada”, que si no era sustituido por otra revolución más radical (como en Rusia), lo sería por una contrarrevolución. Y dijo del “Termidor” que también podía entenderse como una “Kerenskiada a la inversa”.

Benjamin, por su parte, recordaba en la Tesis XII de 1940 que Marx había dicho del proletariado que esta “última clase” era una clase “vengadora”, “que completa la obra de liberación en nombre de generaciones de vencidos.” La conciencia de esta misión se realizó “una vez más y por poco tiempo en «Espartaco» [es decir, en la Liga Espartaquista alemana]”, y también la “revolución rusa lo sabía”. Sin embargo, la opinión de Marx de que la clase obrera revolucionaria también aparecía como una clase “vengadora” “siempre había sido objetable” para la socialdemocracia, y así había logrado “en el transcurso de tres décadas casi borrar el nombre de un Blanqui cuyo sonio atronador había sacudido el siglo anterior”. (Benjamin, 2010 [1940]: 38)

Como ejemplos de “rememoración”, de actualización de épocas, acontecimientos o personajes pasados para superar el presente desesperanzado, Benjamin cita a Robespierre, para quien “la antigua Roma [era] un pasado cargado de presente, que él arrancó del continuo de la historia”, en segundo lugar, un episodio de la Revolución de Julio en París (de 1830), en la que –en la noche del primer día de lucha– “en varios lugares de París, independientemente unos de otros y simultáneamente, se disparó a los relojes de las torres” para detener el tiempo y (como en la “gran revolución”) comenzar una nueva era, para introducir un “nuevo calendario”. (Benjamin, 1974 [1940]: 701s.)

Los redescubrimientos y actualizaciones de Benjamin incluyen, sobre todo, la figura de Auguste Blanqui:

“La actividad del conspirador profesional, como lo era Blanqui, no presupone en absoluto la creencia en el progreso, sino ante todo la determinación de acabar con la injusticia actual. Esta determinación de sacar a la humanidad de la catástrofe que la amenazaba en el último momento fue el factor decisivo para Blanqui, más que para cualquier otro político revolucionario de la época.” (Benjamin, 1974 [1939]: 687)

*

En la década de 1930, los intelectuales marxistas que rodeaban a Max Horkheimer evitaban incluso solo mencionar en público (es decir, en sus publicaciones) siempre que era posible a su contemporáneo revolucionario Trotski, sus escritos y organizaciones (cf. Dahmer, 2019). Sólo Benjamin, Siegfried Kracauer y Theodor W. Adorno dejaron de lado ocasionalmente esta estrategia de silencio dictada por el interés de autoconservación. No sólo el círculo de Horkheimer estaba bajo la vigilancia constante del FBI (Rubin, 2012: cap. 4), sino que los leales servidores de la iglesia de Stalin también estaban al acecho en Estados Unidos de los “disidentes” difamados por la prensa leal y cuyas vidas, si parecían de alguna importancia, estaban amenazadas por los asesinos de la GPU [Directorio Político del Estado o Servicio de Inteligencia] (Trotski 1973).

Carl Djerassi captó la peculiar relación entre los científicos sociales del “Instituto de Investigación Social”, que vacilaban entre la fascinación y el tabú, y Trotski en una de las conversaciones ficticias que hizo mantener a Benjamin, Adorno, G. Scholem y A. Schönberg “en el Parnaso”:

“*Benjamin*: Me gustaría haceros una pregunta... que probablemente sea estúpida. *Scholem*: Tus preguntas nunca son estúpidas... a lo sumo ocasionalmente sin respuesta. *Benjamin*: Esta podría caer en la segunda categoría. ¿Por qué vinimos aquí? ¿Porque éramos judíos? *Adorno*: ¿Es eso lo que quieres saber? ¡Walter! Ciertas preguntas se responden simplemente formulándolas. *Scholem*: Parece una cita. – *Adorno*: Es una cita: Trotski. *Benjamin*: Teddie, no todas las preguntas merecen un toque marxista. Quise decir, ¿porque éramos judíos? ¿Aunque fuéramos judíos? O... *Adorno*: ¿O qué? *Benjamin*: Puedes elegir la tercera opción.” (Djerassi, 2008: 153)

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- BENJAMIN, Walter (1974 [1939]): "Zentralpark", en *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, *Gesammelte Schriften*, Vol. I.2, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 655-690.
- BENJAMIN (1974 [1940]): "Über den Begriff der Geschichte", en *Gesammelte Schriften*, Vol. I.2, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 691-704.
- BENJAMIN (1985 [1919]): "Analogie und Verwandtschaft", en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Vol. VI. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 43-45.
- BENJAMIN (1991 [1933]): "Lehre vom Ähnlichen". *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Vol. II.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 204-210.
- BENJAMIN (1991 [1935]): "Über das mimetische Vermögen". *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Vol. II.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 210-213.
- BENJAMIN, W. (1998): *Gesammelte Briefe*, Vol. IV. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. (2000): *Gesammelte Briefe*, Vol. VI. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. (2010 [1940]): "Über den Begriff der Geschichte", en *Über den Begriff der Geschichte* (ed. Gérard Raulet). *Werke und Nachlaß*; Kritische Gesamtausgabe, vol. 19. Berlin: Suhrkamp.
- BLOCH, Ernst (1969 [1935]): "Dunkles Jetzt", en *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Gesamtausgabe*, Vol. 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 74.
- BRODERSEN, Momme (1990): *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin, Leben und Werk*, Bühl-Moos. Elster Verlag.
- DAHMER, H. (1983): "Psychoanalyse im Surrealismus (André Breton)", en: Dahmer (2013): *Pseudonatur und Kritik*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 108-135.
- DAHMER, Helmut (2019): *Freud, Trotzki und der Horkheimer-Kreis*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- DJERASSI, Carl (2008): *Vier Juden auf dem Parnass. Ein Gespräch. Benjamin, Adorno, Scholem, Schönberg*. Innsbruck, Wien: Haymon Verlag.
- DEUTSCHER, Isaac (1954-1963): *Trotzki*, Bd. I-III. Stuttgart: Kohlhammer.
- EILAND, Howard y Michael W. JENNINGS (2014): *Walter Benjamin: A Critical Life*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- ISTRATI, P. (1930): *Drei Bücher über Sowjet-Rußland*: I. Auf falscher Bahn; II. So geht es nicht!; III. Rußland nackt. München: Piper.
- LABRIOLA, Antonio (1994 [1895/96]): *Über den historischen Materialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MARIE, Jean Jacques (2006): *Trotsky, Révolutionnaire sans frontières*. Paris: Payot.

- MERLET, Pierre (2013/14): *L'Opposition communiste en URSS: les trotskystes*. Vol. I (1923-1927); Vol. II (1928-1938). [Éclairage Histoire, Nr. 11 und 12.] Paris/Pantin: Les bons caractères.
- RIZZI, Bruno (1985 [1939]): *The Bureaucratization of the World*. New York: The Free Press.
- RUBIN, Andrew N. (2012): *Archives of Authority*. Empire, Culture, and the Cold War. Princeton: Princeton University Press.
- SERGE, Victor (2014 [1939]): *Schwarze Wasser [S'il est minuit dans le siècle]*. Zürich: Rotpunktverlag.
- TIEDEMANN Rolf y Hermann SCHWEPPENHÄUSER (1977): "Anmerkungen der Herausgeber", en W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Vol. II.3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 815-1521.
- TROTSKI, León (1929a): *Mein Leben. Versuch einer Autobiographie*. Traducción autorizada del manuscrito por Alexandra Ramm. Berlin: S. Fischer Verlag.
- TROTSKI, León (1929b): "Où va la république soviétique?" (25. 2. 1929), 6ª Parte de la serie de artículos "Wie konnte das geschehen?", en Trotsky (1989): 65s.
- TROTSKI, León (1926 [1925]): *Wohin treibt England?* (Volksausgabe). Berlin: Neuer Deutscher Verlag.
- TROTSKI, León (1931/33): *Geschichte der russischen Revolution*, vol. I ("Februarrevolution"), vol. II ("Oktoberrevolution"). Berlin: S. Fischer.
- TROTSKI, León (1936): *Verratene Revolution*, Antwerpen-Zürich-Prag: Lee.
- TROTSKI, León (1940): "Die UdSSR im Krieg", *Unser Wort*, N°. 99, New York, Enero: 2-4 (Trotsky, 1988, Texto n° 61: 1272-1295).
- TROTSKI, León (1973): "The Comintern and the GPU", en *Writings of Leon Trotsky (1939-40)*. New York: Pathfinder Press, 348-391.
- TROTSKI, León (1988): *Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur*. *Schriften*, vol. 1.2. Hamburg: Rasch und Röhring.
- TROTSKI, León (1989): *Œuvres*, 2ª Serie, Vol. III, Paris: Institut Léon Trotsky.

LO SUBLIME FUERA DE LUGAR.
COLONIALIDAD, MODERNIDAD PERIFÉRICA Y
CRÍTICA EN LAS PRÁCTICAS ESTÉTICAS DE LA
COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA NUEVA ESPAÑA
EN EL SIGLO XVIII

*The sublime out of place. Coloniality, peripheral modernity
and critique in the aesthetic practices of the Society of Jesus
in New Spain in the 18th century*

RICARDO ROQUE BALDOVINOS*

rroque@uca.edu.sv

El presente trabajo examina la presentación del paisaje como experiencia sublime que lleva a cabo el poema neolatino *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar (1731-1793), jesuita nacido en la ciudad de Santiago de Guatemala. Este aparente “fuera de lugar” de la categoría estética de lo sublime, para usar el célebre tropo de Roberto Schwarz (2014), nos abre la puerta para entender la resignificación del espacio geográfico y social americano (Urizar, 2022: 225-226) y del sujeto intelectual llamado a liderarlo que se lleva a cabo en el continente americano en la segunda mitad del siglo XVIII. La presente exploración no se limita a señalar coincidencias o divergencias de la concepción de la experiencia de lo sublime con respecto a otras contemporáneas del canon estético-filosófico (Edmund Burke o Immanuel Kant, por ejemplo), sino su articulación con la espiritualidad de los jesuitas de la Nueva España en su peculiar ubicación en un momento crítico del ascenso y expansión del capitalismo mundial. En ese momento ocurre el enfrentamiento de la Compañía de Jesús con los despotismos ilustrados europeos y en especial con las reformas iniciadas por Carlos III. Este último conflicto trajo como consecuencia la expulsión de la orden religiosa de los dominios españoles en 1767 y su consecuente supresión por orden papal en 1773.

* Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (El Salvador).

Este artículo presenta de forma resumida, pero también reelabora, un ensayo más extenso de mi autoría (Roque, 2023).

1 LA COMPAÑÍA DE JESÚS: IDEAS EN SU LUGAR DESDE UNA MODERNIDAD PERIFÉRICA

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría sostiene que la labor de la Compañía de Jesús durante sus dos primeros siglos de presencia en el continente americano revela otro modelo de modernidad que fue desvirtuado y cancelado por la imposición del colonialismo ilustrado (2000: 57-82). En el trabajo intelectual y las obras de la Compañía de Jesús en la Nueva España, es posible detectar propuesta diferente de asumir la condición moderna anclada “en su lugar”, es decir en sus propias coordenadas geográficas y sociales. Allí se formulan ideas y tienen lugar experiencias que se distancian de la modernidad capitalista que acabó por imponerse (Echeverría, 2000: 61-62). Esta particularidad se vuelve, sin embargo, invisible en el relato histórico canónico, que destaca como factores determinantes principales la Reforma (protestante), la Ilustración y la Revolución francesa (Habermas, 1990: 17). Este es la narrativa eurocéntrica que Enrique Dussel ha desmontado y que lo ha llevado a adelantar la fecha de arranque simbólico de la modernidad de 1789 a 1492, de la toma de la Bastilla al descubrimiento o –en sus palabras– encubrimiento de América (Dussel, 1994: 11-12). Con este gesto de alargar la duración del período se visibiliza su lado oscuro –la colonialidad– pero también se abre la posibilidad de explorar cursos históricos en disputa con la ruta dominante de la modernidad capitalista. Pues otra de las simplificaciones del relato eurocéntrico, como nos recuerda Anibal Quijano, es negar que América Latina fue también partícipe activa en la producción de la modernidad (1988: 46-50).

Para efectos de esta reflexión, intentamos superar la oposición simplista entre Reforma protestante, como sinónimo de progreso, y Contrarreforma católica, como reacción recalcitrante. Esta última –es decir las propias reformas que la Iglesia católica pone en efecto a partir del Concilio de Trento– fue mucho más compleja y ambivalente de lo que se le reconoce (Echeverría, 2000: 65). No solo fue una defensa de prácticas y privilegios en la institución eclesiástica, sino que implicó también –especialmente en la contribución de la Compañía de Jesús– un esfuerzo por redefinir el lugar de la Iglesia ante los retos del mundo que emergía de la expansión atlántica de Europa, del impulso de un saber científico basado en la experiencia y de la consolidación del sujeto autónomo del humanismo. Desde esta visión, la Reforma protestante habría tomado una peligrosa ruta al suprimir una serie de instancias mediadoras entre el creyente y la divinidad. Y con ello se habría suscrito

a una dimensión reductiva de la razón, la razón instrumental, y al sujeto egocéntrico y posesivo del capitalismo emergente. Esta tendencia es la que, paradójicamente, acabaría por asumir monarquía española en las Reformas Borbónicas. En contraposición a esta visión, los jesuitas, en sus intervenciones durante el Concilio de Trento, defendieron la importancia de las instancias mediadoras descartadas por la Reforma protestante. No defendían entonces la institución eclesiástica por sí misma, sino porque esta aseguraba la dimensión comunitaria de la vida social, el lado sensible y emocional de la subjetividad, así como el tejido simbólico ritual que conecta la cotidianidad con la trascendencia (Echeverría, 2000: 68-70). ¿Cómo podemos explicar entonces la modernidad de esta experiencia y su aparición en la obra de un jesuita novohispano? Para ello es necesario examinar la peculiar relación de esa orden con la condición moderna y como la reelabora el grupo de sacerdotes asilados en Bolonia.

2.1 LA PEDAGOGÍA, LA DOCTRINA MORAL Y LAS OBRAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA NUEVA ESPAÑA

Los clichés difamatorios elaborados en contra de los jesuitas al momento de su conflicto con los despotismos ilustrados parecen confirmar la visión simplista de la narrativa eurocéntrica de la modernidad e invisibilizan los aportes de la Compañía de Jesús para asumir la condición moderna desde el horizonte católico. Entre estos clichés destaca la caricatura de un relativismo falaz y oportunista, el cual, usado a conveniencia por unos maestros del sofisma, podía llegar hasta defender el regicidio.

En realidad, la orden había articulado una doctrina moral que emanaba de posturas filosóficas sofisticadas frente a la verdad y la acción. Su acervo intelectual había cristalizado en la *Ratio studiorum*, un completo currículo que reunía tanto filosofía y teología como letras clásicas y se impartía en los colegios de la Compañía desde finales del siglo XVI en la formación tanto de clérigos como de laicos (Alfaro, 2001: 12; Gonzalbo Aizpuru, 2001, 53-56). La doctrina moral antes mencionada era el «arte de la *scientia media*», mejor conocido como probabilismo (Zermeño, 2001, 79). Su punto de partida era que la acción humana recta no siempre se puede prescribir de forma abstracta y categórica, sino que requiere considerar diversas opciones razonables aun cuando entren en contradicción con las de mayor aceptación. Si bien el origen del probabilismo se encuentra en un comentario del siglo

XVI del teólogo dominico Bartolomé de Medina a Santo Tomás, la doctrina fue sustentada y ampliada en los siglos siguientes por teólogos jesuitas. Entre estos últimos, Francisco Suárez llegó a afirmar que una ley dudosa no es de obligatoria obediencia (Schmitz, 2001: 3745-3746), pues se requiere de considerar las circunstancias en que suceden los hechos para resolver los dilemas morales (Gonzalbo Aizpuru, 2001: 56). Estas circunstancias son atributos externos a las personas y a las cosas, pero que determinan el sentido de las actuaciones en una amplia gama de terrenos, desde el ámbito puramente moral hasta el económico (Zermeño, 2001: 83). Frente a esta postura –que hoy nos puede parecer obvia, luego de más de un siglo de impacto de las ciencias sociales y de la hermenéutica posromántica en nuestro imaginario intelectual–, las autoridades eclesiásticas nombradas por la monarquía española durante las reformas borbónicas promovían la doctrina del *norte fijo*, que se basaba en un marco inamovible de referencias que rechazaba cualquier posible cuestionamiento. Ese marco eran las sagradas escrituras y otras fuentes que habían sido proclamadas por la Iglesia como infalibles (Zermeño, 2001: 81). No deja de ser paradójico que esta ratificación del más rancio dogmatismo escolástico la suscribieron los emisarios de una monarquía que se decía inspirada por el espíritu de la Ilustración. Mas no hay que olvidar que lo que estaba en juego, para el despotismo ilustrado, era garantizar la sumisión total a la autoridad regia, a lo que la orden de San Ignacio de Loyola se resistió.

La postura de los jesuitas no solo fue una anticipación de algunas filosofías y epistemologías cercanas a nuestro tiempo, sino permitió una forma más flexible de posicionarse frente a los retos que planteaba una realidad heterogénea como la de los dominios españoles de América. Esta actitud más abierta y flexible, surgida desde el interior de la empresa colonial hispánica, abría rumbos que se truncarían en la medida que las reformas borbónicas se plegaron enteramente a la modernidad capitalista.

Adicionalmente, es de notar que los jesuitas mostraron, sin abjurar de sus principios religiosos, una postura más bien abierta ante la ciencia moderna de la Ilustración (Rovira, 2009: 11).¹ No solo fomentaron y aportaron al estudio científico de la naturaleza, sino también de la dimensión social y cultural de la vida humana, pues recabaron una enorme cantidad de información sobre los pueblos con las que entraron en contacto en sus tareas pastorales. Cabe destacar en esta labor la for-

¹ Este diálogo no estuvo exento de vacilaciones al interior de la misma Compañía de Jesús, en la que hubo posiciones de resistencia y rechazo frente a la ciencia moderna.

mación de una escuela para el estudio de las lenguas indígenas que organizaron en el noviciado de Tepotzotlán, primera en su especie, así como un vasto repositorio de información sobre la geografía de zonas remotas y las culturas de pueblos no europeos, tanto de las Américas como de Asia, notablemente en el Japón, la China y la India, donde la orden también tuvo presencia.

Hay que resaltar además que las propuestas alternativas a la modernidad dominante no solo se dieron en el ámbito intelectual, sino que se tradujeron en las prácticas sociales, como las misiones y las haciendas. Las misiones surgieron a petición de la corona, para asegurar las fronteras remotas, a través de la «reducción» de los pueblos nómadas a la vida sedentaria. Aunque esta obra está claramente inscrita en la política colonialista, pues apoya la expansión de la monarquía española a costa de los territorios tradicionales de pueblos indígenas, es de notar la flexibilidad que ejercieron los misioneros para facilitar el diálogo intercultural y en proponer formas de organización social horizontal, de mayor participación de los pueblos indígenas en el disfrute de los frutos de su trabajo, al punto que algunos las señalan como propuestas incipientes de un socialismo (Echeverría, 2000: 71).

Las haciendas propiedad de la Compañía en la Nueva España eran, por otra parte, el sostén económico de los colegios y las misiones y aseguraban autonomía tanto frente a las autoridades como ante los sectores económicos poderosos (Brading, 2001: 60-61). Francisco de Fuentes y Guzmán alude, por cierto, a «un ingenio de caña de azúcar, que es posesión del Colegio de la Compañía de Jesús» en San Cristóbal Amatitlán, en las cercanías de Santiago de Guatemala (De Fuentes, 2012: 141). Las haciendas de la Compañía significaron una novedad con respecto a la institución tradicional de la hacienda colonial. Alcanzaron una producción agrícola intensiva y se organizaron con dispositivos de administración racional, tales como una contabilidad muy detallada. Aunque estas explotaciones agrarias pertenecían a la orden religiosa, su excedente no se lo adjudicaban propietarios privados para sostener privilegios y un estilo de vida suntuoso, sino que se reinvertía en obras de impacto social.²

En resumen, tanto en lo teórico como en lo práctico, la experiencia jesuítica propone formas de pensamiento y de vida social, surgidas no en contra sino al

² Debe procederse, sin embargo, con precaución a la hora de caracterizar el tipo de relaciones económicas que se daban en las haciendas de propiedad de la Compañía y no pintar un panorama en demasía idílico. No debe olvidarse que su propósito principal era extraer recursos para los colegios, las misiones y el funcionamiento de la orden. En estas haciendas hubo esclavos y existe también evidencia de conflictos, casi siempre por cuestiones de linderos, con las comunidades indígenas vecinas.

interior de la empresa colonial, que mostraron una mayor apertura hacia lo otro y que fueron, como señala Bolívar Echeverría, un factor activo en la constitución del mundo mestizo que configuró a los territorios españoles en el Nuevo Mundo. Según este autor, la labor de la Compañía de Jesús mostró que «la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental y la limpieza del territorio de expansión; que el trato en interioridad con el “otro”, aunque “peligroso” para la propia “identidad”, es sin embargo indispensable» (2000: 62).

2.2 LA ESPIRITUALIDAD JESUITA Y EL ARTE

La contribución de la Compañía de Jesús no solo se dio en el terreno del conocimiento, de la filosofía moral y de la producción de formas novedosas de vida social, también ocurrió en una concepción original de la subjetividad, autónoma, pero enmarcada en la trascendencia. Esta peculiar concepción se tradujo en una espiritualidad propia y novedosa que tuvo su máxima expresión y vehículo en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola (1491-1556), el fundador de la orden. Por otra parte, para posibilitar la difusión de esta vida espiritual se promovió una rica producción artística en la plástica, la arquitectura y, por supuesto, la poesía. Esta producción artística tuvo a su base una labor de reflexión que contiene no solo teorías del arte, sino los elementos de una estética, en que las facultades sensibles, en particular la imaginación, juegan un papel fundamental a la hora de definir el tipo de andamiaje subjetivo que demanda la misión de la orden.

Dichas concepciones estéticas se fundan en un pensamiento teológico propio que, en ciertos momentos, entra en conflicto con la ortodoxia católica. Bolívar Echeverría afirma que uno de los elementos más característicos de la doctrina teológica de la Compañía de Jesús es su concepción de la vida terrenal y su «función en el drama de la Creación» (2000: 66). El mundo ya no es un sitio meramente de pasaje en que ocurre el peligro de la pérdida del alma, sino que es la posibilidad de salvación, de «beatitud» (Echeverría, 2000: 66). Esto es así, porque la voluntad de Dios no está concluida, sino que se encuentra en proceso en el devenir del mundo terreno. Entonces, si el mundo es expresión de una voluntad divina en proceso, el verdadero comportamiento cristiano ya no puede ser la renuncia al mundo como en la religión medieval. Ya no se puede concebir lo terrenal como un territorio perdido; se debe, en cambio, «luchar en él y por él» (Echeverría, 2000: 66). Ello implica, por añadidura, que la conducta del verdadero creyente no exclu-

ye el disfrute del cuerpo, siempre y cuando se logre un «cuerpo poseído místicamente por el alma» (Echeverría, 2000: 67).

En este punto entran en juego los *Ejercicios espirituales*, concebidos y diseñados por el propio san Ignacio de Loyola. La figura de este santo es de crucial importancia en esta transición de la espiritualidad cristiana, pues reúne en su persona al místico medieval en fusión con la divinidad y al hombre de acción renacentista, abocado a transformar el mundo. Los *Ejercicios* operan como una tecnología del yo –en la concepción foucauldiana– que asume la condición moderna para el trabajo sobre una subjetividad que es a la vez activa en el mundo, pero es capaz de conectar con la trascendencia. Este propósito se resume en un lema muy difundido entre la orden: ser contemplativos en la acción. Para Alfonso Alfaro los ejercicios son parte del impulso del Renacimiento y buscan fortalecer la autonomía, explorando los territorios interiores allende la racionalidad y usándolos como una vía para la trascendencia (2004a: 6). Según Michel de Certeau –el célebre estudioso francés de la cultura quien, por cierto, fue sacerdote jesuita–, la técnica de los ejercicios permite conectar la dimensión libidinal de los deseos con la vocación, es decir, la interpelación personal proveniente de Dios, que requiere ser descifrada por el practicante de los ejercicios en un autoexamen profundo para dilucidar las vías de su actuar en la vida (2004: 39). Los *Ejercicios* son pues una *Theologia affectus* o «teología del corazón» (De Certeau, 2004: 42). O como lo resume el cardenal Carlo María Martini: los ejercicios constituyen una educación de los sentidos dirigida a transformar el orden de los afectos con el fin de encauzar la acción sobre el mundo (2004: 10).

En todo este proceso, juega un papel central la imagen como detonante de las emociones, –o mociones, en el vocabulario de la época– que son la fuerza que pone en movimiento el alma del creyente. La imagen estimula los goces de los sentidos, pero la técnica de los ejercicios permite dominar ese goce y utilizarlo como impulsor de experiencias más elevadas (Alfaro, 2004b: 63). San Ignacio es, afirma Elisabetta Corsi siguiendo a Marc Fumaroli, un verdadero «técnico de las imágenes» [*Technicien des images*] (2004: 51). En este proceso de elevación del placer a la experiencia mística, juega un papel central lo que el propio Ignacio designa como «la vista de la imaginación» (Corsi, 2004: 51). El practicante de los ejercicios debe «concentrar su atención sobre la imagen y activar su visión interior para integrar la experiencia mística» (Corsi, 2004: 52). En otras palabras, se asigna un papel central a la imaginación, la facultad que los filósofos alemanes llamarían *Einbildungskraft*,

literalmente la fuerza de la imaginación, de las representaciones mentales que sintetizan los datos de la percepción en el proceso de conocimiento. En este caso, dichas imágenes son un coadyuvante en la lucha que el creyente despliega en su fuero interno para alcanzar una vida santa.

El estímulo a la imaginación no solo se promueve entre los creyentes de la élite, bien sean religiosos o laicos, que disponen del tiempo que requiere realizar los ejercicios bajo la supervisión de los designados por la orden. Se practica también en la comunicación con el pueblo iletrado, a través de otros dispositivos como los sermones, los rituales, y, por supuesto, la rica imaginería que decora los lugares de adoración (Chinchilla, 2004: 48). En este esfuerzo de discernimiento por parte del creyente, la obra artística contribuye de forma decisiva (Pfeiffer, 2001: 40). Por dicha razón, en la vida religiosa promovida por la Compañía, el arte jugó un papel destacado, pues no era solamente un instrumento didáctico, sino un dispositivo capaz de activar las mociones o, como afirma Heinrich Pfeiffer, «para inducir el arrobó», con la finalidad de «acercar [a] los mortales a la experiencia beatífica de los santos» (2001: 40). Frente a la iconoclastia de la Reforma que desautorizaba y prácticamente eliminaba las mediaciones sensibles en la vivencia de la fe, la Compañía de Jesús asumió una fervorosa defensa de las imágenes (Fumaroli, 2004: 18). Las imágenes religiosas, desde su perspectiva, no eran una forma de idolatría, como aseveraban los críticos protestantes del catolicismo, sino la aplicación de una actividad que practicaba el mismo Dios, quien ya en el misterio de la encarnación había mostrado ser el supremo creador de imágenes. Marc Fumaroli señala que la encarnación sería así «[m]odelo y principio de toda pintura cristiana, Cristo hizo ver lo infinito a través de lo finito, lo invisible a través de lo visible, lo celestial a través de lo terrenal, lo espiritual a través de lo corporal» (2004: 23).

A través de la defensa de la imagen, la Compañía jugó un rol central en dotar de fundamento teológico a la obra de los artistas, quienes serían convocados para apuntalar su misión. Su contribución se puede ver además en tratados de arquitectura, como los de Andrea Pozzo, quien además de ser miembro de la Compañía, fue un notable pintor y arquitecto. Este singular personaje expuso en detalle cómo realizar espacios de inspiración para las formidables iglesias que diseñó, construyó y decoró. En esos lugares, había que propiciar en los fieles una experiencia comparable a la de «los santos dotados de la gracia del éxtasis» (Alfaro, 2004b: 75).

Sin embargo, no solo destacaron los jesuitas en el arte pictórico y la arquitectura, es decir, en la producción de imágenes palpables. Recordemos que la imagen que les interesaba era la que producía la vista interior, la de la facultad imaginativa, y esta podía ser evocada tanto desde la vista exterior como desde la palabra. En la búsqueda del dominio del lenguaje, se concedió gran importancia tanto a la retórica, el arte de proferir la palabra en público, como a la poética, el arte de componer, en la *Ratio studiorum*, la pedagogía de la orden. Hay que destacar, por esta razón, que Rafael Landívar aparte de redactar *Rusticatio* durante el exilio, había descollado como maestro de gramática y retórica, en su labor docente para los colegios en Guatemala y en la ciudad de México. Recordemos que la formación en el arte de la palabra arrancaba con fuerza desde los niveles de principiantes con el estudio de la lengua y las letras latinas. Los jesuitas impulsaron en esta parte de su currículo, la reintroducción de la lectura y el estudio de los clásicos de la antigüedad en la Iglesia (Laird, 2006: 31-32; Fumaroli, 2009).

3 LOS JESUITAS ANTE LA ILUSTRACIÓN

Al llegar al siglo XVIII, el Siglo de las Luces, hemos de poner atención a la manera en cómo participan los jesuitas del espíritu de la Ilustración desde el peculiar posicionamiento ante la condición moderna que hemos intentado esbozar. Nuevamente habrá que hacer frente a la narrativa eurocéntrica de la modernidad, que situaría el trabajo de la orden del lado de los defensores del Antiguo Régimen que se oponen al esfuerzo de monarcas ilustrados, como Carlos III, por racionalizar el gobierno de sus dominios.

El escenario es mucho más complejo. Para comenzar, hay que tener en cuenta la relación ambivalente de los jesuitas ante el pensamiento ilustrado. Si el humanismo renacentista había podido armonizarse con la tradición tomista, la relación de los intelectuales de la Ilustración con la Iglesia católica tuvo un carácter más confrontativo (Domingues, 277). David A. Brading hace notar la insistente adhesión de la Compañía de Jesús a la filosofía aristotélica tomista y su renuencia a integrar a su currícula la matemática y la física moderna, especialmente en España y sus posesiones americanas (2015: 21). Sin embargo, esta es una posición que dista de ser uniforme y que no estuvo exenta de conflictos al interior de los colegios y seminarios. Sabemos que, en la Nueva España, otro jesuita exiliado, Francisco Javier

Clavigero³ (1731-1787), toma una posición más bien disidente y busca activamente dialogar con los nuevos saberes ilustrados, pero sin perder su insistencia en reconciliar saber y fe (Reynoso, 2015: 234-237). Como nos recuerda Beatriz Helena Domingues, esta es una posición compartida por otros ilustrados dentro de las monarquías católicas (2015: 282). Debe tenerse cuidado, por dicha razón, de no reducir la Ilustración sólo a las ideas difundidas por el círculo más anticlerical de los *philosophes* enciclopedistas.

En resumen, frente a la Ilustración más que una situación de rezago o una apropiación ecléctica, los jesuitas más innovadores mantienen una tensión dinámica (Reynoso, 2015: 232). Consideran ineludible el conocimiento que las nuevas ciencias aportan sobre el mundo natural, pero mantienen reparos frente a una tendencia a simplificaciones abstractas e instrumentales cuando se tiene que dar cuenta del mundo como totalidad. Esta posición escéptica frente a la Ilustración al modo de los *philosophes* queda evidenciada en la intervención de los jesuitas expulsos, en particular del recién mencionado Francisco Javier Clavigero, en la disputa por el Nuevo Mundo, que inició a partir de la obra de algunos ilustrados europeos, como Georges-Louis de Buffon, Cornelius de Pauw y William Robertson. Estos autores propusieron la inferioridad del nuevo continente como efecto de una geografía adversa a la vida humana (Gerbi, 1982; Mata, 2022: 125-135). De este punto de partida, se daba fácilmente el siguiente paso en el argumento que era sostener la inadecuación de los pobladores americanos para la vida civilizada para, finalmente, justificar la dominación europea. Estas ideas tuvieron una acogida insólita y un impacto nada despreciable que se puede constatar en la visión derogatoria de América que expresa Hegel, ya en pleno siglo XIX, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Gerbi, 1982: 527-558).

Es importante para comprender el alcance de este debate, recordar que, en desplazamiento de la centralidad de poder de Europa del Mediterráneo al Atlántico, se formaba un nuevo relato ideológico cientificista basado en un crudo determinismo geográfico que sustentaba la preeminencia de las nuevas potencias que eran las que gozaban de condiciones supuestamente ideales –el clima templado– para el florecimiento de la civilización. Sucede así, además, una primera formulación del racismo moderno, que fundamenta una visión de la desigualdad humana

³ Hay discrepancias en la escritura del apellido de este sacerdote. En algunos casos su nombre aparece escrito “Clavijero”. Hemos optado por la versión más difundida entre sus biógrafos más recientes.

sobre la base de este determinismo físico. Los sabios antiamericanistas practicaban, de esta forma, una forma más bien burda, pero no por ello menos atractiva y exitosa, de echar mano de las ciencias ilustradas para justificar la nueva constelación de poder.

Las reacciones ante dichas propuestas no se hicieron esperar. La corona española se sintió aludida, porque este nuevo relato venía acompañado de una visión negativa de su rol histórico. Consciente de la potencia intelectual de los jesuitas expulsos, hubo funcionarios que ofrecieron dádivas, como doblar la pensión, a quienes aceptaron defender a España como adalid de la cristiandad y la civilización. Algunos expulsos, principalmente peninsulares, se sumaron al esfuerzo (Guasti, 2014: 95-97). Sin embargo, es de notar que no ocurrió lo mismo entre los novohispanos cuya intervención en la polémica se enfocó en enfrentar directamente el ataque en contra del continente y sus habitantes y, especialmente, en defender la humanidad y vocación a la vida civilizada de los pueblos indígenas (Guasti, 2014: 98.100).

Resultan notables entonces los argumentos que expone Francisco Javier Clavigero. Su obra más difundida es *Historia del México Antiguo*, un elocuente esfuerzo historiográfico de fundamentar la naciente identidad novohispana en una antigüedad propia, la de la civilización de los pueblos de habla náhuatl, los «antiguos mexicanos». ⁴ En la parte final de este libro, responde con detalle a los ataques de los ilustrados antiamericanistas en una serie de disertaciones. En una de ellas, pronuncia una elocuente defensa de los pueblos indígenas ante las acusaciones sobre su supuesta incapacidad para el pensamiento filosófico:

“Yo [...] traté íntimamente a los americanos [...] Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decir con menos peligro a Paw [sic] y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa” (Clavijero, 1976: 518).

⁴ El término mexicano se usó durante la colonia para definir a los pueblos de idioma náhuatl. Es con la generación de criollos de Clavigero que el término pasa a designar a todos los habitantes de la Nueva España, como una nacionalidad distintiva dentro de España. Remitir al artículo de Miguel León Portilla para entender la importancia de esta obra.

Clavigero no solo defiende la aptitud de los pueblos originarios de América para la cultura sofisticada, sino que lo hace desde su conocimiento a la vez vivencial y erudito de su cultura y de su lengua. Este jesuita no solo era un estudioso de las fuentes de las culturas antiguas, sino que había vivido cerca de los pueblos indígenas de habla náhuatl y había aprendido su lengua siendo adolescente. Luego la había estudiado sistemáticamente en el noviciado de Tepetzotlán y como maestro de los colegios y seminarios. La conocía entonces a profundidad como lo muestra en la informada exposición en que defiende su aptitud como vehículo para la expresión de conceptos filosóficos complejos. Ante la burda aplicación del saber ilustrado como una razón instrumental abstracta y homogeneizadora, el sabio jesuita oponía un saber superior, a la vez sistemático y vivencial, un saber «en su lugar», es decir anclado en el trato y compromiso con las realidades humanas del Nuevo Mundo.

Es cierto que Rafael Landívar no participó directamente en la disputa del Nuevo Mundo, pero sus ecos resuenan en la concepción misma de *Rusticatio*. Esta habría sido ideada para mostrar con información erudita y con la mejor expresión de la poética clásica una geografía continental que no solo contiene abundantes riquezas materiales, sino que puede sustentar una vida humana civilizada. De paso, esta visión confirmaría la participación del continente en la realización de la voluntad divina que había asumido su congregación.

Los trabajos de Clavigero y Landívar muestran que la intervención de los jesuitas novohispanos expulsos en la defensa de América no solo es reactiva o pasional. Es una manera activa de propugnar la plena participación del Nuevo Mundo en la historia universal sin necesidad de la tutela de España o de Europa (Portilla, 2015: 175). Se propone así una nueva identidad novohispana que no solo es congruente con la posición de la élite criolla, sino con la del proyecto universal jesuita. Para ello, recoge el espíritu de las luces, pero también la misión universal de la Compañía. En resumen, la visión homogeneizadora y abstracta del nuevo impulso ilustrado del colonialismo es refutada desde la ciencia de lo natural y lo humano, pero por vía de una distancia crítica frente al modelo dominante de ilustración. Landívar, por su parte, añade una dimensión sensible para explorar desde dónde es posible conectar esa vocación hacia el saber con una misión espiritual hondamente sentida. Eso lo lleva a hacer una exploración del poder de las facultades sensibles en su relación con la naturaleza, en particular, como afirmamos al comienzo, con la experiencia de lo sublime frente al paisaje.

4 LA APROPIACIÓN DE LO SUBLIME ENTRE LOS JESUITAS NOVOHISPANOS

No hay evidencias de una discusión teórica explícita, a nivel filosófico, de la categoría de lo sublime entre los jesuitas expulsos novohispanos. Sabemos que Francisco Javier Alegre (1729-1788), un miembro destacado de este grupo, fue el traductor de la poética de Boileau y que conoció la traducción que este último realizó al francés de *Peri hypsous*, el célebre tratado sobre “lo sublime” atribuido falsamente al filósofo helenista Longino. Recordemos, sin embargo, que este es un tratado que tiene que ver más con la retórica que con una estética filosóficamente fundamentada (Shaw, 2017: 4-12). Pero descubrimos, de hecho, el recurso a experiencias sublimes, en el sentido filosófico del término, en *Rusticatio* (Higgins, 2000: 107). Notado este vacío entre reflexión teórica y práctica poética, veremos en cómo la peculiar apropiación de la poética clásica –o mejor dicho neoclásica– de Boileau abre el espacio para incluir el paisaje sublime en las representaciones de lo americano.

El grupo de jesuitas novohispanos en que se movía Landívar, en su acercamiento al espíritu de las luces, que exigía usos del lenguaje más diáfanos y comunicables, había tomado distancia de la poesía barroca del siglo XVII, o más precisamente de la tradición gongorina, aficionada a juegos herméticos como el retruécano, las paradojas y el conceptismo. En ese esfuerzo por una expresión más accesible se ubica la traducción⁵ que realiza Alegre del *Arte poético* de Boileau, que era el sustento de la nueva poética neoclásica (Kerson, 1981). Sin embargo, en una nota que Alegre realiza a ese mismo texto, contempla, al menos, una clara excepción a esta nueva preceptiva. Se refiere a que en el genio lírico hay un cierto exceso y no siempre puede someterse a las exigencias de la preceptiva clásica: «Los genios nimiamente exactos y metódicos no son los más a propósito para la poesía, y mucho menos para la lírica, que pide más viveza, raptó y entusiasmo que alguna otra» (Higgins, 2000: 129).

Y ese genio es el que debe usarse a la hora de hablar de temas enteramente nuevos, para los que no existen ni palabras ni modelos clásicos que imitar. Allí el vuelo de la imaginación poética es inevitable (Higgins, 2000: 128). En esa misma direc-

⁵ Más que una traducción es una paráfrasis libre del texto compuesta en verso, con el uso de silvas. Alegre reemplaza los ejemplos de las letras francesas por otros de la tradición española y añade comentarios a las afirmaciones más importantes de Boileau.

ción, va la licencia que Rafael Landívar reclama para su poema, la que aparece en la «Admonición» [Monitum] o texto introductorio de advertencia:

“In argumento quippe adeo difficile omnia latino uerso ita exprimere, ut uel rerum ignaris sub aspectu cadant, arduum quidem est, ne dicam impossibile.

Porque expresarlo todo en verso latino sobre tan difícil argumento, de tal manera que, aun para los ignaros, resulte perceptible, se hace ciertamente arduo; por no decir imposible”. (1987: 8).

De esta manera, resalta la dificultad de seguir el ideal clásico para temas novedosos, que carecen de precedente en el canon y, por lo tanto, no se les aplica la preceptiva. La peculiaridad inédita de la naturaleza americana carente de modelos en el canon clásico y la sensibilidad propia del genio lírico justifican dejar de lado la medida y armonía de una estética de lo bello. Antony Higgins sostiene que el uso de lo sublime en la *Rusticatio* es más bien limitado y que siempre se termina de integrar a una estética de lo bello más en consonancia con la poética neoclásica (2002: 130). Trataré de mostrar en las páginas que siguen que el alcance de lo sublime en *Rusticatio* es mucho mayor pues no solo permite representar lo inexplorado del Nuevo Mundo, sino que es consonante con la movilización de las imágenes y los afectos propios de la espiritualidad jesuita. Recordemos que lo sublime como experiencia estética supone siempre un exceso del mundo sobre la capacidad de representarlo. Es una manera en que se pone a prueba la capacidad de la inteligencia humana de aprehender lo suprasensible. Esta experiencia de estupor frente a algo que se nos presenta como incomprensible presenta claras afinidades con el éxtasis y el arrobamiento de la experiencia mística (Shaw, 2017: 4). Y recordemos que uno de los esfuerzos de los ejercicios espirituales ignacianos es precisamente asumir esta experiencia de enajenamiento para dilucidar su acción sobre lo mundano.

5 LO SUBLIME FUERA DE LUGAR: RUSTICATIO MEXICANA

Toca ahora examinar el trabajo de Landívar sobre la experiencia de lo sublime en *Rusticatio Mexicana*. Este poema tuvo dos ediciones casi inmediatas, en 1781 y 1782, en las ciudades italianas de Módena y Bolonia que, en ese entonces, formaban parte de los Estados Pontificios. En la última de estas, se había radicado su autor, a consecuencia de su exilio, junto a un grupo intelectuales jesuitas de la Nueva España entre los que cabe destacar a los ya mencionados Francisco Javier Clavigero, Francisco Javier Alegre como a otros eruditos de la talla de Diego José Abad (1727-

1779) y José Rafael Campoy (1723-1777). Allí permaneció hasta su muerte. La obra se sumaba a una rica producción de poesía neolatina que se cultivaba ya desde el siglo XVI. Era un extenso poema redactado enteramente en latín, compuesto de quince «libros» cada uno de ellos de unos 300 versos, aparte de un texto introductorio, un poema de dedicatoria, otro de apéndice y abundantes notas.⁶

La imitación de los clásicos había tenido auge con la difusión de las doctrinas neoclásicas, y uno de los autores latinos más emulados era, por supuesto, Virgilio (Mata, 2022: 266-267). Los críticos coinciden en que la vertiente de recreación de la vida rural que Landívar sigue más de cerca es la de las *Geórgicas* (Mata, 2022; Kerson, 1963). A diferencia de las *Églogas*, conocidas también como *Bucólicas*, que idealizan y mistifican el campo, las *Geórgicas* tienen un carácter didáctico que elogia y provee de consejos prácticos para el trabajo agrícola, que se considera esencial para la reconstrucción de la grandeza de Roma, luego del devastador período de las guerras civiles (Vidal 2008: 50). Sin embargo, Landívar dista de ser un mero epígono de Virgilio y aporta una novedad que se percibe ya en el propio título del poema (Mata, 2022: 235). Según el estudioso centroamericano de la obra de Landívar, José Mata Gavidia, el vocablo «*rusticatio*», traducido como paseo por el campo, es un neologismo que no se encuentra en la producción poética antigua. Para esta, lo «rústico» [*rusticus*] se refiere al campo como lugar, pero también modo de vida que conlleva una serie de actividades (2022: 236-241). En cambio, pasear por el campo para obtener cierto tipo de experiencia es una novedad de la poesía neolatina y que ya asume el paisaje como dispositivo estético (Roger, 2014: 71-90).

Ejemplo de esta nueva concepción es *Predio rustico* [*Praedium Rusticum*], aparecida en 1707 y obra de otro autor jesuita, Jacques Vanière (Laird, 2006. 47-48; Mata, 2022: 257). Este tipo de poesía retoma una afición difundida entre los miembros de la élite de dedicar momentos de ocio a recorrer la campiña con el propósito de reconfortar el alma. La armonía y tranquilidad de la contemplación de ciertos parajes naturales actúa como un bálsamo para un alma agobiada por las exigencias de la vida urbana, especialmente para la claridad de mente que requiere la labor del intelecto. En esta concepción moderna, la visita y contemplación de las escenas campestres tiene ya un significado más propiamente estético que didáctico.

⁶ Para este trabajo hemos consultado las ediciones de Faustino Chamorro G. (Landívar, 1987) y José Mata Gavidia (Landívar, 2019). Las citas las hacemos de la primera de ellas, salvo que se indique lo contrario.

Alude a un tipo de experiencia que provoca un cierto efecto subjetivo. La campaña ya no es entonces solo un lugar, sino propiamente un paisaje (Roger, 2014: 87-90).

Ahora bien, al contraponer al tipo de experiencia subjetiva que se alude en los versos de Vanière, con la que aparece en el poema de Landívar, se aporta también otra novedad. El primer autor reconstruye una experiencia de lo bello, que deriva de contemplar ciertos objetos agradables. En el caso, de Landívar, en cambio, encontramos otro tipo de paisajes, como los volcanes, las cataratas o las grutas subterráneas que, en una primera impresión pueden percibirse como terroríficos, pero que en la distancia provocan también un placer especial a ciertas almas especialmente dispuestas.⁷ Son paisajes que provocan el sentimiento de lo sublime (Roger, 2014: 109-113). A esto habría que añadir, que este sentimiento aparece asociado a un sentido de pertenencia, a algo que es propio de un colectivo específico, que podríamos definir como una comunidad imaginada nacional, si bien en embrión.

Mata Gavidia nos mostró la novedad frente a la tradición clásica de una concepción de lo rústico aplicado a un tipo particular de actividad, el paseo, que provoca una experiencia estética. A partir del dispositivo, a la vez descriptivo y narrativo, del paseo es que Landívar reconstruye su visión de conjunto de la Nueva España. La materia prima que recoge está en función de refutar los ataques de los ilustrados antiamericanistas, mostrando, primero, que el continente posee una naturaleza pródiga que proporciona los bienes más apreciados por los poderosos del viejo continente: la grana, la púrpura, el añil, el azúcar, los metales preciosos, etc.; y, segundo, que es capaz de sustentar una vida humana rica, apta para una sociabilidad compleja.

Siguiendo el modelo de las *Geórgicas*, el poema despliega un amplio inventario de actividades agrícolas y pecuarias con fines didácticos, profusamente documentado, de los productos y de las actividades útiles que sustentan la riqueza de la Nueva España. Ahora bien, una lectura más atenta nos revela que la construcción de este entramado más evidente se hace desde dispositivos que el poeta aprendió a dominar desde su formación en la Compañía de Jesús: la retórica clásica y los ejercicios espirituales.

Como vimos atrás, los jesuitas rescataron y difundieron en Europa, y en los continentes en que se establecen, la enseñanza de la retórica clásica, que era un componente medular de la *Ratio studiorum*. En este currículo, destaca el estudio de

⁷ Estudios pioneros sobre lo sublime en la poética de Landívar son los de Lucrecia Méndez de Penedo (2009), Dorde Cuvardic (2012) y, por supuesto, Antony Higgins (2000, 2002).

la obra de Quintiliano, a partir de la cual se diseña la metodología de composición de los lugares, la *Compositio loci*. En dicha propuesta, el orador –y por extensión el escritor– debía de imaginar su propia mente como un edificio dotado de un conjunto de aposentos, en cada uno de los cuales habría de depositar ideas y sus contenidos asociados. Así, a la hora de pronunciar su discurso o redactar su composición, podría echar mano, a través de un paseo imaginario, de este repertorio con mayor comodidad y fluidez (Whitehead, 2009: 28-32). Este escenario plástico de la interioridad subjetiva recibió atención en los tiempos modernos. Los ejercicios de san Ignacio se inspiran, de hecho, en las técnicas retóricas de la *Compositio loci*, la composición por lugares, que parte de las enseñanzas de Quintiliano (Corsi, 2004: 51). De esta forma, la exploración del fuero interno se auxiliaría del poder de «la vista de la imaginación» para que, partiendo de los propios deseos –o mociones–, se lograra discernir la vocación del creyente, es decir, descubrir el llamado o la interpelación de una voluntad divina opaca y siempre en proceso.

Partiendo de esta visión, *Rusticatio* se concibe como una serie de recorridos, de paseos, por lugares de la geografía novohispana, pero que se parte del poder de la imaginación sobre la memoria, como una invitación a movilizar los afectos asociados con una serie de imágenes entrañables para los ilustrados novohispanos. Lo hace, por supuesto, pensando en un sujeto social bastante concreto, la juventud criolla avocada a la reflexión y el estudio, de la que eventualmente saldrán los nuevos líderes de la Nueva España, que habrían de coadyuvar la misión salvífica –y civilizatoria– de la Compañía de Jesús. Este es el lector implícito de *Rusticatio* que sostiene el andamiaje interno del poema.

El recorrido que se invita al lector a seguir parte de la memoria personal de Landívar, que se invoca en el poema dedicatoria «*Vrbi Guatimalae*» («A la capital de Guatemala»). El poeta no presenta aquí de manera explícita un paisaje sublime; pero la célebre evocación de la tierra natal, Guatemala, o más exactamente la ciudad de Santiago de Guatemala, es la vía de ingreso para armar la cartografía poética de la patria grande, la Nueva España. Esta exaltación del terruño, de la «*cara Parens*», ha marcado el ingreso de *Rusticatio* al canon de la literatura nacional de Guatemala, pero el propósito de la dedicatoria en el diseño del poema no se limita a exaltar el fervor patriótico.

El poema abre con una descripción de un paisaje de montes de verdor perenne, de ríos bordeados de frondosa vegetación. Pero esta visión es se manifiesta una imagen mental que ocurre en la introspección que lleva a cabo el poeta:

Iam mihi frondosos uideor discernere montes,

Ac iugi uiridis munere ueris agros.

Saepius in mentem subeunt labentia circum

Flumina, et umbrosis litora tecta comis...

Paréceme ya distinguir el perfil de tus montes frondosos,

Y tus verdes campiñas regalo de eternos abriles.

Acuden con mucha frecuencia a mi mente los ríos doquiera

Rodantes, y las umbrosas riberas tejidas de frondas (Landívar, 1987: 4).

Es la imagen de un paisaje bello que se presenta a partir de impresiones que surgen en la mente [*in mentem subeunt*] (Landívar, 1987: 4), cual si se tratase de una proyección sobre una pantalla. Son el recuerdo más entrañable que permite sanar el sentimiento de pérdida que ocasiona el destierro, pero es también un esfuerzo de concentración en la vista interna, tal como lo prescriben los ejercicios espirituales.

Sin embargo, al comenzar la siguiente estrofa el efecto sanador de esa primera imagen queda aparentemente cancelado por la irrupción de una nueva, la cual ya no se evoca de los recuerdos del pasado remoto, sino del conocimiento de un hecho reciente: el terremoto de Santa Marta que destruyó la ciudad de Santiago de Guatemala en 1773, el mismo año de la supresión de la Compañía de Jesús. La vista interior le presenta así la imagen de una ciudad transformada en escombros: la que otrora capital es ahora un montón de piedras [*Vrbs fuerant imper, nunc ladipum cumulus*] (Landívar, 1987: 4). Es la ciudad que se desploma, pero también la evanescencia del primer consuelo, pues la sensación de plenitud del goce del recuerdo se aproxima ahora a la desesperación. La aparición de esta nueva imagen conlleva además la puesta entre paréntesis de todo el proceso mental de la evocación, la cual queda en entredicho. ¿Es entonces la vista interna una facultad fútil? ¿Un espejismo de los vanos sueños del alma [*animo somnia uana meo*] (Landívar, 1987: 4)? ¿Debemos concluir entonces que la imaginación es una facultad engañosa? Mas unos versos después, la vista interior es socorrida con una tercera imagen, evocada de noticias recientes.

Al límite del sepulcro se erige el templo nuevo y la mansión altiva. Sin presentarnos un paisaje sublime como tal, el poema de dedicatoria nos ofrece, a cambio, una secuencia de imágenes de contenido emocional encontrado que se proyectan en la memoria del poeta. En ellas, el placer de lo bello se conecta con su opuesto, el horror. Mas este, a su vez, se resuelve favorablemente cuando la voz poética

descubre en la última visión la confirmación de un plan divino que se encuentra en devenir. Más allá de la declaración del orgullo y del amor al suelo natal, tenemos en la dedicatoria una dinámica muy similar a la de los ejercicios espirituales que, como hemos visto, permiten conectar los deseos más íntimos inscritos en las imágenes mentales con una voluntad divina opaca, encubierta en los pliegues del devenir del mundo. Poner en juego experiencias y sensaciones encontradas, de deleite y horror, permite desentrañar el funcionamiento del mundo, y avizorar el significado de catástrofes naturales o de creación humana, como el terremoto de Santa Marta o la supresión de la Compañía de Jesús, que se presentan como reveses pasajeros en un plan divino por descifrar. Con esta dedicatoria, se refuerza el llamado a la nueva generación de líderes letrados novohispanos quienes, a partir de ese sentimiento de amor entrañable del suelo natal, puedan adquirir la sabiduría para realizar el llamado a engrandecer su patria para la mayor gloria de Dios.

Es de notar entonces que la cartografía de la Nueva España que surge de los paseos imaginarios por distintos paisajes, en cada uno de los libros del poema, se ve animada por una mirada muy especial, en la que el sentimiento de lo sublime habrá de jugar un papel importante. La experiencia sublime en la contemplación de la naturaleza permite discernir una interconexión natural de procesos de signo aparentemente opuesto, una visión que supera el simple determinismo físico de los ilustrados antiamericanistas. Ello se manifiesta de manera más explícita en los primeros tres libros, en los que vincula los escenarios bellos o amenos con los amenazantes o terroríficos. Esta complejidad, tanto natural como afectiva, requiere de una mirada debidamente entrenada. Por un lado, se requiere de un esfuerzo de conocimiento para aprehender la operación del mundo natural, pero también un esfuerzo de reflexión para comprenderla.

En el segundo libro de *Rusticatio*, se describe la erupción del Jorullo. En 1759 brotó inesperadamente un volcán que devastó grandes extensiones de tierras fértiles, densamente habitadas, de lo que hoy es el actual estado mexicano de Michoacán. En la segunda estrofa de este segundo libro, se encuentra la expresión más clara del sentimiento de lo sublime de todo el poema:

*Num quamuis animum delectent floribus horti,
Claraque fertilibus labentia flumina pratis;
Sunt tamen interdum, uigili quos horrida uisu
Aspectare iuuat longe, et reputare tuendo.*

Pues aunque deleitan a mi alma los huertos floridos,
 Y claros arroyos fluyendo entre prados amenos
 no quita que a veces con ojos atentos algunos lo horrible
 Gustan de lejos mirar y puestos a salvo rumiarlo (Landívar, 1987: 28).

Es un sentimiento que aparece opuesto al de lo bello que la descripción del paisaje antes de la catástrofe. Aun cuando no emplee Landívar el término como tal, se refiere al goce de la distancia de escenas terroríficas, tal como definieron Edmund Burke e Immanuel Kant el sentimiento de lo sublime. Para este último, el Jorullo sería un caso típico de lo sublime dinámico en que la imaginación no logra representar al entendimiento un fenómeno por su fuerza amenazante. Ahora bien, este primer momento de terror se transformaría en placer cuando desde la distancia la inteligencia humana se descubre capaz de integrarlo desde la razón, de anticipar el sentido de un fenómeno que rebasa el poder de aprehensión de las facultades sensibles. Esto es porque el poema revela una naturaleza prudente haciendo un ajuste de cuentas entre los perjuicios pasados y las riquezas presentes que se salda a favor de los humanos, pues el valor productivo de la tierra, la gracia de los campos, se acrecienta y todo se resuelve como una ganancia para la vida colectiva.

Para resolver comprender el movimiento contradictorio de la naturaleza, es importante asumir el arsenal de conocimientos que ofrecen las nuevas ciencias ilustradas. Pero esto no es suficiente. Se requiere de un recurso que se moviliza desde la experiencia sublime, algo que permite situar el mundo natural en un designio más amplio y traducirlo a una forma de vida. Ello se enuncia explícitamente en el apéndice, un breve poema que hace un recuento de los espacios recorridos en la obra e incluye la célebre exhortación a la juventud novohispana [«*Ad iuvenes Mexicanos adhortatio*»] (Landívar, 1987: 237).⁸ Este es el sujeto colectivo, al que se interpela en segunda persona del singular, se define como destinataria del don divino de las riquezas del continente. Recibe, por ello, la interpelación del poema de hacerla rendir en beneficio de la voluntad divina. Para ello debe investirse de los nuevos sentires [*nouos... sensus*] y despojarse de lo antiguos:

*Tu tamen interea, magnum cui mentis acumen,
 Antiquos exuta, nouos nunc indue sensus...*

⁸ En el original latín, se emplea el término «mexicanos», sobre el que el propio Landívar nos había advertido, en la admonición, que es un término que usa por razones prácticas. En la traducción de Faustino Chamorro se usa «la juventud de Mesoamérica» y en la de Mata Gavidia «la juventud de Nueva España» (Landívar, 2022: 467).

Tú, en cambio, entre tanto, de gran agudeza de mente,
Liberada de viejos sentires, revístete ya de los nuevos (Landívar, 1987: 238).

Los nuevos sentires se refieren a los nuevos saberes científicos de la Ilustración, pero aplicando también a la agudeza de mente [*mentis acumen*] y al poder del ingenio (Soldevilla, 2013). Estas son las virtudes de la razón práctica de la tradición estoica que promueve la formación jesuítica aunadas al poder de la vista del interior, o de la imaginación, en que descansan los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. La exhortación invoca así un sujeto intelectual que se nutre del arsenal de conocimiento de las luces, pero sin renunciar a una sabiduría que enfrenta la opacidad del mundo. De esta manera, evita la reducción del pensamiento a la razón instrumental y a la individualidad solipsista y voraz por la que está optando la versión capitalista de la modernidad.

Arturo Reynoso nos muestra a partir de algunos textos recientemente recuperados que redactó Francisco Javier Clavigero para los cursos de filosofía que dictó antes de la expulsión, una incipiente epistemología que apunta en esta dirección (2015: 232-237). Según dicho estudioso, Clavigero sostiene que: “para estudiar los fenómenos del mundo natural es indispensable primero adoptar una actitud libre de apegos y prejuicios respecto a autores y sistemas, sean estos tradicionales o modernos [...] Será la observación (experiencial) y el análisis (discernimiento razonado) de diferentes teorías filosóficas y científicas lo que ayude a elegir aquellas explicaciones que mejor conduzcan al conocimiento de los fenómenos estudiados” (Reynoso, 2015: 234). Reynoso nota que esta incipiente epistemología “presenta ciertos paralelismos con la que Ignacio de Loyola plantea en el texto de los *Ejercicios espirituales*” (2015: 234). Se trata pues de la aplicación de los principios de la espiritualidad jesuita al ámbito de los nuevos saberes científicos, para dilucidar la voluntad de Dios en la vida terrenal.

La experiencia de horror o de confusión que generan las catástrofes naturales – como las erupciones volcánicas– o humanas –como el destierro y la supresión de la orden religiosa a la que se ha dedicado la vida entera–, requieren del auxilio de una idea racional de lo supresensible, como la que propone Kant en su analítica de lo sublime. Sólo que, en el caso de los ilustrados católicos jesuitas, esta idea lleva a la afirmación de la fe, a la existencia de un designio divino que siempre se inclina a favor de la vida humana. Esta convicción es lo que previene que el notable saber del mundo moderno se reduzca a un ciego racionalismo depredador o conduzca a un pesimismo paralizante a la manera del escepticismo barroco del siglo XVII.

6 CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos buscado comprender el significado y la actualidad de *Rusticatio Mexicana*, más allá de la exaltación de la tierra natal que marcó su ingreso al canon de literatura nacional guatemalteca. Para ello, hemos situado el texto en la peculiar relación de la Compañía de Jesús con la modernidad. Ello ha partido de desafiar las simplificaciones del relato eurocéntrico de la modernidad y constatar cómo al interior del espacio colonial se generaron alternativas a la modernidad capitalista. La experiencia jesuita en el continente acogió algunas de ellas que, en el marco del espacio geográfico cultural del Nuevo Mundo, significaron en muchos casos un diálogo intercultural con las distintas poblaciones locales y la generación de formas de vida novedosas, que la modernidad dominante tendrá dificultades de integrar o, simplemente, las descartará como fue el caso de las misiones jesuíticas tanto en el norte como en el sur del continente.

Otro aporte importante fue promover un tipo de subjetividad que asume la autonomía moderna, pero sin desvincularla de la dimensión colectiva, ni hacer *tabula rasa* de las mediaciones simbólicas y las ritualidades que le dan arraigo en la vida colectiva. Es un tipo de subjetividad que lejos de rechazar el aporte de las ciencias naturales, las amplía, dando cabida a la complejidad de determinaciones que atraviesan la experiencia humana. Por ello, la insistencia en conectar razón y sujeto con la trascendencia no debe verse sólo en términos de un esfuerzo de legitimar a deshora el dogma católico. Puede leerse también como la apuesta por una dimensión comunitaria y sensible de la existencia humana que es particularmente crítica en sociedades heterogéneas como las de la periferia del sistema mundo moderno, en la que las lógicas sociales corren por una vía distinta a las de la homogenización y la individualización de los centros metropolitanos, protagonistas de la “modernidad”.

Explorar las formas originales en que la Compañía de Jesús acometió la condición moderna reviste pues una insospechada actualidad, tanto ante el agotamiento de la modernidad capitalista como ante la emergencia de alternativas de movimientos sociales que se nutren de las memorias de las culturas populares y pueden integrarse a un tejido sociohistórico que pugna por formas de vida más solidarias. Esto es lo que Ignacio Ellacuría, filósofo jesuita del siglo XX, esbozó en su idea de

una civilización de la pobreza que se contrapone a la civilización del capital y que se perfila como una posible salida al ciclo de destrucción medioambiental y de los mundos de vida en que está atrapado nuestro mundo (Ellacuría, 2000: 352; Sermeño, 2020).

REFERENCIAS

- ALFARO, Alfonso (2001): «La educación: los nudos de la trama», *Artes de México*, n.º 58: 10-19.
- ALFARO, Alfonso (2004a): «Las formas del espíritu», *Artes de México*, n.º 70: 6-8.
- ALFARO, Alfonso (2004b): «La lumbre de la zarza: un arte entre ascética y mística», *Artes de México*, n.º 70: 62-79.
- BRADING, David (2001): «La patria criolla y la Compañía de Jesús», *Artes de México*, n.º 58: 58-71.
- BRADING, David (2015): «Clavijero y la ilustración». En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 21-44.
- CHINCHILLA, Perla (2004): «La predicación de la Compañía de Jesús», *Artes de México*, n.º 70: 48-49.
- CLAVIJERO, Francisco Javier (1976): *Historia antigua de México*. Ciudad de México: Porrúa.
- CORSI, Elisabetta (2004): «Furor Mathematicus», *Artes de México*, n.º 70: 50-61.
- CUVARDIC, Dorde (2012): «La estética de lo sublime en la sección el Jorullo de la *Rusticatio Mexicana*», *Revista Humanidades* 2: 1-17.
- DE CERTEAU, Michel (2004): «El espacio del deseo», *Artes de México*, n.º 70: 38-47.
- DE FUENTES Y GUZMÁN, Francisco (2012): *Recordación Florida*, tomo 1, Guatemala: Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos.
- DOMINGUES, Beatriz Helena (2015): «Clavigero y la Ilustración. Consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio». En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 277-298.
- DUSSEL, Enrique (1994): *1492. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del «mito de la modernidad»*, La Paz: Plural.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2000): *La modernidad de lo barroco*, Ciudad de México, Era, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio (2000): «La construcción de un futuro distinto de la humanidad». En *Escritos teológicos I*, San Salvador: UCA Editores: 347-354.

- FUMAROLI, Marc (2004): «Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas», *Artes de México*, n.º 70: 16-37.
- FUMAROLI, Marc (2009): *L'age de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la renaissance et au seuil de l'époque classique*, Ginebra: Librairie Droz.
- GERBI, Antonello (1982): *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750-1900*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (2001): «La educación jesuita en la Nueva España», *Artes de México*, n.º 58: 51-77.
- GUASTI, Niccolò (2014): «Los jesuitas españoles expulsos ante la disputa del Nuevo Mundo». En *Entre mediterráneo y atlántico: Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, coordinado por Antonino De Francesco, Luigi Mascilli Migliorini y Raffaele Nocera, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica: 93-108.
- HABERMAS, Jürgen (1990): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Massachusetts, Cambridge: MIT Press.
- HIGGINS, Antony (2000): *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, West Lafayette: Purdue University Press.
- HIGGINS, Antony (2002): «(Post-) Colonial Sublime: Order and Indeterminacy in Eighteenth-century Spanish American Poetics and Aesthetics». En *Colonialism past and present: Reading and Writing about Colonial Latin America today*, editado por Álvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio, Albany: State University of New York Press: 119-149.
- KERSON, Arnold (1981): «Francisco's Javier Alegre's translation of Boileau's Art poétique», *Modern Language Quarterly* 42, n.º 2: 153-65.
- KERSON, Arnold Lewis (1963): «Rafael Landívar and the Latin Literary currents of New Spain in the Eighteenth Century», tesis doctoral, Yale University.
- LAIRD, Andrew (2006): *The Epic of America. An introduction to Rafael Landívar and the Rusticatio Mexicana*, Londres: Bloomsbury.
- LANDÍVAR, Rafael (1987): *Rusticatio Mexicana*, Introducción y traducción por Faustino Chamorro, San José: Asociación Libro Libre.
- LANDÍVAR, Rafael (2019): *Rusticatio Mexicana*. Editada, traducida y comentada por José Mata Gavidía, Guatemala: Editorial Cara Parens.
- MARTINI, Carlo María (2001): «Los ejercicios y la educación estética», *Artes de México*, n.º 58, 8-15.
- MATA GAVIDIA, José (2022): *Estudios de la obra de Rafael Landívar, S. J. Investigaciones: históricas, literarias, lingüísticas y biográficas*, Guatemala: Editorial Cara Parens.
- MÉNDEZ DE PENEDO, Lucrecia (2009): «De la catástrofe a la utopía posible en la *Rusticatio Mexicana*». En *Cara Parens: Ensayos sobre Rusticatio Mexicana*, editado por Lucrecia Méndez de Penedo, Guatemala: Universidad Rafael Landívar: 35-64.
- PFEIFFER, Heinrich (2001): «Los jesuitas: arte y espiritualidad», *Artes de México*, n.º 58: 36-49.

- PORTILLA, Miguel León (2015): “La *Historia Antigua de México* de Francisco Xavier Clavigero”. En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 157-192.
- QUIJANO, Aníbal (1988): *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Sociedad y Política.
- REYNOSO, Arturo (2015): “Personalidad y pensamiento teológico en la obra de Francisco Xavier Clavigero”. En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 231-248.
- ROGER, Pascal (2014): *Breve tratado del paisaje*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROQUE VALDOVINOS, Ricardo (2023): “La política del paisaje en Rafael Landívar: los jesuitas y la modernidad en la Nueva España”, *Cuadernos landivarianos*, Guatemala: Editorial Cara Parens: 1-92.
- ROVIRA GASPAS, María del Carmen (2009): «Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos», *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 14: 7-23.
- SCHMITZ, Philip (2001): «Probabilismo». *Diccionario de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, tomo 4, editado por Charles O’Neill, y Joaquín María Domínguez, Roma: Institutum Historicum/Madrid: Universidad Pontificia Comillas: 3745-3747.
- SCHWARZ, Roberto (2014): “Las ideas fuera de lugar”. *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos*, No. 3, octubre 2014: 183-199.
- SERMEÑO, Ángel (2020): «Ignacio Ellacuría y la “civilización de la pobreza”. Apuntes para el siglo XXI», *Realidad, revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 155: 87-104.
- SHAW, Phillip (2017): *The Sublime*. Londres/Nueva York: Routledge.
- SOLDEVILLA PÉREZ, Carlos (2013): *Ser barroco: Una hermenéutica de la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- URIZAR NATARENO, Marlon (2022): «El proyecto jesuita y la obra de Rafael Landívar». En *Estudios en honor a Rafael Landívar*, Monumenta Landivariana, serie mayor, volumen 3, coordinado por Luis Fernando Acevedo, Lucrecia Méndez de Penedo y Arturo Reynoso, Guatemala: Editorial Cara Parens: 217-231.
- VIDAL, J. L (2008): “Introducción general”. Virgilio, *Bucólicas, Geórgicas, Apéndice Virgiliano*, Madrid: Gredos: 4-138.
- WHITEHEAD, Anne (2009): *Memory*, Londres/Nueva York: Routledge.
- ZERMEÑO PADILLA, Guillermo (2001): «La filosofía jesuita novohispana en perspectiva», *Artes de México*, n.º 58: 78-87.

AFFECT, SOCIOLOGY, INDEX, AND OTHER CRITICAL EVASIONS

Afecto, sociología, indexicalidad y otras evasiones críticas

NICHOLAS BROWN*

cola@uic.edu

In her 1997 essay “Paranoid Reading and Reparative Reading,” foundational for what we call affect theory, Eve Sedgwick describes her project as the attempt to “disentangle the question of truth value from the question of performative affect” (Sedgwick, 1997: 129). Sedgwick exhibits this disentanglement from two standpoints that appear at first to give symmetrical views. On one hand, what she calls paranoid reading can be bad even if its conclusions are taken to be correct: “The main reasons for questioning paranoid practices are other than the possibility that their suspicions can be delusional or simply wrong” (130). On the other, reparative reading can be good even if its conclusions are taken to be incorrect: “it is possible in turn to use one’s own resources to assemble or ‘repair’ the murderous part-objects into something like a whole – though, I would emphasize, not necessarily like any preexisting whole” (128). Bad readings (because a reading that makes of its object something that it is not is at least in one sense bad) can be good if they are reparative; good readings (because a reading that is not wrong is at least in one sense good) can be bad if they are paranoid.

The apparent symmetry is false. But what we call affect theory cannot do without it: what we call affect theory derives its descriptive force from one standpoint, which then lends prescriptive force to the other. That this rhetorical structure may not be deliberate – that it may at least sometimes rather be the contingently productive effect of a confusion or suppressed incoherence – only lends a certain pathos to a “theory” that, in its desire to invest the body with meaning – in its desire for “joy as the guarantor of truth” (138) – can find no better way to do it than to make that joy over into the truth, thereby reducing meaning to a discursive shadow of bodily processes.

What, on Sedgwick’s account, is the problem with paranoid reading? Paranoia is said to be a bio-affective defense mechanism, a “strong theory of a negative affect” (136). Since its purpose is contain the humiliation of bad surprises that may

* University of Illinois at Chicago.

in principle be lurking anywhere, its effects tend to be totalizing, preemptive, and contagious.

Transferred from psychology to hermeneutics, this account of paranoia is unpersuasive. How is a defense mechanism that emerges as a psycho-biographic outcome of the coordination of disarticulated subprocesses supposed to transfer seamlessly to the professional domain of specialists, a domain where none of those psycho-biographic motives would seem to apply? Moreover, it is weak tea. In the 1990s, the accusation of projecting a totalizing system was a common one to make against both of Sedgwick's targets – Foucault and Marxism – and it still is. A ban on totality had been announced by Adorno and pursued relentlessly by poststructuralism; its genealogy probably goes back as far as the early German Romantics. All that has been accomplished in the transfer is to ground an already commonplace critique in a controversial bio-affective theory of the emotions (one that even Sedgwick cannot full-throatedly endorse), rather than in a controversial theory of signification or a controversial interpretation of the dialectic. And because this critique was and is commonplace, the feared totalizations of paranoid reading can hardly be as preemptive and contagious as all that.

But paranoia is also “characterized by placing, in practice, an extraordinary stress on the efficacy of knowledge [...] in the form of exposure” (138). This criticism, while placed paratactically in a list with the rest, is of an entirely different nature. It is not based on discovering a bio-psychic defense mechanism behind paranoia, but rather on discovering immanent in paranoid discourse a claim that Sedgwick takes to be false, and which implicitly entails other, subordinate claims (for example, about the naiveté of the public) that Sedgwick also takes to be false. More specifically, Sedgwick finds that precisely the paranoid thoroughgoingness of the disciplinary structure that organizes D. A. Miller's *The Novel and the Police* implicitly endorses a whole philosophy of history – which Sedgwick also takes to be false.

“Writing in 1988 – that is, after two full terms of Reaganism in the United States – D. A. Miller proposes to follow Foucault in demystifying “the intensive and continuous ‘pastoral’ care that liberal society proposes to take of each and every one of its charges.” As if! I'm a lot less worried about being pathologized by my therapist than about my vanishing mental health coverage – and that's given the great good luck of having health insurance at all.” (141)

Amen to that. The intervening quarter-century only makes Sedgwick's criticism appear more perspicuous. But my point here is not to agree with Sedgwick but to point out that here paranoid reading is not problematic because of its defensive, totalizing posture, but rather false because that posture is, implicitly but necessarily, the bearer of dubious claims about visibility, about the public, and about the current course of history.

Precisely where the argument acquires its ballast, we find not that good readings can be bad if they are paranoid, but that paranoid reading takes up a false posture toward what exists in the world – a false posture toward the true. That implicit truth claims lie immanently in subjective (tacit, embodied, etc.) postures is a (Hegelian) insight that might legitimately take the name “affect theory,” but it owes nothing to a bio-affective theory of the emotions. Ideology is one word for it: “an imaginary relation to real conditions of existence,” in Althusser's unusually lapidary phrase. Think here not of Sedgwick's unrecognizable caricature of the putatively paranoid “theory of ideology” (1997: 139) in Marx, but rather of the comical knot of contradictory propositions that are embodied, but not consciously entertained, by the commodity owner in the act of exchange in the second chapter of *Capital I* (Marx, 2008: 101). Hegel's *Phenomenology of Spirit*, as we shall have a chance to touch on below, can be seen as a catalog of ways to take up the true, falsely.

But embodied postures, like explicit claims, can be true as well as false. Even in Hegel, some are less false than others. Think of art historian Michael Fried's years-long “discomfort” (2018: 6) before the paintings of Thomas Eakins. It is not that Fried's discomfort is justified, *ex post facto*, by his later ascription to Eakins's work of an incompletely mastered dissonance between the logic of painting and the logic of drawing. Rather, his discomfort is the discovery of that dissonance, in its embodied (intuitive, tacit, etc.) form, before it undergoes the disciplined process of explicit elaboration (Fried, 2018: 1-7). The basic form aesthetic judgment takes in Fried – the conviction that something holds, or fails to hold, as a painting, as a sonata, as a novel – is a subjectively immediate relationship to the work that can be, but needn't be, unspooled as a set of explicit claims. This is why, in Kant's foundational formulation of aesthetic judgment, it is understood to be, apparently paradoxically, both subjective and universal. It is understood to be universally valid because it has a determinate content, but it is understood to be valid specifically as an aesthetic judgment: that is, without reference to determinate content. The specificity of artworks is that the discoveries they convey are embodied (sensuous,

concrete, etc.), which does not at all mean that they can't be made explicit, only that their force derives from their embodiment.

There is no parallel structure on the reparative side of Sedgwick's essay. False attitudes to the true – like paranoia – contain, tautologically, claims about what is. The same cannot be said of the inverse. There can be neither a true relation to the reparative, nor a false one, only an affective one. Since what matters is that the affect be reparative, the question of truth is irrelevant – that is the meaning of Sedgwick's "disentangled." Sedgwick doesn't spend any time showing what reparative reading might look like, for the good reason that it doesn't matter what reparative reading looks like, since the wholes it constructs are a matter of "extracting sustenance from the objects of a culture" (Sedgwick, 1997: 150-151). What matters is that they sustain "selves and communities" (Sedgwick, 1997: 150), not that their insights are, because they claim to be true, available in principle to all selves and communities. Since considerations of truth can't come into Sedgwick's vision-board theory of interpretation, the aesthetic judgment proper to it is subjective, but not universal – that is, possibly contagious but not communicable. Kant calls this the judgment of the agreeable; Sedgwick calls it "maximizing positive affect."

These two conflicting standpoints correspond to what Ruth Leys identifies as cognitivist and anticognitivist theories of the emotions. I take the time to disentangle them in Sedgwick for two reasons. First, because the shuttling back and forth between two forms of "affect theory" is essential to its rhetoric. The considerable descriptive force of the first sort of affect theory, its investment in "real conceptual work" (Sedgwick, 1997: 136), is the part of affect theory that has the power to compel agreement, rather than possibly to be contagious. The circulation of the second sort of affect theory – prescriptive, but without the power to compel agreement because it is committed not to truth but to maximizing positive affect – is parasitic on the first. The shuttling back and forth between two incompatible, cognitivist and anticognitivist, accounts of affect is essential to the historical success of the essay – and the rhetorical structure is common to much contemporary theory.

It is not clear whether this shiftiness in Sedgwick's essay is a conscious rhetorical strategy or a genuine confusion. The two accounts are often present as alternative readings of the same sentence, where the ambiguity reads as completely conscious.

But suppose one takes seriously the notion [...] that everyday theory qualitatively affects everyday knowledge and experience; and suppose that one doesn't want to draw much ontological distinction between academic theory and everyday theory; and suppose that one has a lot of concern for the quality of other people's and one's own practices of knowing and experiencing. In these cases, it would make sense - if one had the choice - not to cultivate the necessity of a systematic, self-accelerating split between what one is doing and the reasons one does it. (144-145)

If "theory" means "real conceptual work," as it does when most of us use the word "theory," then the point would be that "everyday theory," or the taking up of subjective postures toward the world, also involves real conceptual work, and that "academic theory" is the explicit form of theory but is ontologically similar to such "everyday theory." But if "theory" rather denotes a non-conceptual response-pattern, the attunement through feedback of disarticulated subsystems of affects and drives, as it does in the bio-affective model of the emotions that Sedgwick leans on - then it means precisely the opposite: since "academic theory" is not ontologically distinct from "everyday theory," neither does "academic theory" involve real conceptual work.

"At other times, the shuttling seems unconscious and even desperate.

Indeed, from any point of view it is circular, or something, to suppose that one's pleasure at knowing something could be taken as evidence of the truth of the knowledge." (Sedgwick, 1997:138)

There is pathos in that "or something," a throwing up of hands marking a limit to thought. To experience pleasure in the dawning of conviction, in the gathering solidity of an argument, in the intuition of an artwork's coherence - and why else would one want to test the conviction, to pursue the argument, to explore the coherence? - is only circular from one point of view, namely the anti-cognitivist version of affect theory, in which affect has been "disentangled" from truth. Meanwhile, what Sedgwick really appears to want - "joy as the guarantor of truth" - is symmetrically hyperbolic, since truth is not the kind of thing that comes with a guarantee. Joy can be the guarantor of truth only if the joy is the truth, in which case affect is just as much "disentangled" from any ordinary understanding of truth. What we call truth is produced through (and presupposed by) disagreement. If the wholes strategically constructed in the pursuit of "maximizing positive affect" do not have a determinate relationship to some "preexisting whole," namely the artwork, then there is nothing to disagree about and no truth to be produced. But

for the version of “affect theory” that has held some authority for someone ever since Kant, the entanglement of affect with truth is the reason we take works of art seriously.

The entanglement of affect with truth – an entanglement it is the work of interpretation to elucidate – is denied in a different way by Pierre Bourdieu’s ambivalently brilliant reading of Flaubert’s *Sentimental Education*. As is well known, *Sentimental Education* hinges on Frédéric Moreau’s inability or unwillingness to turn to account any of the several opportunities that present themselves to him. Bourdieu wants to show that Frédéric’s disposition allows Flaubert to map the social conditions that underlie conduct in the Second Empire, and in so doing, maps the conditions under which Flaubert himself acts. Bourdieu’s purpose is to establish sociology as the necessary horizon of literary interpretation. But what he does instead is tacitly to transfer Flaubert’s insights to sociology: to appropriate literary discoveries (that is, discoveries grounded in implicit attitudes, embodied postures – affect entangled with truth) to a scientific discourse whose explicit claim is to have superseded them.

In brief, Bourdieu brings to light in *Sentimental Education* a systematic understanding of two forms of class dynamic. The first has to do with the origins and destinies of the various adolescents whose coming of age parallels Frédéric’s, all of whom come in one way or another to embody by the end of the novel what, in retrospect, they were destined from the beginning to become, “as if [Flaubert] had wanted to expose to the forces of the field a collection of individuals possessing, in different combinations, the aptitudes representing in his eyes the conditions for social success” (Bourdieu, 1996: 10). (Note the characteristic Bourdieusian “as if,” as necessary for Bourdieu as it is superfluous to his or anybody’s understanding of Flaubert.) The second has to do with the relation between the political-economic elite in mid-nineteenth-century France and the heteronomous realm of the art market, whose essence is pithily contained in the name of Arnoux’s fictional journal *L’Art Industriel*. This relation is implicated in the tensions between the right wing, representing the bourgeoisie proper, and its centrist elements among the dominated fraction of the bourgeoisie, as well as the more radical plebeian and bohemian elements with whom the latter associate. This complex map also has a historical dimension, as Frédéric’s two visits to the Dambreuses’ allow us to see the subtle loosening of the boundaries of the dominant pole in the wake of 1848, an event that cleaves the novel in two but barely makes a dent in Frédéric’s life.

All of the characters in the novel but Frédéric occupy a determinate space in Bourdieu's diagram of the social space of the novel (Figure 1). Frédéric, as the novel's narrative focus, appropriately occupies the center. But we should take note of what goes unremarked in the diagram, namely that while everyone else's position is sociological, Frédéric's is narratological. Only if Frédéric pursued with sufficient tenacity any of the opportunities presented to him – mostly from the right-hand side of the diagram but a few from the left – would he occupy a determinate place in the diagram, but then that place would no longer be at its center. The central space is not defined sociologically as “to the right of Arnoux but to the left of Dambreuse,” but rather narratologically as the position that, by refusing to identify with either Arnoux or Dambreuse, touches them both.

So on one hand we can understand Frédéric as a structural element of the novel, a non-sociological figure that makes both the novel and its sociological translation possible in the first place. In this case the mapping of social space can for Flaubert hardly be as unconscious (“repressed,” “hidden,” “buried,” among many other synonyms, paraphrases, and euphemisms) as Bourdieu wants to make out. Perhaps the strongest evidence for this is that after reading Bourdieu's account of the novel, such mapping appears as simply (part of) what the novel is about. Bourdieu's “sociological” interpretation is in that case a plain-vanilla interpretation. But a good one. (And all good interpretations are plain-vanilla).

On the other hand, no matter how cannily crafted Frédéric is as a figure, he appears to us not as a figure but as a character. In a formalist register, we would say that his structural function is well motivated. But Bourdieu admits as well that the apparent reality of Frédéric and his world – its plausibility – is something to be accounted for. Bourdieu ascribes to Frédéric and his world something he explicitly distinguishes from the Barthesian, merely rhetorical, reality effect: a “*belief effect*” (1996: 32, Bourdieu's emphasis), which designates nothing other than what Fried names as “conviction” – even if in his deflationary mode Bourdieu will try to dial it down to “charm.” This belief-effect – the felt reality of Frédéric and his world despite the possibly schematic structures that underlie them – is at the center of Bourdieu's reading, and of the sociological insight that he draws from *Sentimental Education*. On Bourdieu's account, what Frédéric reveals is the ambivalently illusory quality of the social games he is expected to play:

“Frédéric does not manage to invest himself in one or another of the games of art or money that the social world proposes. Rejecting the *illusio* as an illusion

unanimously approved and shared, hence as an *illusion of reality*, he takes refuge in true *illusion*. [...] The entry into life as entry into the illusion of the real guaranteed by the whole group is not self-evident. And novelistic adolescences [...] remind us that the “reality” against which we measure all fictions is only the universally guaranteed referent of a collective illusion.” (1996: 13, Bourdieu’s emphases).

Illusio is in Bourdieu a term of art designating the tacit belief in social games that gives them their reality, a reality that essentially masks what is really at stake, namely the “social conditions which made them possible” (Bourdieu, 1996: 167). The *illusio* at work in Bourdieu’s explication of Frédéric is the same as the *illusio* that functions throughout Bourdieu’s work on artistic fields:

“The producer of the *value of the work of art* is not the artist but the field of production as a universe of belief which produces the value of the work of art as a *fetish* by producing the belief in the creative power of the artist.” (1996: 229).

Bourdieu makes this identity explicit. “At the basis of the functioning of all social fields, whether the literary field or that of power, there is the *illusio*, the investment in the game. Frédéric[s]... Bovaryism is grounded in the powerlessness to take the real – that is, the stakes of games called serious – seriously” (1996: 33). Or again, climactically: “the reality against which we measure all fictions is merely the recognized referent of an (almost) universally shared illusion” (1996: 34).

There is nothing self-evident in Bourdieu’s understanding of social fields as requiring the investment in an illusion. Consider Hegel’s description of precisely same phenomenon in the section of *Phenomenology of Spirit* called “The Spiritual Animal Kingdom and Deception, or the ‘Task in Hand.’”¹ There, individual aptitudes, resources, and interests – the “spiritual animal kingdom” part – are unavoidably and in some sense centrally at stake in any intellectual project (in, for example, the literary and theoretical debates this provocation takes part in) – the “task in hand” part. But the debates don’t take the interests into account, and that’s the deception part: participation in a disinterested “task in hand” can always be accounted for by a deflationary account of the interests involved. It is not only always possible but in a sense always true that my intervention is, in Hegel’s words, “not at all where I thought it was” (1970: 308, 309). One could then call the “task in hand” an “*illusio*,” as Bourdieu does. But one could also continue unproblema-

¹ See Hegel, 1970: 308-309. Translations from Hegel and from Barthes and Kleist, below, are my own.

tically to call it “the universal,” as Hegel does. Hegel’s point in doing so is to insist that the deception or “illusion” is also where everything gets done, and so can hardly be as deceptive or illusory as all that. “(Almost) universally shared” norms and aims are a good working definition of Hegelian Spirit. The fact that such norms and aims are themselves only grounded in “(almost) universally shared” procedures for arriving at them is just sort of how it is, a non-problem. The remaining proposition – that specific achievements have specific social conditions of possibility – is hard to deny but hardly a fresh insight. “To become real,” as Hegel puts it, “is to exhibit what is one’s own in the element of the universal” (1970: 309).

All this is to suggest that the “sociological” insight of Bourdieu’s reading belongs in scare quotes. The force of the discovery of the *illusio* derives not from any sociological data (what would that data look like?), but rather entirely from the force of Flaubert’s presentation of Frédéric’s relation to the conditions under which he acts. If Frédéric, who embodies a complex set of relations between belief and the social facts believed, belongs anywhere besides *Sentimental Education*, it is not in a sociological treatise but in *Phenomenology of Spirit* somewhere between the “beautiful soul” and the “man of virtue” in its rogues’ gallery of ways to appropriate the true, falsely.

The entire thrust of Bourdieu’s argument up to this point is to turn a kind of “affect theory” – a cognitivist understanding of aesthetic response – into a form of mystification, to which sociology is the antidote:

“[The presentation of the field of power in *Sentimental Education*] is a vision one could call sociological if it were not set apart from a scientific analysis by its form, simultaneously offering and masking it. In fact, *Sentimental Education* reconstitutes in an extraordinarily exact manner the structure of the social world in which it was produced and even the mental structures which, fashioned by these social structures, form the generative principle of the work in which these structures are revealed. But it does so with its own specific means, that is, by giving it to be seen and felt in exemplifications (or, better, evocations in the strong sense of incantations capable of producing effects, notably on the body), in the “evocatory magic” of words apt to “speak to the sensibilities” and to obtain a belief and an imaginary participation analogous to those that we ordinarily grant to the real world.

[...] But it says it only in a mode such that it does not truly say it. The unveiling finds its limits in the fact that the writer somehow keeps control of the return

of the repressed. The putting-into-form operated by the writer functions like a generalized euphemism..." (1996: 31-32, Bourdieu's emphases)

But why? Why does a novel "not truly say" what it means? Does a metaphor not "truly say" what it means? A sonnet?

Whether or not he would acknowledge it, Bourdieu is repeating Hegel's "end of art" thesis: that once systematic knowledge takes on a certain field, artistic knowledge in that field is left without a vocation. Despite Bourdieu's intentions, what he shows is the opposite. First, Flaubert's insight is anchored, by the central (though diegetically peripheral) events of 1848, in the Second Empire - the referent of Marx's famous "second time as farce," a period whose open cynicism, summarized in Flaubert's recollection that "everything was false," is hard to exaggerate (qtd. Bourdieu, 1996: 59). For that reason, what is true in Frédéric's non-investment in the social games available to him - the historical novelty and visibility of the rottenness of the social games available in the Second Empire, a historical novelty that has implications that reverberate far beyond the period, but which is rooted nonetheless in a particular historical moment - is false when repeated by Bourdieu's insistence on the *illusio* as a trans-historical principle. If we want to understand *Sentimental Education*, it will have to be by entering into the specificity of its concerns, not by reducing them - the word is for once appropriate - to sociological banalities. Second, and following from this, Bourdieu's truth-claims fall to the ground without our prior conviction that Flaubert gets something right in the figure of Frédéric. Bourdieu wants to show that his tendentious ideas about social fields subsume Flaubert's local insight. But the situation is the reverse: Flaubert's local insight lends Bourdieu's tendentious ideas what plausibility they have.

My final exhibit will be a book whose aims have generally been misunderstood, Roland Barthes's *Camera Lucida*. Guilelessly, Barthes lands on both sides of the problem of the entanglement of truth and affect - and also in the middle of it, suggesting that for Barthes something else is at stake, something that might make clearer the attraction for us of the ambivalent abdication of criticism undertaken by followers of Sedgwick and Bourdieu, and by many others besides: partisans of actor network theory, distant reading, object-oriented ontology, new historicism and much of what we call new formalism, to name just a few.

As is well known - too well known - Barthes's fateful little book on photography hinges on a distinction between two aspects of the photograph. On one side Barthes places the *studium* - everything that can be chalked up to the artist's explic-

it intention, to an intention that can be *said*: a 1926 photograph by James Van der Zee “*says* respectability, family life, conformism, Sunday dress, an attempt at social advancement” (Barthes, 1980: 73, my italics). On the other Barthes places the *punctum*, the detail or “partial object” that “breaks the *studium*. ... [I]t is not I who goes to seek it out, but it that emerges from the scene, like an arrow, to pierce me” (Barthes, 1980: 48).

With good reason, *studium* has been assimilated to intention – a certain picture of intention as something that is exhausted by being *said* – and *punctum* to the unintended indexical trace – “this accident that *pricks me*” [ce hasard qui, en elle, *me point*].” (Barthes, 1980: 49). But matters are not so simple. In the next sentence, Barthes says that in thus being composed of two themes, the photographs he likes “were constructed after the manner of a classical sonata” (1980: 49), which is hardly the same thing as the first theme being interrupted by an accident. There is considerable hedging around this distinction: see the rapid accumulation of modifiers like “pas rigoreusement... probablement... pas obligatoirement” (1980: 79-80) that encroach whenever the question of artistic intention becomes unavoidable.

In his commentary on the Van Der Zee photograph, the *punctum* shifts from one part of the photograph (shoes) to another (a necklace), a shift that can only be ascribed to the internal movement of the spectator: “the *punctum* ... is a supplement, it is what I add to the photo and *which is nonetheless already there*” (Barthes, 1980: 89). This purely subjective relation to the purely objective indexical trace is entirely coherent. It is typical of subject-object relations in general: at one moment Barthes likes a photo because of some shoes, at another because of a necklace; at one moment I like bourbon because of its taste, a little later, because it is intoxicating.

It does not cohere, however, with Barthes’s understanding of a Robert Mapplethorpe photograph, a partial self-portrait against a white screen, where the *punctum* consists in the way the photographer [Mapplethorpe] “has caught the hand of the young man (Mapplethorpe himself, I believe) at just the right degree of openness, the right density of abandonment; a few millimeters more or less and the suggested body would no longer have been offered with benevolence...: the Photographer has found *the right moment*, the *kairos* of desire” (Barthes, 1980: 95). A sharper assertion of artistic intention – an intention that is not *said* in the photograph, but pointed to by the critic – would be hard to conceive.

At one moment, the *punctum* is a contingent appearance that defies the intention of the photographer; at another, it is an expression of the genius of the Photographer. In pointing out this inconsistency I am not catching Barthes in an error, exactly. Rather, the discovery of the photographic index as the antidote to the mistake of interpretation is at most (here) in Barthes's peripheral vision. What Barthes cares about (here) is the disruption of the *studium* by the *punctum*. The origin of the *punctum* - whether artist's intention or unintended trace - is a secondary concern. In the second, less discussed half of the book, the too-well-known opposition between *studium* and *punctum* is twice overcome. First, it is redescribed as a normative condition for the reception of the photograph as such, since what we are presented with in a photograph is necessarily represented in the imperfect tense. What we see *has been*; what we know is that it is no more, and that is what pricks. (Just around the time Barthes is writing, ambitious photography begins to address itself to this condition as a limit to be overcome: see for one well-known example Cindy Sherman's first *Untitled Film Stills*). A little later on, the opposition is overcome without remainder by the photographic portrait when it successfully presents an "air" - "a word I use," writes Barthes, "*faute de mieux*, for the expression of truth" (Barthes, 1980: 168).

In something like the book's peroration, the climactic "love" for an image (and Barthes only loves images that "prick" him [179]) is his love for a scene in Fellini's *Casanova*, where Casanova dances with an automaton: more specifically, Barthes's love is for the automaton: "N'étais-je pas, en somme, amoureux de l'automate fellinien?" (Barthes, 1980: 179). A reference, conscious or not, is surely being made to Kleist's *Über das Marionettentheater*, where something like the "air" as the expression of truth (in Kleist, "grace": *die Grazie*) spirals vertiginously away from the *studium* (in Kleist, "affectation," *die Ziererei*). Since the complex movements of the puppets' limbs, prompted by the simple movements of the puppeteer, simply follow the laws of physics, they are free of affectation. But can't affectation be discerned, then, in the higher-order intentions of the puppeteer? Well, then, automate the whole thing. But can't affectation be discerned, then, in the design of the automaton? Well, then, perhaps grace can only be traced "either to no consciousness or to infinite consciousness," either to "inanimate matter" or to a god - to the contingent trace, or to genius (Kleist, 1987: 561).

"Grace" in Kleist's sense - that which escapes affectation - is what Barthes is aiming for with the *punctum*. What is Barthes's concern (here) with the inter-

ruption of the *studium* by the *punctum*? *Studium* (“a sort of general, eager investment in something” [48]) is governed by “a contract concluded between creators and consumers” (Barthes, 1980: 51). The *studium* of the photograph communicates directly with the *studium* of the spectator without, as it were, touching either one. The *studium* “endows the photograph with *functions*” which “I recognize with more or less pleasure: I invest them with my *studium* – which is never my pleasure or my pain” (1980: 51). In other words, *studium* is something like ideology, or Barthesian myth. One’s “investment” in the photograph is a function of one’s prior “investment” in its content. The field of the *studium* is governed by the dichotomy “I like / I don’t like” (1980: 50). The question of judgment never arises, even when the content does not agree with me, because I am not obliged to agree with it, only either to invest in it, or to withhold investment.

The *punctum* interrupts this domesticating, ideological agreement “between creators and consumers.” As we have seen, there are, in the first half of the book, already two versions of this. One of these (the *punctum* is “what I add to the photo”) leads, if not back to the *studium* itself, then to something like a sentimentalized version of it: the structure of the subjective *punctum* is also still that of investment, with the difference that the investment is now irreducibly mine. (It is the difference between buying a baking dish because no kitchen is complete without one (*studium*), and (*punctum*) buying a cornflower casserole because it reminds me of Sunday dinners at my grandmother’s, or a *cazuela* because they have been made in the same kiln for eight generations, or...). The other version (“the Photographer has found the right moment”) leads to an interpretation (Mapplethorpe has found the *kairos* of desire), necessarily opening up a normative field, provoking agreement or disagreement (perhaps Mapplethorpe’s half-open hand is instead asserting a filiation from Michelangelo). But throughout *Camera Obscura*, Barthes does not concern himself with the distinction between these two manifestly contrary possibilities. He is only concerned to pierce the unanimity of “culture.” Sentiment will do as well as a good picture.

The apparent congruence of the Barthesian *punctum* with the North American (but global) understanding of indexicality as the antidote to artistic meaning as such (see, for example, Rosalind Krauss’s “Notes on the Index: Seventies Art in America”) is historically contingent. In *Camera Obscura*, Barthes is not interested in foreclosing interpretation. What he dismisses under the sign *studium* is something like interpretive affectation, the artificial unanimity of interpretive culture;

what he celebrates under the sign *punctum* is something like interpretive grace. The beauty of the *punctum* is that it always, either way you take it, lets the artwork's limbs fall where they may. At a time like ours, when left and right (as these are currently understood) respond to art by lining up joylessly behind their favored messages, interpretive grace, where one finds it, is a balm. It is no accident that in Kleist's vignette, the figure who sets it in motion by finding human dance to be hopelessly riddled with affectation is himself "the principal dancer at the opera, having extraordinary luck with the public" (Kleist, 1987: 560). Impatience with exegesis principally affects professional exegetes, who reach for grace by the dizzyingly self-defeating means of exiling meaning from the object of interpretation. Revealed in this posture is an amnesia. The identity of contingency and intention - of "no consciousness" and "infinite consciousness," of contingent part and expressive whole - is what, under the name "artistic unity," was once understood to be the criterion of a successful artwork.

Pierre Bourdieu, from
*The Rules of Art:
Genesis and Structure of the Literary Field*

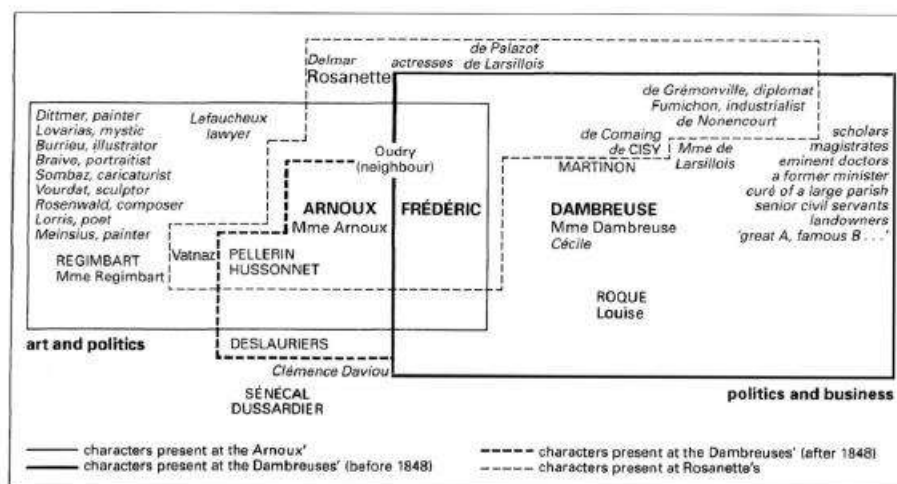


Figure 1 The field of power according to *Sentimental Education*

REFERENCES

- BARTHES, R. (1980): *La chambre claire: note sur la photographie*, Paris: Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1996): *The rules of art: genesis and structure of the literary field* (Susan Emanuel, trans.), Stanford, CA: Stanford University Press.

- FRIED, M. (2018): *What Was Literary Impressionism?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1970): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- KLEIST, H. von (1987): "Über das Marionettentheater." *Sämtliche Werke und Briefe*, vol. 3, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 560-561.
- KRAUSS, R. (1977): "Notes on the index: seventies art in America." *October* 3 (1977): 68-81.
- MARX, K. (2008): *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band. Marx/Engels: Werke*, vol. 23, Berlin: Karl Dietz Verlag.
- SEDGWICK, E.K. (2003): "Paranoid reading and reparative reading, or, you're so paranoid, you probably think this essay is about you." *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*, Durham, NC: Duke University Press, 2003: 123-151.

ILLUMINATING PATHS WITH WHISPERS OF DISSENT. ULRICH SONNEMANN'S OVERLOOKED CONTRIBUTION TO CRITICAL THEORY

*Iluminando caminos con susurros de disenso.
La desatendida contribución de Ulrich Sonnemann a la Teoría Crítica*

MARTIN METTIN^{*}

m.mettin@humanistische-hochschule-berlin.de

1 AN INDEPENDENT THINKER AND ASTUTE OBSERVER OF CURRENT AFFAIRS

To read the writings of Ulrich Sonnemann is to be immersed in a luminous, fulminant language. Refined formulations, uncommon idioms and lucid insights converge explosively like *lightning*—the Latin origin of fulminant. This effect results largely from Sonnemann's confidence in the psychoanalytic technique of association, which he regards to be no less valuable than logic and reason in the context of philosophical thinking. He would in fact go so far as to say that excessively rational and systematic perspectives can impede the understanding of phenomena that go beyond established frameworks of thought. Consequently, an over-emphasis on purely systematic thinking causes one to lose sight of elements that matter in the real world.

Lightning-like perceptions do not, however, arise effortlessly. Sonnemann is convinced that, in addition to being able to associate freely, philosophical language must also take its time if it is to properly convey its insights. His writing style is in this way fulminating and almost overwhelming, requiring the reader to possess the same powerful breath of patience and concentration. He ardently defends the use of a complex, hypotactically structured language to match the complexity of the subjects discussed. Language cannot be plain if its subjects are not.

Some might view this project as elitist and detached, but Sonnemann was far from being an ivory tower philosopher. He frequently found the right words, not

^{*} Humanistische Hochschule Berlin (Alemania).

only for intellectual history's most delicate topics, but also for daily politics and everyday observations. Being a perceptive analyst of current events, he was recognized as an intellectual who fearlessly addressed social issues. For instance, his 1963 book *Land of Unlimited Unreasonableness: German Reflections (Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten: Deutsche Reflexionen)* was a bestseller in West Germany, despite its challenging language. Still, there is a dramatic contrast between the recognition he received during his lifetime and the reception of his writings in recent decades. Today his ideas seem almost forgotten and he receives little mention in literature on the history of Critical Theory.¹ The decline of a literary style associated with essayistic writing can be linked to the ascendancy of analytic philosophy and may at least partially explain Sonnemann's fade into obscurity.

Nevertheless, Sonnemann's work has been experiencing a kind of renaissance for some time now, also in an international context.² This rediscovery has been facilitated by the publication of Sonnemann's writings, entitled *Schriften* and edited by Paul Fiebig in collaboration with Elvira Seiwert at zu Klampen Verlag since 2005. Conceived as ten volumes, eight have already been published.³ The chronology of the works loosely governs the structure of the edition, which is further organized by content grouping. Volumes 1 and 2 primarily consist of Sonnemann's psychological writings during his American exile, with additional texts on related themes from earlier and later periods. His most famous and important philosophical work, *Negative Anthropology (Negative Anthropologie, 1969)*, is present in volume 3. This is followed by four volumes (4-7) of commentaries on postwar German society. The scope and scale of Sonnemann's work in this section reveals the varied approaches he took as an interventionist philosopher. Specifically, he acted as a political commentator (volume 4), critically engaged with the 1968ers (volume 5), advocated for a more liberal rule of law and scrutinized the West German judiciary system (volume 6), and, finally, demonstrated a keen awareness of German language culture and its political implications (volume 7). Listening as a philosophical sense, parti-

¹ To give just a few examples, Sonnemann is referred to only in a footnote in Clemens Albrecht et al.'s (1999) publication. As well he is mentioned in a single subordinate clause by Rolf Wiggershaus (1986). The author of *Negative Anthropology* is not even acknowledged in the chapter on anthropology by Axel Honneth and Albrecht Wellmer (1986). Finally, none of Sonnemann's texts are included in the academically established canon of Critical Theory, for instance in Axel Honneth's collection of texts (2006).

² Cf. for example Johannßen 2018. For an overview of more recent works on Sonnemann, refer to Heinze & Mettin 2021.

³ <https://zuklappen.de/buecher/editionen/ulrich-sonnemann.html>.

cularly in matters of time and history, is an idea that had surfaced already in Sonnemann's early texts but became an increasingly prominent focus after *Negative Anthropology*. This is documented in volume 8. Sonnemann's literary pursuits, such as the novel *The Thickets and the Signs* (*Die Dickichte und die Zeichen*, 1963), will also be accessible again in the forthcoming 9th volume, followed by miscellaneous works in volume 10.

As much as Sonnemann could assume that the audience of his time was familiar with its own current events and contexts, today's readers may not readily understand many of his allusions and references. The editors' attentiveness in providing detailed comments to render the texts comprehensible within their respective temporal contexts is an outstanding accomplishment. It hereby becomes evident that Sonnemann's writings are not simply historical artifacts but can instead be seen as models for interventionist thinking that remain germane today.

In the subsequent sections I present a few selected examples of how Sonnemann's fulminant language illuminates its subjects and thus contributes to enlightenment. Following the edition's structure, I offer a rough sketch and compendious interpretation of Sonnemann's work. Before we delve into that, a brief biographical exploration is called for in order to shed light on his independent and unique intellectual character.

2 DETOURS TOWARDS CRITICAL THEORY

So, who exactly was Ulrich Sonnemann? Apart from limited (one could also say marginal) academic circles, few will be able to answer this question. Beyond the sphere of German-speaking Critical Theory, those best equipped may be psychology students educated at the New School for Social Research during the latter half of the 20th century. Notably, during his exile in America in the 1950s, Sonnemann served as an Associate Professor of Psychology at this institution. In 1955, he published the book *Existence and Therapy*, which popularized the concept of *Daseinsanalyse* (Existential Analysis) in America. *Daseinsanalyse* is an integration of existential philosophy with psychiatric and psychoanalytic techniques and was particularly practiced by Ludwig Binswanger, a Swiss psychiatrist and medical director of the famous sanatorium in Kreuzlingen. Sonnemann's first work in English,

Handwriting Analysis as a Psychodiagnostic Tool, had already been published in 1947 and remained on the syllabi of the New School until the 1990s.⁴

Handwriting analysis and existential psychology are indeed strange obsessions for a later critical theorist associated with the so-called Frankfurt School. Both genres have a reputation for being esoteric and dubious. They also bear little resemblance to enlightened and Marxist-informed social theory, which is the cornerstone of Critical Theory. But Sonnemann's academic career as a whole, not only his path to Critical Theory, was anything but straightforward. He was born in Berlin in 1912 to an artist mother and a family that included influential journalists and newspaper publishers of the Weimar Republic. He studied sociology and philosophy in Berlin, Freiburg, and Frankfurt am Main, but as an anti-fascist of Jewish descent, he left Nazi Germany as early as 1933. In Switzerland, he wrote his dissertation on social thought in the work of H.G. Wells (*Der soziale Gedanke im Werk von H.G. Wells*) and was actively engaged in psychology. Being in Belgium during the German offensive against the West in 1940, Sonnemann was initially interned and transported to France, before finally being taken to the Gurs camp. He successfully escaped the camp in 1941 and emigrated to the United States (cf. vol. 1: 427-433). While in the U.S., he worked as a psychologist, offering services to the military during the war, working in social institutions, and running his own practice in New York.⁵

Not until 1956 did Sonnemann return to Germany. It was at this point that he shifted his focus from phenomenologically influenced *Daseinsanalyse* towards critical social theory as it was being pursued at the Frankfurt Institute for Social Research. Sonnemann's *Negative Anthropology*, published in 1969, reveals the thought processes and experiences that led him to this position, despite having had no direct contact with the Institute's leading members until 1957. After publishing his essay on 'positive thinking' as a universal business culture phenomenon (*Die Glücksdressur: Ein Phänomen der Managregesellschaft*) in *Merkur* in 1957, Adorno made contact with Sonnemann and a close friendship developed. Adorno attempted to help Sonnemann secure a permanent professorship in Germany but was repeatedly unsuccessful, as is evidenced in their correspondence (cf. Adorno & Sonnemann

⁴ The New School Bulletins are available digitally:

<https://digital.archives.newschooledu/index.php/Detail/collections/NS050101.01> (19.10.2023)

⁵ For additional remarks on Sonnemann's American exile experience, see Fuss 1982 and Mettin 2019.

2019). It wasn't until after Adorno's death that Sonnemann finally obtained a permanent professorship in social philosophy at the University of Kassel in 1974. This appointment was his first beyond a visiting position, by which time he was already sixty-two years old. He continued to teach here until shortly before his passing in 1993.⁶

3 FROM EXISTENTIALISM TO NEGATIVE ANTHROPOLOGY

This brief outline of his life still leaves open the question of how Sonnemann aligned himself with the concepts of Critical Theory. Sonnemann first formulated an existential and constructive (or 'positive') anthropology that aimed to liberate individuals from systemic limitations, including economic ones—an idea that is explored in *Existence and Therapy*. However, according to Sonnemann's later insight, the liberal appeal to freedom alone cannot facilitate a liberation of society. It is first of all necessary to understand *why* individuals in modern societies frequently behave less freely and more like machines— and why that is *necessary* for socio-psychological reasons. By working through the internal contradictions within his own theory, Sonnemann arrives at a new idea of freedom within a *negative* anthropology as “unlocking of the human from its defamation and absence” (“Erschließung des Humanen aus seiner Verleugnung und Abwesenheit”, vol. 3: 244). This concept was first introduced in his essay “Die Glücksdressur”, but he elaborated on it most extensively in his book *Negative Anthropology*, which is beautifully subtitled *Preliminary Studies on the Sabotage of Fate (Vorstudien zur Sabotage des Schicksals)*.

The philosophical shift significant in Sonnemann's thinking is observable between, first, the flawed notion that freedom epitomizes the ultimate nature of human existence, disregarding the absence of actual freedoms, and, second, the realization that under given circumstances, the only place where an indelible moment of human liberty can be discovered is in the midst of current limitations. This second notion of freedom includes the use of critical thought to articulate the contradictions and restrictions in which human beings become entangled. In its ability to present a subtle yet clear objection to the absence of freedom, this kind of critical thinking avoids arrogance. This whispering, which is just the beginning as one thinks for oneself, is the initial stride towards real freedom, as it has the

⁶ For more details on Sonnemann's life and academic career, see Schmied-Kowarzik 1992 and Eidam & Schmied-Kowarzik 1994.

potential to escalate to the thunder of a resounding protest in order to reach a goal that can only be realized by society as a whole.

Meanwhile, it is evident to Sonnemann that all too many human affairs take place *as if* in accordance with natural laws instead of reason. But this apparent determinism can be disrupted when people see through their unfreedoms, for the benefit of real freedom yet to come. Sonnemann's approach thereby challenges the scientific ideal of objective observation without personal involvement. Inquiries of science require a personal commitment that demonstrates an interest not only in one's own humanity but in the cause of humankind. Accordingly, Sonnemann views the pursuit of knowledge as a quest for a truth transcending the image of a closed world, governed by merely causal relationships. His *Negative Anthropology* articulates this idea, with reference to Hegel and Adorno, as follows: "For the truth is not the whole—but rather seeks to be realized through humankind." ("Denn das Wahre ist das Ganze nicht— es will es durch den Menschen erst werden." Vol. 3: 63)

Relying on principles of Critical Theory, Sonnemann intentionally subverts the operational scientific division of labor. The demand for interdisciplinary cooperation is often naively believed to overcome this division, but Sonnemann argues that it actually exacerbates the problem. The author's wide-ranging works present a comprehensive view of the human condition. They are based on certain fundamental assumptions that solidify the critical research perspective, whatever topic it may be. Practicing sociology or psychology requires consideration of philosophical problems—and vice versa. In that regard, Sonnemann's intellectual pursuits included examining not only the theoretical, philosophical problem of freedom but also its practical and political application, such as the right to speak with genuine autonomy. Through analyzing everyday speech habits, Sonnemann illustrates the limited liberty experienced in Germany in his era, aiming to assist in removing those limitations.

4 GERMAN REFLECTIONS

And this leads us directly to Sonnemann's political commentaries on contemporary events, which are not peripheral to his philosophy, but rather constitute a critical element of his negative anthropological approach. For instance, he has a favorable view toward dissenting students confronting their parents' Nazi past dur-

ing the 1960s. And yet Sonnemann notes with great disappointment that certain fatal patterns in the thinking and actions of the 68ers resemble aspects of Germany's past. He labels this tendency a form of 'institutionalism' distinctly German in character. Sonnemann examines several materials that he attributes to this lack of spirit, such as theoretical papers, interviews, speeches, flyers, and even wall newspapers. What Sonnemann identifies in those documents is a confessional language that evokes "Carl Schmitt's friend-foe thinking" (vol. 5: 327) and does not tolerate any nuances or deviations. An example of this is when protesting students see all events in the Eastern bloc as progress, or all movements of Western societies as bourgeois-liberal ideology. As a result, there is a "replacement of analysis by conceptual fetishism" occurring through certain "a priori theoretical formulas" (vol. 5: 359).

Sonnemann was very close to Adorno's position in his criticism of the student protests, which was by all means solidarity-based. They both stressed the political relevance and value of unrestricted *thinking* that cannot always serve political action. Even practical forms of freedom require thought and verbal elaboration, or in philosophical terms: spontaneity. Without such spontaneity—simultaneously practical and theoretical—even well-intentioned actions cannot be considered human.⁷

With regard to language, Sonnemann referred to Germany as *The Land of Unlimited Unreasonableness* in his 1963 book. And especially in Germany, it seemed crucial to investigate verbal inhumanities that may result in tangible injustices. Sonnemann examined this phenomenon in post-war German jurisprudence. In analyzing several legal cases, he highlights not only the judges' scandalous personal ties with the unjust court system and state apparatus of the Nazi regime. Even more so, the language used by the courts often sabotages the rule of law by injecting personal bias into objective evaluations. A well-known example is the case of Vera Brühne. Despite any solid evidence, she was convicted as an abettor to murder due in part to the press portraying her as morally bankrupt based on her multiple love affairs. It is particularly disappointing to Sonnemann that there is hardly any critical public response to that glaring injustice (cf. vol. 6: 282–438).

What Sonnemann demands in the face of Germany's highly dubious state and judicial practices is independent oversight, something reminiscent of the system of checks and balances he came to know during his time in American exile. Repeat-

⁷ It is no coincidence that Adorno dedicated his "Marginalia on Theory and Practice" to Ulrich Sonnemann as a gesture of solidarity on Adorno's part (cf. Adorno 2003).

edly, Sonnemann compares the German system with the Anglo-Saxon and French traditions of civil society, where liberties were attained through revolutions. This absence of a civic tradition is responsible for the “blatant inhumanity” exhibited by the German public and judiciary system: a mentality, according to which “judges are *only* human, too,” as Sonnemann writes (vol. 6: 512). He emphasizes the negative intonation of the term ‘only’ in a scenario in which humanity presents itself as a deficiency or weakness rather than an essential component of justice.

For Sonnemann there is a broader context to German society’s silence in cases where the rule of law is violated. Consequently, his critical analysis of justice leads to a more general critique of language. Volume 7 of Sonnemann’s *Schriften* presents his skill in identifying political ideologies through an adeptness at detecting incongruities in the everyday German language. He relies on the “jurisdiction of the ear” (vol. 7: 199) and its ‘Hellhörigkeit’ (clairaudience) to achieve this feat. Exempli gratia, Sonnemann offers a compelling critique of how the German language is taught in schools, arguing that rather than fostering responsible citizenship through language education, it reinforces a conformist mentality. Thus, students tend to adopt a nationalist language and corresponding patterns of behavior and thought, instead of cultivating independent thinking. Similar to Adorno’s *Jargon der Eigentlichkeit*, Sonnemann’s language critique also proves to be a critique of ideology. Unlike a traditionalist attitude that adheres to archaic worldviews— as seen in “Weltanschauungs-” and “Erbauungssprachen” (vol. 7: 21)—this critique demonstrates the importance of being attentive to how language is used, listening carefully for nuances, and sharpening one’s awareness for details.

5 TRANSCENDENTAL ACOUSTICS AND CRITIQUE OF THE TYRANNY OF THE EYE

Sonnemann’s final writings are extensively documented in the eighth volume of his collected works and center around this kind of rehabilitation of auditory perception. While he practiced critical listening throughout his life, developing a philosophical framework for the ear as an organ of cognition became the primary theme of his later work. Regrettably, Sonnemann could only outline his planned book entitled *Transcendental Acoustics* before his passing in 1993.

Language, this time as a decidedly acoustic phenomenon, once again plays a crucial role for Sonnemann. Yet its importance has been overlooked in the history of philosophy, which favors vision as the primary organ of perception. According to Sonnemann, even written language goes beyond mere letters and as well includes the sound of words, albeit only audible to the inner ear. Thus also the formal, logical and quite abstract language of theoretical philosophy is always physically expressed. The ‘long breath’ of concentration needed to read a lengthy sentence is literally just that—a prolonged in- and exhalation—which is an inherent component of the sentence’s structure. Modernity, however, is increasingly dominated by the homogenous, abstract, and hectic pace of business. While the potential of hearing is seldom realized due to a culture of selective or ‘hard’ listening, Sonnemann claims that the sense of sight is burdened by various duties that hinder its capabilities. This capitalistic vision focuses on inspection and inventory and is mainly instrumental, overshadowing the much broader potentials of reason. Sonnemann labeled this phenomenon ‘ocular tyranny’.

Emphasizing Kant’s contributions to the subject, Sonnemann follows the philosophical trajectories of this misunderstanding of the human senses. During a 1982 lecture at the University of Missouri, St. Louis, he provides a clear explanation: „In ‚The Critique of Pure Reason‘ [...] time is defined, along with space, as *Anschauungsform*, one of the two insurpassable moldings within which all our visual experiences, both those derived from perceptions and those analogous to them as presentations on imagery, find their place. In the English translation, *Anschauungsform* is wrongly rendered as form of *intuition*, depriving it totally of its inambiguously optical connotation, *anschauen* means clearly not to intuit, but to look at, to glance. Now, why should time be just that? Because any movement, itself already presupposing space, by which time is measured, indeed is a phenomenon addressing itself to our eyes, but the simplest rhythm is not. It is the ear, not the eye, to which according to its constitution any phenomenon of *pure time* must address itself, so time is an *Anhörungsform*, not *Anschauungsform*, and that has truly vast consequences.“ (vol. 8: 212, English from the original.)

Does salvation lie in rediscovering the ear? It should be noted that music, whether entertaining or serious, is utilized as an instrument for the culture industry. A potential misunderstanding ought therefore to be avoided. Despite Sonnemann’s belief in ‘ocular tyranny’, the auditory sense should not be lauded as inherently critical any more than the act of seeing should be disparaged as if it were inher-

ently reifying. The unique strengths and limitations of sensory perceptions must be reflected upon in each case, and perception must be considered in relation to thinking. Relying solely on listening as an unimpaired sense to navigate deceptive circumstances is not viable. Sonnemann has emphasized this point on numerous occasions, such as the following: “The downside is that, compared to television—which can be somewhat stupid—radio used to be considered more, let’s say, intellectual—but unfortunately this is no longer the case. More often than not when you turn on the radio, you will hear a pneumatic beat that immediately assaults your ears.” (vol. 8: 461)⁸

A great deal of effort is required to counteract the tyranny of the ocular. Sonnemann has relentlessly taken on this endeavor in his work as an author, crafting his texts with an emphasis on sound, raising a plea against the prevalence of visual thinking as well as the aloofness of colloquial, official and scientific language. Inspired by Nietzsche, he advocates reading with the ear rather than just with the eye, in order to restore the sensuality of words and sentences. The eros of language is also a pleasure of thought.⁹

6 COMING TO AN END?

It is thanks to the editor Paul Fiebig that, although Sonnemann was no longer able to write his book on transcendental acoustics, he could at least record some thoughts on the relationship between the experience of time and auditory perception, in the form of interviews. The result of these conversations was three posthumously broadcast radio programs. As if in retrospect, the main themes of Sonnemann’s philosophy are gathered here once again, but now developed and applied to concrete musical material. For instance, in the opening movement of Joseph Haydn’s Symphony No. 70 in D major, Sonnemann notes “though elements may appear to repeat, they are not exact repetitions. Each iteration is not merely a variation, but rather a novel variation that alters the original theme, so that what happens before our ears is really the self-organization of time in its constant passing.”

⁸ Original: „Das Schlimme ist nur, daß es früher gegenüber diesem immer schon etwas dümmlichen Fernsehen den Hörfunk gab als in besonderem Grade, na, sagen wir ruhig mal: intellektuellen, und daß das leider neuerdings auch nicht stimmt. Wenn man das Radio einschaltet, kann man in neun von zehn Fällen sicher sein, daß man auf diesen Preßlufthammertakt stößt, der springt einem in die Ohren, sofort.“

⁹ For more details on Sonnemann’s Critical Theory of Listening see Mettin 2020; refer also to Dankemeyer 2020 for the eros of listening.

(vol. 8: 461)¹⁰ No strict dividing line thus runs between the old and the new. Correctly understood, it is rather a matter of transitional forms. The new emerges frequently from the past (like past experiences and knowledge), and the past can be reinvigorated or renewed. However, this does not imply that we should merely rehash old ideas or hold on to historical monuments. Instead, we can think about the unfulfilled potential within the past, still waiting to be discovered (cf. Seiwert 2017: 202). Rejecting the past based on utility and instrumental reason alone might suggest that innovative ideas simply fall from the sky. But precisely this way of thinking keeps us trapped in the present, stuck in a never-ending cycle of repetition, like Nietzsche's eternal recurrence of the same.

Getting rid of everything deemed obsolete—on the grounds that it is not expected to lead to new discoveries—is the approach that academia takes toward both research subjects and its own members. With increasing speed, academics of the new generation are being dismissed after acquiring degrees that do not necessarily qualify them for critical thinking. Other skills are currently in demand. This practice of cleaning up is by no means new and Sonnemann himself was already affected by it. Today his use of language is often considered unwieldy and difficult to understand, prompting some to recommend its removal. This kind of suppression is likely deliberate insofar as Sonnemann's elegant, essayistic writings represent a challenge to the often careless nature of contemporary language, particularly in academic discourse (cf. Hesse & Braunstein 2021). The publication of Sonnemann's writings is all the more significant and deserving of merit, since it undermines the threat of these texts being completely forgotten in light of a culture's dwindling language skills. As Sonnemann aptly puts it, "The future is the externalized renewal of memory. Therefore, forgetfulness has no future." ("Zukunft ist von außen wiederkehrende Erinnerung; daher hat die Gedächtnislosigkeit keine." Sonnemann 1994: 13.)

REFERENCES

ADORNO, Theodor W. (2003): „Marginalien zu Theorie und Praxis“ [1969], in:

¹⁰ Original: „daß selbst dort, wo sich etwas zu wiederholen scheint, es dies nicht wirklich tut. Es gibt immer wieder Abwandlungen, die eben nicht bloß Abwandlungen sind, sondern in denen sich etwas Neues einfindet, was die Paraphrase oder Variante bereits verändert, so daß, was sich vor unseren Ohren ereignet, wirklich die Selbstorganisation der Zeit ist: der Zeit in ihrem beständigen Übergehen“.

- [GS 10], Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag: 759–782.
- ADORNO, Theodor W. & Sonnemann, Ulrich (2019): „Briefwechsel 1957–1969“, Ed. Martin Mettin & Tobias Heinze. *Zeitschrift für kritische Theorie* 48/49: 167–222.
- ALBRECHT, Clemens et al. (Ed.) (1999): *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M. & New York: Campus Verlag.
- DANKEMEYER, Iris (2020): *Die Erotik des Ohrs: Musikalische Erfahrung und Emanzipation nach Adorno*, Berlin: Edition Tiamat.
- EIDAM, Heinz & SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Ed.) (1994): *In memoriam Ulrich Sonnemann. Vorträge und Beiträge zur akademischen Trauerfeier*, Kassel: Verlag der Gesamthochschule.
- FUSS, Peter (1982): „Spontaneity as Praxis: Towards an Intellectual Biography of Ulrich Sonnemann“ in: *Sabotage des Schicksals. Für Ulrich Sonnemann*, (Ed. Gottfried Heinemann & Wolfdietrich Schmied-Kowarzik) Tübingen: Konkursbuchverlag: 13–36.
- HEINZE, Tobias & METTIN, Martin (2021): „Forschungsbibliographie Ulrich Sonnemann“ in: *„Denn das Wahre ist das Ganze nicht ...“ Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns* (Ed. Tobias Heinze & Martin Mettin), Berlin: Neofelis: 402–408.
- HESSE, Christoph & BRAUNSTEIN, Dirk (2021): *Schiffbruch beim Spagat. Wirres aus Geist und Gesellschaft 1*. Freiburg & Wien: ça ira Verlag.
- HONNETH, Axel (Ed.) (2006): *Schlüsseltet der Kritischen Theorie*, Wiesbaden: VS Springer.
- HONNETH, Axel & WELLMER, Albrecht (Ed.) (1986): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin: De Gruyter.
- JOHANNSEN, Dennis: “Humanism and Anthropology From Walter Benjamin to Ulrich Sonnemann” in: *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory* (Ed. Beverly Best, Werner Bonefeld & Chris O’Kane), London: Sage 2018: 1252–1269.
- METTIN, Martin (2019): „Unbegrenzte Zumutbarkeiten. Ulrich Sonnemanns Kritik der deutschen Ideologie, mit Blick auf seine Exilerfahrung gelesen“ in: *Im Vorraum. Lebenswelten Kritischer Theorie um 1969* (Ed. Dennis Göttel & Christina Wessely), Berlin: Kadmos: 81–97.
- METTIN, Martin (2020): *Kritische Theorie des Hörens. Untersuchungen zu Ulrich Sonnemann*, Berlin: J.B. Metzler.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Ed.) (1992): *Einsprüche kritischer Philosophie. Kleine Festschrift für Ulrich Sonnemann*, Kassel, Verlag der Gesamthochschule.
- SEIWERT, Elvira (2017): *Enthüllungen. Zur musikalischen Interpretation im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Springe: zu Klampen Verlag.
- SONNEMANN, Ulrich (1994): *Gangarten einer nervösen Natter bei Neumond. Volten und Weiterungen*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- SONNEMANN, Ulrich (1995): „Die Glücksdressur. Ein Phänomen der Manager-

gesellschaft“ in: *Müllberge des Vergessens. Elf Einsprüche*, (Ed. Paul Fiebig), Stuttgart: J.B. Metzler: 25–39.

SONNEMANN, Ulrich (2005–): *Schriften in 10 Bänden*, (Ed. Paul Fiebig, ass. Elvira Seiwert), Springe: zu Klampen

Vol. 1: Graphologie. Handschrift als Spiegel. Irrationalismus im Widerstreit (2005)

Vol. 2: Daseinsanalyse. ‚Existence and Therapy‘. Wissenschaft vom Menschen (2011)

Vol. 3: Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung. Sabotage des Schicksals (2011)

Vol. 4: Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen (1) (2014)

Vol. 5: Ungehorsam versus Institutionalismus. Deutsche Reflexionen (2) (2016)

Vol. 6: Land der Sprachlosigkeit. Deutsche Reflexionen (3) (2020)

Vol. 7: Der mißhandelte Rechtsstaat. Deutsche Reflexionen (4) (2020)

Vol. 8: Zeit, Geschichte, Zeitgeschichte: Hochschul-Texte, Zeit-Fragmente (2022)

Vol. 9: Literarisches. Romane, Erzählungen, Gedichte, Dialoge, Aphorismen, Feuilletons (planned for 2024)

Vol. 10: Vermischtes. Literatur, Kunst, Musik, Philosophie, Psychologie, Psychohistorie (planned for 2024)

WIGGERSHAUS, Rolf (1986): *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, München: Hanser Verlag.

LA FRACTURA BRASILEÑA DEL MUNDO: VISIONES DESDE EL LABORATORIO BRASILEÑO DE LA GLOBALIZACIÓN

*The Brazilian Fracture of the World:
Visions from the Brazilian Laboratory of Globalization*

PAULO ARANTES*

1 CITA INELUDIBLE

Uno de los mitos fundacionales de una nacionalidad periférica como Brasil es el mito de la cita ineludible con el futuro. Todo ocurre como si la historia siempre hubiera estado a nuestro favor. Un país, por así decirlo, condenado al éxito. Estudiando las manifestaciones literarias de esa antigua manera brasileña de sentir el mundo, Antonio Candido habló una vez de una moderada conciencia de atraso, apropiada a la ideología del nuevo país, en la que destaca el vigor viril, la grandeza aún por alcanzar (1987). Un estado de ánimo euforizante arraigado de tal modo que sobrevive incluso a la dramática revelación del subdesarrollo, tal es la confianza en una explosión de progreso que resultaría, por ejemplo, de la simple eliminación del imperialismo. Es más, el futuro no sólo vendría inexorablemente a nuestro encuentro, sino que lo haría a pasos agigantados, quemando etapas, porque, entre nosotros, incluso el atraso sería una ventaja. Una fantasía encubridora reforzada incluso por viajeros extranjeros deslumbrados por la exuberancia nacional, como fue el caso de Stefan Zweig, autor del cliché más célebre de esta mitología compensatoria: Brasil, País del Futuro.¹

* Universidade de São Paulo (Brasil).

A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização [recurso eletrônico], São Paulo: [s.n], 2021, cuya traducción castellana publicamos por su relevancia para la temática del número, apareció originariamente como capítulo en José Luis Fiori y Carlos Medeiros (orgs.): *Porarização mundial y crecimiento*. Petropolis: Vozes, Col. Zero à Esquerda, 2001 y con posterioridad como capítulo en Paulo Eduardo Arantes: *Zero à Esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.

¹ Según un comentario reciente, podemos imaginar esta narrativa del surgimiento de una nación como “una especie de autopista, una ruta que conduce desde los orígenes indígenas y coloniales directamente a un futuro glorioso: asentada sobre pilares concretos, no dejándose desviar por el paisaje circundante ni por posibles salidas – y, sobre todo, sin posibilidad de retorno” (Honold, 2000: 159). Ciertamente, es la imagen de un especialista en Brasil que conoce el desarrollismo de autopista y su culminación en Brasilia.

2 PROCESIÓN DE MILAGROS

No faltó apoyo en la experiencia nacional para la cristalización de este milagro consolador. Sérgio Buarque de Holanda se refirió una vez a nuestra historia económica como una verdadera “procesión de milagros”². Primero, el milagro del oro en el siglo XVIII, que nos salvó en un momento crítico en que la economía azucarera perdía impulso; después, el milagro del café, que cayó del cielo cuando el agotamiento de las minas anunciaba una amenazadora desintegración económica. Tras revivir esta visión irónica de una actividad económica impulsada, por así decirlo, por despegues más o menos fabulosos, João Manoel y Fernando Novais concluyen que, pensándolo bien, “nuestra industrialización también fue uno de esos milagros: resultó más de circunstancias favorables, a las que contribuimos poco, que de la acción deliberada de una voluntad colectiva”.³

3 SINTAXIS DE LA FRUSTRACIÓN⁴

Es evidente que tal confianza en esta cita providencial con el futuro se convertiría tarde o temprano en fuente de frustraciones recurrentes. De hecho, toda esta fantasía progresista apenas enmascaraba el estado de permanente ansiedad en que vivía al menos la intelectualidad nacional, por no hablar del bovarismo de las clases dirigentes propiamente políticas y económicas. Basta recordar la angustia del abolicionista del siglo pasado Joaquim Nabuco ante la procrastinación de las élites, cuyo letargo esclavista corría el riesgo de dejarnos fuera de los beneficios de la Segunda Revolución Industrial. No por casualidad, pocos meses después del fracaso de otro plan de estabilización (el Plan Cruzado, lanzado en febrero de 1986), en una entrevista igualmente marcada por el miedo a faltar a nuestra cita programada con la

² Pasaje de *Visão do Paraíso*, recordado recientemente por João Manoel Cardoso de Mello y Fernando Novais (1998: 644-645).

³ Para una periodización de esta milagrosa industrialización tardía que se benefició de la relativa estabilización de los estándares tecnológicos y de producción en los países centrales a lo largo del siglo XX, apoyándose además en las facilidades de copia, cf. Cardoso y Novais, 1998. Sin olvidar, por supuesto, la excepcionalidad igualmente milagrosa de la expansión capitalista durante los “treinta años gloriosos” de la posguerra.

⁴ La expresión es de Anatol Rosenfeld y se refiere a la estructura “sin desarrollo” de las narraciones de Kafka, en las que los episodios se suceden como en las novelas picarescas o las tiras cómicas, una estructura básica que se presenta incluso en la sintaxis de las frases que “comienzan con afirmaciones esperanzadoras que luego son puestas en duda, desplegadas en sus posibilidades, ramificándose cada una en nuevas posibilidades. Poco a poco, la afirmación inicial se ve limitada por una avalancha de subjuntivos y condicionales” (1969: 232).

historia, el mismo João Manoel que, en las líneas anteriores, se había dado cuenta del carácter milagroso de la industrialización brasileña, recordaba la advertencia de Nabuco: “de mantener la esclavitud, la gente quedaría fuera de lo que iba a ocurrir en el mundo; la esclavitud tardó mucho tiempo en ser abolida y Brasil se quedó fuera, no se subió a ese tranvía.”⁵ Apenas comenzada la década de 1990, todavía el mismo autor y la misma cadencia de frustración, a falta de una nueva procesión de milagros, cuyas idas y venidas en todo caso se parecen más a la intermitencia de los espejismos:

“nos llevó cien años, de 1830 a 1930, imitar la innovación fundamental de la Primera Revolución Industrial, el sector textil. Y noventa años, de 1890 a 1980, para copiar los avances de la Segunda Revolución Industrial. Cuando todo parecía dar la impresión de que estábamos a punto de entrar en el Primer Mundo, estalló la Tercera Revolución Industrial (...) Hace diez años caímos en el estancamiento. Hoy vivimos al borde de la depresión y la hiperinflación. Y vemos, todo el tiempo, con asombro y vergüenza, la enorme distancia que nos separa de la civilización” (Cardoso, 1992: 59).

Al tiempo: el curso melancólico del trayecto no debe tomarse, evidentemente, al pie de la letra, porque forma parte del juego parodiar la dicción petulante de nuestras clases dirigentes deprimidas por la comparación con los estándares metropolitanos de orden y progreso. Media docena de años más tarde, una nueva variación sobre el mismo tema:

“Los más viejos lo recuerdan muy bien, pero los más jóvenes pueden creerlo: entre 1950 y 1979, el sentimiento de los brasileños, o de gran parte de los brasileños, era que todavía necesitábamos dar algunos pasos para convertirnos finalmente en una nación moderna (...) Había ciertamente buenas razones para ser optimistas. A partir de los años ochenta, sin embargo, vimos la otra cara de la moneda” (Cardoso y Novais, 1998: 560).

Finalmente, la última figura de la procesión de milagros:

“el exceso de liquidez en el mercado financiero internacional, ahora globalizado, permitió la aplicación del *Plan Real* en 1994. Con la entrada masiva de recursos externos a corto plazo, fijamos el tipo de cambio, abrimos la economía y multiplicamos las importaciones, frenando la subida de los precios: nuestro último milagro” (ibid.: 648).

⁵ Folha de S. Paulo, 06.09.1987: A-38.

Está claro que en el sentido más reciente del término milagro, cuatro años después, el acuerdo de quiebra con el FMI cerró otro episodio más en el capítulo de espejismos milagrosos.

Si un lector francés –que supongo estará interesado en la crónica de nuestros desencuentros con este alto destino nacional, como pronto se verá– hojea el número especial (257) que *Le Temps Modernes* dedicó a Brasil en 1967, encontrará otro registro revelador de este síndrome de la cita ineludible. En el artículo de apertura, nada menos que Celso Furtado se rendía ante lo que le parecía la evidencia de un desastroso proceso de “pastoreo” de Brasil, que así volvía a la zona cero como la “frontera” de un nuevo acuerdo supranacional dictado por el poder tutelar del golpe de 1964. Y, sin embargo, el año siguiente a la publicación de este artículo desilusionado sobre nuestro futuro innato, se declaró oficialmente abierta la temporada de otro “milagro brasileño”, y nuevamente debido a la excepción internacional y no a la regla, como corresponde a la naturaleza de los milagros, que de hecho se multiplicaron por todo el mundo en la década de 1970. El nuevo eclipse de este futuro mítico llegó poco después con la llamada crisis de la deuda (para abreviar), y en él llevamos inmersos desde hace dos décadas. En estas circunstancias, como era de esperar, el reverso del mito fundacional del que partimos regresa puntualmente a su posición inicial. Así, desde principios de la década de 1990, Celso Furtado viene glosando el tema de la construcción nacional interrumpida y amenazada, si no cancelada de una vez por todas: “Todo apunta a la inviabilidad del país como proyecto nacional (...) Es cuestión de saber si tenemos un futuro como nación que cuente en la construcción del futuro humano” (1992: 35). Si aún quedaban dudas sobre la naturaleza recurrente del futuro que insiste en no presentarse a la cita ineludible, recordemos los términos de lo que dijo Celso Furtado hace treinta años en *Temps Modernes*: “La evolución mundial en la segunda mitad del presente siglo (...) ha puesto de relieve las incertidumbres que se ciernen sobre el futuro de Brasil. ¿Hay futuro para este país de dimensiones continentales, cuya población en cinco años habrá superado los cien millones, como un proyecto de nación autoorientado?” (1977: 2).

4 TITANIC

Si depende del diagnóstico que hizo el poeta y ensayista alemán Hans Magnus Enzensberger, el gran futuro que se nos prometía, obviamente basado en la gigantesca

vitalidad del país, simplemente no llegó, ni llegará. “Brasil es un país que creía que el futuro estaba de su lado y que trabajaba para él (...) La bandera brasileña es la única en el mundo que lleva el lema Orden y Progreso. Es una consigna fantástica para un país (...) El progreso de Brasil dentro de la modernización era una perspectiva virtual y siempre pospuesta.”⁶ ¿Demasiado poético? Es bueno no olvidar que Enzensberger, precisamente como poeta y simpatizante histórico de las revoluciones del trópico, comenzando por la cubana, vislumbró y profetizó a mediados de la década de 1970 el hundimiento cercano y combinado del sistema soviético, la periferia emergente y del *Welfare* europeo, dejando sumergida a la masa sobrante en una suerte de banalización del malestar de la civilización capitalista victoriosa.⁷ Como puede constatar, en opinión de otro crítico literario, es decir, en opinión de un ensayista que todavía considera la experiencia artística como el sismógrafo más idóneo de la historia (Schwarz, 1999 [1994]: 161), a ambos lados del Ecuador ya no convence la gran narrativa de la convergencia providencial del Progreso con la sociedad brasileña en construcción. Tampoco es casualidad que Enzensberger también piense que el mismo razonamiento hegeliano sobre el fin de la Época del Arte se aplicaría a Brasil. De hecho, cuando Hegel afirmó que el arte se había convertido en una cosa del pasado, obviamente no quería decir que no habría más obras de arte, al contrario, agregó al mismo tiempo que a partir de entonces, en un movimiento de autorreflexión continuamente reiniciado, pospondría su punto final gracias a una creciente y exhaustiva meditación sobre sus medios y fines. De la misma manera, según Enzensberger, el doble “fin” de Brasil nunca llegó, como el del arte, siempre se está posponiendo. Incluso porque, cuando hablamos del “fin”, este no puede estar ya ahí, presente, de lo contrario no podríamos hablar de él: “en mi poema del naufragio no formulo el ‘fin’, sino la inminencia del fin (...) Mientras todavía hablemos, este fin nunca dejará de retroceder. Pero ¿quién dará testimonio del naufragio, ya que, como digo en el poema, ‘el final siempre es discreto’, ya sucedió, el iceberg ya alcanzó la estructura del sistema?” Queda por ver, por tanto, qué vendrá después del Orden y Progreso. “Otro desorden”, responde el poeta, de la misma naturaleza, imagino, que el repliegue sobre sí mismo del fin del arte que nunca llegó.⁸

⁶ Entrevista con José Galisi Filho, *Folha de São Paulo*, 12.12.1999.

⁷ Como recuerda Vinícius Dantas en un artículo sobre el poema “O Naufrágio do Titanic” (2000).

⁸ Algunos años antes de estas reflexiones sobre Brasil, Enzensberger (1995) ya había anticipado algo sobre este “otro desorden” en sus visiones de la guerra civil, en las que predomina la autodestrucción de los vencidos, enfurecidos por el desinterés del capital en arrancarles el pellejo.

5 UN FUTURO PARA EL PASADO

Entonces se produjo un giro sorprendente: queda por ver en qué medida imaginario o real. Y aparentemente en los mismos términos que el presagio del poeta, ya que a su juicio Brasil finalmente habría relativizado “la dialéctica de ambos polos de Orden y Progreso con una mezcla de un poquito de progreso con regresión”. Pues precisamente durante esta segunda década perdida de ajustes subalternos, durante la cual luchamos con nuestro final de proceso nacional, nos vimos transformados en una especie de paradigma, algo así como una categoría sociológica para el agujero negro de la globalización, no una África remota del humanitarismo a distancia, más bien un espectro aún más inquietante porque somos estrictamente modernos, además de económicamente atractivos *as usual*. De modo que, en la hora histórica en la que el país del futuro parece no tener ningún futuro, somos designados, para bien o para mal, como el futuro del mundo. Al margen de cualquier malentendido de ambos lados, una oportunidad histórica de las dimensiones de la ruptura epocal que vivimos para devolver la reflexión a la periferia, en cuyo espejo esta vez se contempla la metrópoli, ciertamente con la autocomplacencia habitual. Sea como fuere, no es baladí que el mundo occidental sea reconocidamente brasileño después de haber occidentalizado sus márgenes.

6 BRASILIZACIÓN

No podría decir con certeza quién lanzó la tesis de la brasilización del mundo. Como indica la expresión original, es más que probable que fuera en Estados Unidos, dada la polarización social sin precedentes que desató la contrarrevolución liberal-conservadora de la Era Reagan. Al menos es a esta nueva máquina generadora de desigualdad e inseguridad económica crónica a la que se refiere, por ejemplo, la teoría de la *tiers-mondisation* de Estados Unidos de Edward Luttwak (1995 [1993]). Aquí y allá aparecen ejemplos de subdesarrollo al estilo brasileño, pero nada sistemáticamente nuevo.

Incluso es posible que la primera afirmación explícita de la tesis se deba a Michael Lind, para quien la verdadera amenaza que se cierne sobre el siglo XXI estadounidense no es la escalada de la violencia étnica en forma similar a la fragmentación balcánica, sino la *brasilización de la sociedad*:

“por brasilización no entiendo la separación de culturas por razas, sino la separación de razas por clases. Al igual que en Brasil, una cultura estadounidense compartida podría ser compatible con un rígido sistema de castas informal, en el que la mayoría de los que están en la parte superior son blancos, mientras que la mayoría de los estadounidenses negros y mulatos permanecerían en la base de la pirámide, para siempre.” (Lind, 1995: 216)⁹

Otra característica “brasileña” de este cuadro consistiría en la dimensión horizontal de la lucha de clases. Tal como lo ve Michael Lind, el dominio de la oligarquía blanca en la política estadounidense en realidad está siendo fortalecido en lugar de amenazado por la creciente polarización de la sociedad; en una sociedad más homogénea, la actual concentración exponencial de poder y riqueza seguramente provocaría alguna reacción de la mayoría; sin embargo, en la situación actual, en la que una oligarquía se enfrenta a una población diversa y racialmente dividida a pesar de la cultura nacional común, el resentimiento provocado por el declive económico se expresa mucho más en la hostilidad entre los grupos de abajo que en la rebelión contra los de arriba, como se vio en el último motín en Los Ángeles, cuando los alborotadores negros, hispanos y blancos se volvieron contra las pequeñas empresas coreanas en lugar de marchar sobre Beverly Hills. La brasilización aún sería evidente en los nuevos usos y costumbres de esta *overclass* atrincherada en un país desgarrado por enclaves privatizados, una nación dentro de la nación, gozando de una especie de extraterritorialidad que el imaginario político local solía atribuir a las oligarquías latinoamericanas. En rigor, la novedad aquí reside en el bautismo brasileño de esta revolución de los ricos y del futuro oscuro que estaría incubando. Salvo el calificativo de brasileño, el estado de verdadera secesión en que vivirían las nuevas élites americanas, empeñadas en desligarse de los lazos políticos legales que aún las atarían al creciente estorbo que representaban sus lastrados compatriotas, ya había sido identificado, por ejemplo, por Robert Reich, solo que a la búsqueda de circunstancias atenuantes para el fenómeno –entre otras paradojas, la relativa tranquilidad política con la que ha venido operando tal desvinculación social–, como la obsolescencia de las fronteras nacionales que acompaña la creciente capacidad demostrada por la nueva clase de “manipuladores de símbolos” de agregar valor en cadenas relevantes de las redes globales de negocio (1993 [1991]: cap. 22). (En cuanto a la probable impronta brasileña de este nuevo separatismo de la *overclass* norteamericana, sería bueno prevenir frente al anacro-

⁹ Cf. el breve comentario de Serge Halimi (1996: 12).

nismo: la desterritorialización de las clases altas brasileñas es algo muy reciente que se remonta a la actual posibilidad de “dolarizar” su patrimonio, ya que sólo ahora el dinero mundial les ha ofrecido por fin la oportunidad de escapar de su prisión nacional).¹⁰

Poco después, Christopher Lasch tomaría el ejemplo e invertiría el razonamiento pasablemente apologético del futuro Secretario de Trabajo del primer mandato de Clinton: la equívoca meritocracia de los secesionistas suponía en realidad una amenaza para la vida civilizada en un espacio cívico-nacional; a diferencia de las masas temidas por Ortega y Gasset en los años previos a la reanudación de la Gran Guerra, el peligro procedía ahora de la “rebelión de las élites”, mientras que la vieja subversión popular se disolvía en el tímido conformismo de un frustrado proceso de aburguesamiento (Lasch, 1995). En aquel momento, todavía no se había dicho nada que fuera más explícito sobre el término brasileño de comparación que vuelve a escena –o, mejor dicho, permanece en escena– más recientemente en el capítulo estadounidense del ensayo de John Gray sobre los conceptos erróneos del “globalismo” (Gray 1998: cap. 5). En su opinión, los signos de brasilización de la sociedad estadounidense tampoco son nada despreciables. Aunque el infame estigma no está claramente marcado, el signo de mayor alcance apunta al divorcio entre la economía política del libre mercado y la economía moral de la civilización burguesa, cuyas instituciones características, desde la profesión hasta la “vocación” de tipo weberiano, han dejado, por así decirlo, de existir. Como resultado de la remodelación de la sociedad estadounidense para adaptarla al nuevo poder empresarial, la clase media se desaburguesó al mismo tiempo que se reproletarizaba la mayor parte de la antigua clase obrera industrial, enterrando de una vez por todas el mito del progresivo *embourgeoisement* de las clases trabajadoras en el capitalismo organizado durante todo el periodo de posguerra. En una palabra, América habría dejado de ser una sociedad burguesa, al igual que Brasil, que ni siquiera llegó a serlo. Como un país periférico, ni más ni menos, se habría convertido en una sociedad partida en dos, “en la que una mayoría afligida se encuentra comprimida entre una *underclass* desesperanzada y una clase alta que rechaza cualquier obligación cívica”. De hecho, está incluso más intensamente dividida que una sociedad a medio hacer en el sur del continente, a la vista de la explosión del encarcelamiento masivo, sin precedentes en la historia del país, en paralelo con la huida de las élites amuralladas

¹⁰ Véanse a este respecto los esquemas explicativos de José Luis Fiori (2001a) y Carlos Lessa (1999), entre otros críticos de la economía política de la globalización.

en comunidades cerradas. En su opinión, el avance de la financiarización de la riqueza en un país así fracturado de arriba abajo está arrastrando a Estados Unidos hacia un “régimen *rentier* de tipo latinoamericano”.

Finalmente, un último registro insospechado de la propagación de esta percepción norteamericana de la brasilización de los Estados Unidos puede encontrarse en la evidente aprensión con que el filósofo Richard Rorty ha llegado a admitir, a raíz del diagnóstico antes mencionado de Edward Luttwak, que el fascismo bien puede ser el futuro americano, o algo así como una reacción populista autoritaria a la actual división brasileña de América en un sistema de castas sociales hereditarias, resultado terminal que consolidaría de una vez por todas la supremacía despótica de la oligarquía a la brasileña identificada por Michael Lind (Rorty, 1998). Conviene recordar que, a mediados de los años ochenta, el pragmatismo filosófico de Rorty, subordinado la voluntad de verdad y sus efectos doctrinales al deseo práctico-institucional de solidaridad de grupo, le autorizó a revestir de cierto barniz filosófico el “éxito” de las ricas democracias industrializadas del Atlántico Norte que estaban “dando resultado” o “funcionando”, en el sentido pragmático del término. Puesto que, para un pragmático a la manera de William James y Dewey, la verdad no es algo que corresponda a la realidad, sino algo en lo que nos conviene “creer” –como la democracia liberal estadounidense, por ejemplo, cuyo “éxito” no tiene nada que ver con que sea más o menos verdadera, más o menos conforme a los principios de la naturaleza humana–, el consenso de una comunidad se convierte en la pieza central de una construcción basada en la voluntad de lograr el mayor acuerdo intersubjetivo posible. Visto así, es comprensible que la hora de la verdad haya llegado con la revelación de la inédita desolidarización nacional a la brasileña, en este caso el descubrimiento, entre otras fragmentaciones, de la “*secession of the successful*”, en frase de Robert Reich también citada por el filósofo. Por definición, no puede haber “pragmatismo” (que nada tiene que ver con su abaratada traducción brasileña) que se resista a la ruptura de algo así como una comunidad republicana entre explotados y explotadores: se deslegitima de esta manera una economía internacionalizada “dominada por una clase alta cosmopolita que no tiene más sentido de comunidad con ningún trabajador en ningún lugar que el que tenían los grandes capitalistas norteamericanos del siglo XIX con los inmigrantes que utilizaban sus empresas”. Hay más en el capítulo de las analogías brasileñas, pero esta vez sin mencionar el modelo degradante. Cualquier brasileño que haya observado últimamente el ascenso político del Partido de los Intelectuales entre noso-

tros, y especialmente su *modus operandi* en el Brasil privatizado de hoy, se sentirá como en casa en el cuadro esbozado por el filósofo norteamericano frustrado en su pragmatismo, cuya afinidad electiva con la idea republicana de nación no deja de tener sentido. Pues Rorty divide la *overclass* identificada por Michael Lind en dos grupos de mando: en la cúspide, la plutocracia internacionalizada donde se toman las decisiones; justo debajo, los “manipuladores simbólicos” de Robert Reich, los profesionales altamente formados cuyo trabajo consiste en garantizar la realización fluida y eficiente de las decisiones tomadas por los primeros, quienes a su vez tendrán todo el interés en mantener próspero y satisfecho a dicho estrato social porque “necesitan gente que pueda fingir ser la clase política de cada Estado-nación individual. Para garantizar el silencio de los proletarios, los superricos tendrán que seguir fingiendo que la política nacional puede marcar alguna vez la diferencia”.

7 LA PERIFERIA EN LA METRÓPOLI DEL CAPITALISMO

Que yo sepa, nadie se ha atrevido aún a sugerir que el corazón del imperio estadounidense con el tiempo también se convertirá en una India, liderada por una Bélgica. Sin embargo, eso es exactamente lo que pretende insinuar la tesis de la brasiliización de Estados Unidos. Más exactamente, una *dualización* tal de la sociedad que sólo encuentra un paralelo en el clásico país de las divisiones inapelables, algo así como el desenlace metafórico natural de la sensación generalizada de “polarización dickensiana” en los centros emblemáticos de la riqueza mundial, como en el umbral de la primera industrialización, en la visión romántica inglesa de la sociedad dividida entre “dos naciones” antagónicas. Sea como fuere, en el horizonte de un nuevo dualismo social *on the rise*, lo cierto es que ha acabado apareciendo el espantajo brasileño. Y el espectro de un malentendido, visto desde nuestro ángulo. Hace mucho tiempo que el viejo repertorio de la dualidad y sus derivados pasó a mejor vida, además de irremediablemente desmoralizado, cuando el capítulo final de la tradición crítica brasileña amanecía en los ya remotos años sesenta. Con razón, al menos como variante de las teorías funcionalistas de la modernización y sus respectivas políticas de aceptación subalterna de los patrones de socialidad centrales, así como la consiguiente inclusión de las barbaridades capitalistas locales en la lista de anomalías del “atraso” y otras desviaciones. Aun así -tal es la regresión ideológica contemporánea- este viejo subproducto del evolucionismo modernista y su procesión de categorías polares, repartidas entre el campo de los avanzados y el contra-

campo de los atrasados, ha vuelto a ponerse en circulación, ciertamente menos como “teoría” que como señal de alarma ante la marcha del mundo hacia una explosiva configuración “dual” entre integrados y descartados, además jerárquicamente congelada. Una separación que la visión dominante en la cúspide del mundo prefiere ver como una disfunción –“regulaciones” residuales, inercias fundamentalistas– que el tiempo se encargaría de absorber. Un tiempo a su vez espacializado funcionalmente –como en las viejas yuxtaposiciones de sectores sociales rezagados– en una carrera final para adaptarse a la última encarnación de la modernidad. Así ha ocurrido en las agencias y *think tanks* del poder imperial desde que se encendió la luz roja del creciente malestar ante la globalización. En cualquier caso, dualismo por defecto, ya que la mera admisión de una sociedad global dividida entre ganadores y perdedores irreversibles pone en peligro la fraseología de la globalización convergente y socialmente integradora. En el plano local, sin embargo, la ironía del giro es mucho más cruda: con el pretexto de modernizar un capitalismo que se ralentiza, los veteranos de la citada tradición crítica brasileña han reinventado, a efectos de propaganda y marketing del nuevo mando, el mito del Brasil “errado”, en realidad *medio Brasil* –ibérico, corporativista, imprevisible y tecnófobo–, frenando el avance de la otra mitad, la vanguardia de los que van bien en el país privatizado. Esta es la vieja colección de errores y aciertos que la *brasilianization thesis* vino a revertir de manera igualmente sesgada, tanto en el Centro como en la Periferia.

En la época de la gran confrontación con el raciocinio dualista para explicar las singularidades nacionales, un argumento recurrente solía subrayar su carácter espacializador (como acabamos de recordar), que tendía por tanto a compartimentar las grandes dicotomías que frenaban nuestra formación, en definitiva, una renuncia al dinamismo de la crítica interesada en destacar la dimensión “moderna” del Antiguo Régimen y la parte de retroceso en el “progreso” del nuevo orden. Incluso ciertas metáforas espaciales eran mal vistas, por bloquear el impulso temporal de la imaginación histórica: hasta el punto de que los más extremistas consideraban dudosa la distinción entre Centro y Periferia, ya que el capitalismo era uno.... *De hecho, no fue la visión espacial de la sociedad dividida lo que ensombreció las promesas de la dialéctica, sino algo así como una ignorancia fatal de la territorialidad del poder capitalista por parte de la argumentación materialista clásica.* En línea con el liberalismo económico decimonónico, Marx “había supuesto que el mercado mundial operaba por

encima de las cabezas y no a través de las manos de los actores estatales”.¹¹ Pues es precisamente la actual hipermovilidad del capital la que ha arrojado nueva luz sobre este punto ciego de nuestra tradición crítica, no por casualidad engullido por el mito economicista de la globalización como desbordamiento natural de los mercados nacionales interdependientes. Tal libertad de movimiento, ayer como hoy, simplemente no sería posible en ausencia de una multiplicidad jerárquica de jurisdicciones políticas: fue necesario un fiasco sin precedentes en la historia de nuestra *intelligentsia* para redescubrir esta verdad elemental del sistema mundial moderno como modo de gobierno y acumulación. No es de extrañar, por tanto, que el planteamiento dualista –siempre sospechoso de sobrecarga ideológica, unas veces a favor y otras en contra– haya cobrado una segunda juventud, gracias precisamente a la centralidad de la espacialización capitalista en la actual dinámica globalizada de acumulación.

Contrariamente a lo que el sentido común global –tanto de izquierdas como de derechas– proclama sobre la inmaterialidad de la nueva riqueza capitalista y la respectiva intrascendencia del “lugar”, la actual pulverización de la actividad económica por la transnacionalización de las cadenas de producción globales sería materialmente inviable sin una correspondiente centralización territorial, más concretamente una hiperconcentración de la propiedad de los medios de producción y consumo en nodos estratégicos exigida por una nueva lógica de acopio. La matriz material-espacial de la dualización, cuya sorprendente resurrección en el corazón mismo del sistema nos interesa identificar, se asemeja, por supuesto a la luz de nuestra ambigua dualidad, por así decirlo, en el fondo, al caso de una periferia originaria, generada en la primera expansión colonial que vino a ser el *big bang* del nacimiento de la economía-mundo capitalista. Huelga decir que el *locus* de esta continua concentración del mando económico estratégico, de esta etapa más ostentosa de la nueva dualidad, es la *ciudad*, pero una ciudad ante todo globalizada por el capital y atravesada por una división social sin precedentes entre las poblaciones inmovilizadas en estos auténticos *containers* urbanos y la nueva clase dominante en estado de secesión, pero no por ello capaz de prescindir del tipo de plusvalía bruta extorsionada a los sedentarios. Esta brecha creciente entre la mano de obra degradada y descartada y los operadores hipervalorizados de las ciudades estratégicas de un sis-

¹¹ Giovanni Arrighi (1997). Para esta rectificación de rumbo entre nosotros, y todo lo que ello implica para la izquierda en la evaluación del espejismo globalista respecto a una tendencia homogeneizadora fundamental en la difusión mundial del mercado capitalista, véase por ejemplo Fiori (1999).

tema mundial ya muy desigual y jerarquizado, y su manifestación socioespacial más impresionante, es también otra clara confirmación de algo así como una *segunda periferización del mundo*.¹² Es en estas ciudades divididas donde se ha manifestado el nuevo dualismo americano que desde hace tiempo se equipara a la obscena polarización brasileña.¹³

Así, desde el inicio de la era Reagan, Los Ángeles comenzó a ser vista como un gran experimento de segregación social característico del nuevo régimen urbano, inducido, en este caso, por la transnacionalización del espacio económico norteamericano y sus brutales asimetrías concentradoras y centralizadoras. Por esa época, Edward Soja, por ejemplo, empezó a hablar de la *ciudad dual posfordista*, de la espacialización de una reestructuración productiva no casualmente desencadenada por un completo redisciplinamiento de la fuerza de trabajo (junto con la del capital menos eficiente y la reorientación privatista de los fondos públicos), a través de un reciclaje ocupacional que polariza cada vez más el mercado de trabajo, a su vez inflado por la inmigración masiva y los empleados a tiempo parcial y mujeres; lo que estaba dando lugar, en su opinión, a una verdadera *periferización del Centro*: contracción de los estratos medios, en la cúspide la oligarquía del capital corporativo, rematando “la mayor bolsa de trabajadores inmigrantes mal pagados y mal organizados del país”, de modo que, en última instancia, el Centro también se convirtió en Periferia, aun cuando el “bastión corporativo del capital multinacional se asienta con notable agilidad sobre una base cada vez más amplia de poblaciones extranjeras” (Soja, 1993: 262; cf. Soja 1991).

¹² Me tomo algunas libertades con el conocido argumento de Saskia Sassen, que obviamente estoy repitiendo. Cf Sassen, 1991: cap. IX; 1998: caps. I y VI.

¹³ Sólo a modo de confirmación, en el mismo Robert Reich de la secesión de los “manipuladores de símbolos” y su desvinculación de las demás capas de la población nacional: “a una escala mucho mayor, el esquema de secesión se presenta en las grandes ciudades americanas. De hecho, a principios de los años 80, la mayoría de las aglomeraciones urbanas ya estaban separadas en dos zonas: una agrupa a los “manipuladores de símbolos”, cuyos servicios conceptuales están vinculados a la economía mundial; la otra, a los proveedores de servicios personales, cuyos empleos dependen de los primeros” (1993: 253). Mientras tanto, los *blue collars* son cada vez más escasos: Pittsburgh es un buen ejemplo: los llamados asalariados rutinarios, en la clasificación tripartita de Reich, ocupaban la mitad de los empleos de la ciudad en los años cincuenta, pero apenas alcanzaban el 20% a mediados de los ochenta, mientras que las otras dos categorías habrían avanzado sobre ese terreno baldío, en una ciudad que entretanto se había convertido en la tercera concentración estadounidense de sedes corporativas. De todos modos, vale la pena señalarlo, aunque no fuera tan obvio hace diez años para un miembro del *establishment*: el ideal urbano de esta nueva raza meritocrática vendría a ser el de una fortaleza *high-tech* introvertida que mezclara funciones residenciales, empresariales y de consumo conspicuo, sin riesgo de contacto directo con el mundo exterior, en particular con la otra parte de la ciudad.

La representación más famosa de la dualización de Los Ángeles se debe, como es bien sabido, a Mike Davis. En ella ya no era posible separar la gran abundancia de ricos y poderosos del desamparo y la desmoralización de las poblaciones proletarias, a cuyo confinamiento –desde los habituales guetos negros, inflados por la mano de obra inmigrante, hasta la proliferación de instituciones penitenciarias– responden los infames *gated communities*, la fortificación de estratos privilegiados, privatizando los lugares públicos y militarizando el entorno urbano (Davis 1993; cf. Wacquant, 1998: 28). Poco después, le tocó a Nueva York convertirse en otro caso ejemplar de un orden social urbano con dos velocidades: la ciudad a la vez global y dual por excelencia, según el conocido análisis de Saskia Sassen y otros teóricos del sistema mundial de ciudades¹⁴.

Dicho esto, es bueno no olvidar que la Ciudad Dual es un tema clásico de la sociología urbana estadounidense. (Para no remontarnos al Libro IV de la *República*, en el que el filósofo también recuerda que toda ciudad se divide en dos ciudades, una de ricos y otra de pobres, que además están en guerra entre sí, por lo que es un grave error tratarlas como si constituyeran un solo Estado). El contraste entre opulencia y pobreza coexistiendo en un mismo espacio urbano siempre ha generado malestar en los científicos sociales y la opinión pública en general. Tras recordar esta tradición y subrayar la carga emocional y política del por así decir intuitivo enfoque dualista –que al menos tuvo el mérito de introducir cierta tensión en la visión organicista de la ciudad como comunidad integrada–, Manuel Castells, a su vez, afirma también que ese ya no es el dualismo urbano en auge, sino que se trata de una nueva dualidad (si la expresión sigue siendo adecuada) resultante, como era de esperar, del proceso de reestructuración y expansión de la llamada economía informacional, pues nombra, y sublima, el modo de desarrollo capitalista basado en el “trabajo con información”¹⁵. Más concretamente, ¿en qué consiste al fin y al ca-

¹⁴ Para una revisión y actualización de la “hipótesis de las ciudades mundiales” de John Friedmann (1982), según la cual el nuevo régimen de desigualdades urbanas podría ser captado por las metáforas duales de la “fortaleza” y el “gueto”, imagen que, por cierto, derivaba del “reloj de arena” sugerido por Peter Marcuse, cuando proponía su propio modelo de “quartered city”, véase, por ejemplo, Knox y Taylor (1995).

¹⁵ Según la buena fórmula de Marcos Dantas, en la que las cosas se llaman por su nombre; por ejemplo, la creación de barreras de acceso a la información –contrariamente a la apologética actual, por definición un recurso vital, por tanto, socialmente producido– en el proceso de realización del valor, y su correspondiente apropiación rentista (cf. Dantas, 1994). Si el autor va en la dirección correcta, como parece, es muy probable que a la nueva centralidad del trabajo informacional correspondan nuevas periferias en la división internacional del mando político y económico sobre la propiedad intelectual: en el centro geopolítico del proceso de trabajo informacional, las ciudades del

bo la nueva forma de dualismo urbano para el más reciente y enciclopédico ideólogo de la globalización (cf. Castells, 1989: 172-228; Mollenkopf e Castells, 1991: 399-418)? ¿Cómo nos enfrentamos a un notorio protagonista de uno de esos “viajes hacia el interior” estilizados por Edward Saïd (1995: 306), a saber, inmigración intelectual, en principio “polémica” o “irónica”, desde la periferia (semiperiferia mediterránea, en este caso) hasta el corazón del imperio? – no parece descabellado sentir curiosidad.

En primer lugar, quién lo diría, es la expresión de un *desfase*, como en los buenos tiempos del progresismo funcionalista: en este caso, el desfase entre el envejecimiento del trabajo rutinario y el crecimiento del llamado sector postindustrial, transición marcada, además, por el desmantelamiento de la mediación estatal en las relaciones entre capital y trabajo, y ubicada preferentemente en los puntos nodales de la geografía económica, las áreas metropolitanas con mayor concentración de las denominadas actividades *knowledge-intensives*. El dualismo se refiere así, en primer lugar, a una estructura social altamente estratificada y segmentada, descompuesta no sólo en trabajo que genera valor y trabajo degradado, sino también que filtra y expulsa a muchas personas de esta dinámica binaria. En estas circunstancias, la ciudad dual puede verse también como la expresión urbana de un proceso de creciente diferenciación en el mundo del trabajo, dividido en dos “sectores” básicos: un sector informal, que no debe confundirse con la pobreza urbana, ni con actividades de mera supervivencia, y otra de economía formal, obviamente *information-based*. Dos mitades entrelazadas por una serie de relaciones simbióticas, que no se excluyen mutuamente, sino que están más bien funcionalmente articuladas. Como resultado, como era de esperar, hay un continuo estrangulamiento de los niveles intermedios, formando un sistema cada vez menos abierto a la movilidad ocupacional: en la cima *high-tech* de los servicios avanzados, una élite funcional y socialmente *self-contained*, cuya autosuficiencia no implica reclusión sino circulación sin obstáculos en innumerables redes transfronterizas de acumulación de todo tipo de poder social; en la base, otra fracción, el localismo del trabajo desestructurado y por tanto segmentado en una miríada de acuerdos defensivos. De modo que –todavía en opinión de nuestro autor– esta dualidad estructural no engendra dos mundos distintos, ni mucho menos, sino una variedad de universos sociales, cuya figuración espacial se caracteriza por la segregación, la diversidad y la jerarquización

capital informacional, tan dualizadas como la polarización inducida en el interior de las redes corporativas, a la vez altamente concentradas y descentralizadas.

ción. Algo así como una dualización meritocrática: porque es la segmentación del mercado de trabajo lo que produce el dualismo social, sancionando simplemente la capacidad de los grupos y de los individuos para entrar en las vías que conducen a nuevas fuentes de riqueza. En el límite, reconoce Castells, en caso de “bloqueo” de “trayectorias tecnológicas”, la sociedad de la información puede de hecho transformarse en una sociedad verdaderamente dual, sin que exista, sin embargo, ninguna razón para que esto se produzca necesariamente; así, la llamada sociedad red solo se dualiza aparentemente, porque en el fondo, lo que en realidad desencadenó el trabajo informacional fue un proceso más fundamental de desagregación del trabajo, y eso es lo que define su estructura en red (Castells, 1986: 272, 279). De ahí su dinamismo, concluye la apología: la exclusión social es un proceso y no una condición (en lo que todos estamos de acuerdo...), siendo así sus fronteras cambiantes, “los incluidos y los excluidos pueden alternarse en el proceso a lo largo del tiempo” (Castells, 1998: 73). (Más adelante veremos si dicha alternativa, en caso de que realmente exista, no incluiría una versión “periférica”).

En conclusión, ¿dónde está entonces la brasilización de la ciudad dual americana, versión Castells? En el sentido en que la tomó Michael Lind, exactamente donde la dejamos, es claro que, en sus propios términos, a saber, según nuestro doctrinario de la Sociedad Red, una de las consecuencias fundamentales de la ciudad dualizada se refiere a la formación de clases sociales. Aquí está la novedad: esta formación sólo se completaría en el polo dominante, la nueva clase profesional-generacional que opera en el ámbito mismo de esa esfera oligárquica identificada por Michael Lind, a la que se opone no otra clase subalterna sólidamente anclada en la privación, sino la desarticulación social de los fragmentos sociales del mundo del trabajo desestructurado. Cabe decir entre paréntesis que tal proyección no deja de hacerse eco de una sugerente hipótesis de algunos sociólogos franceses: primero, que la burguesía aún existe, y más, con la plena conciencia de constituir un grupo transnacional (su cosmopolitismo es de nacimiento), comprometido en la perpetuación de dinastías patrimoniales, permanentemente movilizados tras la fachada operativa de *managers* e inversores institucionales como supuestos nuevos dueños del mundo (al menos en Francia, todo se hace para ocultar los intereses vinculados a tal o cual patronímico en la sombra de organigramas abstractos, que implican una especie de difusión ilimitada de la propiedad del capital), todo ello resumido en el ostensible culto al “l’entre-soi”, visible en la marca registrada de los *beaux quartiers* diseminada por los lugares de consumo conspicuo del mundo; segundo, que sólo

esta burguesía, multinacional como los antiguos clanes aristocráticos, es una verdadera clase social, a la que se unen en un orden disperso y subordinado los individuos de las capas intermedias, que se consideran “sujetos”, es decir, empresarios de sí mismos, “actores” de su propia autoconstrucción, etc.; finalmente, a ras de suelo, en los medios populares de ayer, la ausencia de lo colectivo, corroído por el individualismo negativo de las desafilaciones masivas, en la fórmula consagrada de Robert Castel, desviándose del marco de las viejas instituciones de la sociedad asalariada (cf. Pinçon y Pinçon-Charlot, 2000).

Pues bien: completando el involuntario panorama “brasileño” (por cierto: veremos más adelante que el “individualismo negativo” bien puede referirse a nosotros mismos), Castells evoca, en cierto momento (p. ej., Mollenkopf e Castells, 1991: 409s.), sus recuerdos de los tiempos de estudiante de la “la ciudad dependiente” en América Latina (cf. Castells, 1983: 173-212), por supuesto para descartar cualquier contaminación de la hoy mal reconocida polarización social en las metrópolis globalizadas por el concepto erróneo de ayer, el “mito de la marginalidad”, urbana o no, en las economías de industrialización tardía del continente sudamericano, recordando el título del resumen con el que Janice Perlman, por así decirlo, puso punto y final al debate. Vale recordar que, en ese momento, Castells se alineó con los que se oponían a la teoría que identificaba en la masa marginal producida por la modernización en curso en América Latina un ejército industrial de reserva tan desmedido que ya se había vuelto, en rigor, inintegrable, constituyéndose en un inmenso reservorio de anomia y apatía política: por mucho que pudieran amenazar el orden establecido, eran económicamente irrelevantes. Al contrario, como tantos otros, fue uno de los que apoyó la funcionalidad del “margen”, yendo claramente más allá de la mera rebaja del coste de la mano de obra; más específicamente, también era de la opinión –todavía a finales de la década de 1980– que la dualización que importaba era la distinción entre los sectores formal e informal de la economía, siendo el segundo tan “moderno” como el primero, además de ser el mayoritario. En ese momento se apoyó en un Alain Touraine que tampoco existe ya (cf. Touraine, 1988), para quien en América Latina en aquellos tiempos de autoritarismo e industrialización a marcha forzada –en la que el subempleo era mucho más que el simple margen del empleo formal– sería el momento de volver a hablar de dualización, pero no de marginalidad, sobre todo en un momento (años 80) en que la Europa desempleada parecía menos distante de América Latina. ¿Por qué no conjeturar libremente? Un paso más y a partir de entonces se confirmaría la

idea de que todo sistema social estaría regido por una lógica dual. Además, en aquellos primeros tiempos del “ajuste” latinoamericano al patrón geomonetario desencadenado por el *diktat* político del nuevo dinero mundial (el parámetro imperial del dólar flexible), en el que la integración global subalterna ya iba acompañada de una igual desintegración nacional, como reza la conocida fórmula de un veterano como Oswaldo Sunkel, se volvía a hablar en el continente de un “nuevo dualismo”, brecha abierta por el creciente desajuste entre modernización y modernidad, esta vez, sin embargo, un déficit totalmente contemporáneo que se asemejaría a la sociedad de dos tercios de los países industrializados –en ese momento, una hipótesis aún optimista (cf. Lechner, 1990). A pesar de todo esto, parece claro que aquellas viejas confusiones sobre integrados y *outsiders* parecen repetirse respecto a la superfluidad social de los hoy llamados excluidos. Aun así, se produjo un cambio de rumbo de todos modos, como era de esperar. Como pudimos ver, la globalización según Manuel Castells respira el mismo aire familiar que las teorías de la modernización tardía en busca de patologías superables en las sociedades periféricas, de ahí su vacilación ante el diagnóstico de dualización. En el fondo, cree en una convergencia mundial en marcha y, con el tiempo, en que el espantajo de la brasilización del antiguo Primer Mundo (en otro tiempo una sociedad relativamente homogénea, al menos en Europa, aunque para los breves y excepcionales 30 años del apogeo fordista) terminará siendo succionado por el agujero negro del Cuarto Mundo –si es que este último no se ha convertido a su vez en un eufemismo del concepto de “brasilización” como sinónimo de la integración perversa (como dicen) en la llamada sociedad de la información. De manera un tanto convencional, para Castells, además, sólo determinadas zonas empobrecidas de América Latina estarían condenadas a la marginalización reencarnada por el Cuarto Mundo, desde el confinamiento territorial de poblaciones sin valor económico hasta la depredación del propio pueblo como política de Estado. En el Brasil brasilizado, sin embargo, lo que realmente está en marcha es una alternativa que podría llamarse la africanización de la élite.¹⁶

Haciendo balance de una década de estudios guiados por el paradigma de las ciudades mundiales –un paradigma con una inequívoca intención crítica, por cierto, capaz de hacer visible y políticamente abordable el *locus* de la polarización sin

¹⁶ “La ‘africanización’ de Brasil resulta de la coincidencia simultánea de cuatro procesos: desestabilización macroeconómica, dismantelamiento del aparato productivo nacional, deshilachamiento del tejido social, deterioro político e institucional” (Gonçalves, 2000: 75).

precedentes creada por la reconfiguración en curso en el alto mando del sistema capitalista mundial-, uno de sus formuladores pioneros, como se recordaba más arriba, John Friedmann, tampoco dejó de registrar la curva apologetica descrita por el teórico/consultor de flujos Manuel Castells¹⁷, el camino real después de todo su “viaje interior”, en los términos estilizados de Saïd: en sus primeros escritos de la década, a pesar de su creciente éxtasis *high-tech*, la identificación de los “espacios-de-flujos” desterritorializados, y por ello mismo de acceso ultraselectivo a los pocos protagonistas del juego de la acumulación transfronteriza, al subrayar el creciente *disempowerment* de los bloqueados en la entrada, al menos daba a entender que estaba en proceso de perpetuarse otro dualismo más poderoso de incorporación/exclusión; sin embargo, a partir del trabajo colectivo sobre la aparente dualización de Nueva York, nuestro autor habría inaugurado una suerte de “deconstrucción” (sic) de la hipótesis de la sociedad polarizada, atribuyendo al clivaje ocupacional, de género, raza y etnia, la principal fuente de la subordinación de los subordinados, celebrando finalmente la “diferencia” (cf. Freidmann, 1995: 33). En definitiva, el “viaje hacia adentro” de nuestro teórico del flujo, contrariamente al edificante discurso de Saïd sobre su carácter contradictorio, resultó ser ante todo afirmativo, en dirección contraria a la multitud de inmigrantes poscoloniales, cuya fuerza de trabajo reterritorializada en casa ajena contrapuso Saskia Sassen a las torres del capital corporativo en las ciudades imperiales de hoy¹⁸. Dicho esto, habría que añadir, no sin tiempo, que la Ciudad Global de Saskia Sassen, dualizada o brasilizada, no es sólo, ni mucho menos, un relato complaciente y compasivo de la exclusión. Por el contrario, los “otros” territorializados por el nuevo régimen urbano no solo no son trivialmente prescindibles -como lo demostró una reciente movilización nacional de “janitors”¹⁹ y otros “servidores” del capitalismo corporativo *place bounded*, nos

¹⁷ En un arrebatado de clarividencia inesperada, nuestro ideólogo del Estado-en-red, (entre otras amedidades propias del nuevo mundo feliz de la globalización), después de precisar lo que hace de un “lugar” un lugar -como el barrio obrero de Belleville, en París, donde residió como joven fugitivo del franquismo y futuro sociólogo althusseriano-, admite que hoy, cuando lo vuelve a visitar, lo hace en la condición de hombre flujo, miembro titular de los circuitos mundiales de la riqueza y del poder informacional (cf. Castells, 1986: 423). Flujo que tiene un nodo estratégico en California, sede imperial de un curioso nido de tucanes expertos en “ajustes” a nuestro “changing world”, con la Cátedra Joaquim Nabuco financiada por las altas finanzas y todo lo que se sigue de ello en materia de librepensamiento.

¹⁸ Cf. Sassen, 1998: XXX-XXXI. Postcolonial evidentemente en otro sentido de inmigración, en este caso, desde arriba. Como le gusta observar a Arif Dirlik, otra forma de promover la glamorosa llegada de intelectuales de la Periferia al mundo académico del Centro (cf. Dirlik, 1997).

¹⁹ Véase el editorial sobre la huelga de conserjes, porteros, limpiadores, etc. en abril de 2000 en Estados Unidos, en *International Socialist Review*, nº 72, junio-julio de 2000. Y también la película

guste o no-, sino que están transformando la ciudad dualizada en un territorio en disputa. Por lo tanto, la narrativa de una confrontación marcada por la revelación -contra la corriente de la retórica de los flujos deslocalizados- de otra centralidad del lugar y de la producción, ya esté esta última representada por trabajadores en una zona especial de exportación o por las simples limpiadoras y secretarías en Wall Street.

Antes de pasar a esta cartografía brasilizada de la polarización mundial en ascenso, no estaría de más recordar que tal resurrección del fantasma de la ciudad dualizada bien podría respaldar medidas pro-sistémicas. De ahí cierta reticencia. Por ejemplo:

“Cabe preguntarse si la característica más específica de estas ciudades no sería tanto la extrema dualización, cuanto el extremo contraste social y su extrema visibilidad, dada la presencia de la extrema riqueza y la fuerte mediatización de estos espacios. Esta intensidad del contraste, sentida por los residentes, sería también fuente de tensiones sociales y de la escalada de violencia que suele asociarse a la dualización. Por otro lado, en términos absolutos, la polarización más fuerte no sería necesariamente la que se observa en estas ciudades, sino que su núcleo dominante estaría en oposición a los segmentos dominados de la economía, a los lugares de exclusión, a los lugares donde el lucro nace de la desestructuración” (Préteceille, 1994: 86).²⁰

En otras palabras, si bien la tendencia es ciertamente a incrementar la profundización de los extremos, incluso acelerando la laminación del ya *declining middle*, queda una apelación, implícita en la imagen de la ciudad dual, a la espectacularización de la cohesión social amenazada. En ese mismo sentido, los buenos *media* se encargarán -como es la naturaleza del vehículo- de despolitizar la desigualdad que ahora da miedo. En una ciudad convenientemente dividida entre bárbaros y civilizados, las divisiones acaban reduciéndose a anodinas oposiciones entre violencia y convivencia, solidaridad y egoísmo, etc. En este caso, el doble énfasis dramatiza una cierta sensación difusa de crisis, cuya solución proporcionará luego una intervención estratégica en la gestión de la ciudad -en este caso, una gestión empresa-

Bread and Roses de Ken Loach, ciertamente una película muy diferente cuando se revisa a la luz de estos bajos circuitos del capital detrás de las funciones de mando.

²⁰ En una intervención más reciente, el mismo Préteceille vuelve a insistir con nuevos datos en que la metrópoli parisina no se ajusta del todo al modelo de ciudad global, a dos velocidades, polarizada entre un nuevo proletariado cada vez más desespecializado y la cúspide de los servicios avanzados prestados a los centros de mando empresariales de las cadenas de producción mundiales (cf. Préteceille, 2000a).

rial, destinada a sustituir la imagen problemática de una ciudad dualizada por la imagen competitiva de una ciudad reunida en torno al negocio de la máquina urbana de crecimiento²¹. Es en este momento de inflexión y exorcismo de la dualización cuando nuestro autor-flujo se convierte en experto-consultor (cf. Borja y Castells, 1997). Apelando, entre otras panaceas antidualistas, y por tanto generadoras de evidentes consensos (¿quién no está por la paz? ¿por el civismo?), a cierto sexto sentido cívico llamado “patriotismo de ciudad”. Convengamos que la providencia es astuta, especialmente cuando se trata de vender paquetes a municipios aspirantes a algún enclave de ciudad global.²² Porque, como hemos visto, es precisamente en el territorio en disputa de estos últimas –las reales, por supuesto– donde una fuerza laboral creciente y degradada, además de estar más feminizada y etnizada, ha estado hostigando a sus jefes globales en un ámbito más allá de cualquier referencia a una comunidad nacional o cosa que lo valga, *et pour cause*. El marketing de un sustituto de la “patria” tiene entonces perfecto sentido, así como la afirmación experta de que la globalización, si se le dan facilidades, dualiza las ciudades, cada vez más parecidas a las “ciudades fracturadas” brasileñas.

8 FRACTURAS FRANCESAS

Hace medio siglo, no fue pequeña la contribución francesa a la consolidación y difusión de otra gran narrativa fundacional de una nacionalidad periférica como Brasil. Exactamente algo así como la intuición recurrente de una “dualidad básica” – para decirlo con Inácio Rangel– cuyas metamorfosis en esa época expresarían la lógica más oculta de nuestra materia social específica. Por lo demás, nada que un brasileño, preferiblemente alfabetizado, no supiese muy bien, incluso en las formulaciones más salvajes. Solo para que conste, recuérdese que siempre nos sentimos como una “inmundicia de contrastes”, como decía Mário de Andrade. Un sentimiento a la vez colectivo y con clase. Especialmente con clase. Sólo la élite pensante y dirigente tuvo el privilegio de estar dividida entre dos lealtades, el pequeño mundo de las segregaciones coloniales y el gran mundo de las sucesivas metrópolis

²¹ Para una crítica de la fraseología dualista de la “ciudad partida”, véase Queiróz Ribeiro (2000: 63-64). Para una crítica más exhaustiva del nuevo modelo de gestión urbana denominado genéricamente “planificación estratégica”, véase Arantes, Vainer y Maricato (2000), cuyo argumento resume. La noción de “máquina urbana de crecimiento”, retomada por Otilia Arantes, se remonta a los escritos pioneros de Harvey Molotch, cf. *ibid.*: 25 y ss.

²² Como explican los autores de *A cidade do pensamento único* (Arantes, Vainer y Maricato, 2000).

del Imperio de turno, una alternancia a veces formalizada y filtrada por el juicio crítico, a veces congelada en lo ideológico de la leve conciencia del “atraso”, hoy revivida, esta última, con la cultura de la satisfacción generada por la ola cosmopolita de la globalización. Así, con respecto al envejecimiento prematuro de las ciudades brasileñas, Lévi-Strauss fue uno de los primeros en dar con la clave de nuestra constitución dual. Por cierto, revelando un tanto involuntariamente a los brasileños que esa obsolescencia de nacimiento, corroyendo nuestras oleadas modernizadoras –como era de esperar de un país de navegantes–, contradecía la certeza mítica del providencial encuentro con el Progreso, reforzando así el reverso no menos mitológico de tal certeza, a saber, que esa brecha perenne estaba a su vez en la raíz de la permanente frustración con aquella visión de País del Futuro. Más tarde, fue el turno de Lucien Febvre de congratularse por poder seguir viendo en Brasil el espectáculo original que ofrece la superposición en vivo de distintas épocas históricas en un solo país. A continuación, Roger Bastide nos definió por un contraste atávico, por así decirlo, subrayando a veces la tensión de los elementos antagónicos, a veces, a la manera de Gilberto Freyre, la armonización o atenuación de los opuestos. Pero sin duda fue Jacques Lambert quien acuñó el cliché más perdurable sobre la singularidad de nuestra civilización, la estampa de los *dos Brasiles* yuxtapuestos, la nación dividida en dos partes aisladas por un abismo de siglos, el país urbano en una mitad, en la otra, todavía en vigor, los avatares de la Colonia (Arantes, 1992: 24).

Todo esto observado y dicho en evidente comparación con la relativa homogeneidad social de una nación europea, cuya organicidad servía a su vez como norma crítica y modelo a alcanzar. Así fue incluso durante todo el ciclo que siguió, acompañado de una dramática toma de conciencia del subdesarrollo, en términos de la periodización adoptada por Antonio Candido: la superación de esa intolerable disociación entre los *happy few* incorporados a las formas modernas de producir y consumir y la gran masa de las poblaciones relegadas percibida asimismo en el horizonte de una homogeneización social a la europea, impulsada por la difusión del progreso técnico y la presión de los asalariados para aumentar su participación en el incremento del producto. Decir que la cohesión social resultante de la dinámica distributiva del ciclo fordista tardío en los países centrales está seriamente amenazada es quedarse corto. El tiempo dirá si fue desmedido desarchivar la imagen aterradora de la sociedad dual de los subdesarrollados, nuevamente en el pun-

to de mira de estos nuevos “tiempos de exclusión”, como dicen a diestra y siniestra en el debate francés.

No podría decir si el neologismo *brésilianisation* se usó alguna vez cuando la opinión pública francesa se dio cuenta de que, incluso en uno de los países más prósperos de Europa, la nueva riqueza estaba produciendo nuevos pobres en proporciones sin precedentes, ya fuera como regiones industriales asoladas, áreas rurales desertificadas, suburbios convertidos en guetos, etc. Cuando se empezó a hablar de un Cuarto Mundo de marginados, podemos suponer que sólo faltaba añadir una palabra emblemática más al vocabulario de la exclusión, por el momento sin comillas. Sin embargo, estuvo muy cerca, pero en términos continentales: a pesar de las evidentes diferencias estructurales entre la pobreza urbana latinoamericana, de medio siglo de existencia, y la reciente experiencia francesa de precariedad social, no faltaron quienes empezaron a notar que no era del todo arbitraria la transposición europea de conceptos forjados hace 30 años por especialistas franceses en América Latina, convergiendo incluso –exceptuadas las críticas– los discursos y las correspondientes políticas: “tendencia sistemática a dualizar el mundo social, oscilación entre populismo y miserabilismo, tentación de interpretaciones psicosociales que culpabilizan a las víctimas” (Fassin, 1996: 270).

El hecho es que hace más o menos una década, la percepción francesa de la “exclusión” y su distribución entre “adentro” y “afuera”, comenzó a verse reflejada en la polarización entre el “arriba” y el “abajo” de la nueva *underclass* americana y en la dualidad centro/periferia de la vieja marginalidad latinoamericana (cf. *ibíd.*: 263). O mejor dicho, en la medida exacta en que la “otra nación” americana descartable asumió rasgos inconfundibles de tercermundización con la multiplicación de pequeños *métiers* subproletarios, la reaparición de los *sweat-shops*, el trabajo a domicilio o a destajo, el florecimiento de toda una gama de nuevas ilegalidades y de trata de personas, etc. (Wacquant, 1993: 175s.). Podría decirse que esta percepción francesa de las formas contemporáneas de la miseria social, con el telón de fondo de la nueva calamidad económica, se ha brasilizado, siguiendo la estela de otro gran lugar común, como he sugerido: el término de comparación americano para calificar la actual escalada de desigualdades, notablemente urbanas y concentradas en los barrios desheredados de las grandes ciudades. Y al igual que la contraparte estadounidense, vale la pena repetirlo, la réplica francesa también se parecería a la misma relegación *tiers-mondisée*. Reconsiderando las cosas desde este ángulo, el actual malestar francés en la civilización también cristalizaría en primer lugar en una

nueva cuestión urbana de alcance sin precedentes, caracterizada precisamente por un corte binario de la sociedad: la ciudad dejaría cada vez más de ser el marco material de la sociedad para albergar un tipo de organización espacial que expone la desolidarización social en curso, la secesión americana que define el resurgimiento contemporáneo de la cuestión social (cf. Donzelot, 1999). En definitiva, en un momento dado se hizo común el uso de la expresión “société duale”, con pleno conocimiento del origen americano de este barbarismo en *franglés*, para señalar la *coupure sociale* que se había convertido en la característica dominante, por ejemplo, del mundo del trabajo francés, dividido de arriba abajo entre un núcleo integrado de trabajadores politécnicos y la masa marginada de precarios, incluso condenados a luchar por el triste privilegio de vender servicios personales a quienes tienen ingresos estables (Gorz, 1991: 86, 94). Fusionando los dos registros —la polarización urbana y la división salarial—, dos autores quebequenses (quien lo diría) apelan significativamente a la noción de “banlieu du travail salarié” para situar más vívidamente en la imaginación el proceso de dualización de las sociedades centrales, en este caso, una vez más, por un lado, el núcleo estable de una nueva élite de trabajadores asalariados, por el otro, una amplia gama del trabajo precario de mano de obra *d’appoint* (Greil y Wery, 1993). La analogía americana obviamente tiene límites.²³ Aun así, descontando los clichés alarmistas y estigmatizantes incrustados en el síndrome americano²⁴, la relevancia del paralelismo no es pequeña, empezando por supuesto por la innegable radicalización de ciertos procesos de dualización, ostensiblemente en ciertos suburbios franceses que no son diferentes de la deriva reciente de las *inner cities* estadounidenses.²⁵ En cualquier caso, la americanización y alguna variante de la reivindicación periférica comenzaron a ir juntas, para bien o

²³ Por ejemplo, como los señalados por Loïc Wacquant en el artículo citado. En el caso del paradigma dual de las ciudades globales, ya nos hemos referido a las reticencias de Edmond Préteceille (2000b), reiteradas, como se vio, en otro artículo sobre un París que encaja mal en el modelo de Saskia Sassen. Ver también Jaillet (1999), que sin embargo, no concluía el artículo con un análisis de la muy real tentación de desolidarización que rodea a la próspera Toulouse en la carrera por integrar el pelotón de las “ciudades que ganan”; en el mismo número, los urbanistas François Ascher y Francis Godard siguen opinando que la secesión urbana a la manera de Los Ángeles, Caracas o “*telle ville brésilienne*”, está lejos de anunciar el futuro próximo de las ciudades francesas (cf. 1999).

²⁴ Para un breve análisis de las ideas fácticas del tipo “los disturbios urbanos amenazan la cohesión social”, véase, por ejemplo, Hérault (1997).

²⁵ Como admite el propio Wacquant en su artículo anterior. Y más —media docena de años después, confirmando en una dirección sorprendente la radicalización de tales procesos de dualización — que es propio de un mercado de trabajo cada vez más “dual” regular la precariedad social resultante mediante la progresiva sustitución del Estado Social por el Estado Penal ampliado (cf. Wacquant, 1999).

para mal, en el mismo vocabulario de denuncia –a diestra y siniestra– de la falla geológica que iba labrando la sociedad francesa. No es casualidad que la única mención explícita de Brasil que conozco aparezca, debidamente acompañada por su homólogo estadounidense, en un estudio de caso de disturbios suburbanos, dejando así la sensación de que el camino está de hecho libre no sólo para la *tiersmondisation* de los barrios pobres, sino que grandes porciones del territorio están siendo involucradas paso a paso en una “espiral de subdesarrollo”: “*au pire le Brésil; au mieux l’inner city des villes américaines. Nous voilà bien loin des ambitions européennes*” (Bachmann, 1997: 212).

En julio del año pasado (2000), el boletín de coyuntura del Insee [L’Institut national de la statistique et des études économiques] anunciaba que la maquinaria económica francesa funcionaba “à plein régime”. De hecho, Francia creció por tercer año consecutivo, mientras que la curva de paro siguió descendiendo, pasando del 12,5% al 9,1% en el periodo. Pero eso no significaba que el presidente Jacques Chirac hubiera retomado su viejo eslogan de campaña electoral. Contrariamente al sentido común económico (quién habría de decirlo ...), Chirac recordó una vez más que la infame *fracture sociale* –según el “concepto” lanzado en 1995 por el antropólogo Emmanuel Todd y el economista Henri Guaino–, por el contrario, se había intensificado en los últimos dos años, incluso añadiendo un atisbo de la paradoja latinoamericana: el regreso del crecimiento económico no aumenta automáticamente el poder adquisitivo de la población. La clave del misterio es simple: ¡franceses! ¡todavía un esfuerzo más para profundizar las “reformas”!²⁶

¿Contraprueba? Para variar, el fulgurante Alain Touraine –que a veces confraterniza con el subcomandante Marcos, a veces santifica el Brasil privatizado de Cardoso, su ex colega de Paris X–, mientras se felicitaba por el aumento de la confianza en sí mismos de los franceses, no dejó de aprovechar la señal para machacar la vieja tecla conservadora de las “reformas”, como en los buenos tiempos de Juppé *l’audace*.²⁷ Digamos, sin embargo, que semejante retórica electoral recalentada estu-

²⁶ Bien entendido: “reformas” en una acepción inédita del término. Como quedó claro en la huelga de los servicios públicos franceses de diciembre de 1995, y ya era una prueba impactante en Brasil desde el 1 de enero del mismo año, “el concepto de reforma social dejó de ser progresista y fue defendido por los conservadores; dejó de significar auge social y pasó a indicar el regreso al capitalismo embrutecido de Manchester en el siglo XIX. Después de transformar el concepto de reforma social en su opuesto y apropiarse de él con un contenido antisocial, el gobierno [francés] procedió a criticar a los sindicatos con un cinismo inaudito, calificándolos de ‘incapaces de reforma’” (Kurz, 1997: 282).

²⁷ Entrevista en la *Folha de São Paulo*, 09/07/2000.

vo regida por una especie de mala conciencia sociológica. Una malicia involuntaria corroborada en ese momento por varios políticos de otros partidos, a saber: que el problema sigue siendo, ayer como hoy, el de la exclusión “dura”, la de los que se quedarán fuera, ya que las empresas contratarán sólo a los más “empleables”, por no hablar de que la reactivación puede endurecer aún más la sociedad, etc.²⁸ Dicho y hecho: por esa misma época, los conflictos laborales volvieron a radicalizarse de forma inesperada: además de las ocupaciones, las amenazas de convertir a las fábricas paralizadas en bombas de relojería ecológicas, cuando no simplemente de hacer estallar todo. Es cierto que en la mayoría de estos casos se trataba de sectores condenados, pero en el momento en que se reanuda el crecimiento esos asalariados jubilados parecen no mostrar ya la menor voluntad, como dicen los propios interesados, “*d’être les laissés-pour-compte de la reprise*”, además de estar envueltos en un enésimo plan social para la “refundación” de cualquier cosa. Es en este punto – como veremos más adelante– que el *Brasil redualizado* de hoy marca la diferencia, y la brasilización del mundo comienza a cambiar de signo, acreedora de un legado histórico que suscita la envidia de los líderes europeos, más o menos constreñidos por unas cuantas generaciones de Contrato Social: así, en un país de dualización originaria, el propio Presidente de la República puede anunciar impunemente que muchos millones de sus compatriotas con baja o nula empleabilidad serán debidamente reciclados por la reingeniería social en curso, siendo, además, aclamado por el distinguido público por la osadía de la exculpación sociológica con la que trata los datos de la vida nacional.

¿Uno o dos dualismos? Después de todo, esto es exactamente lo que se discutirá más adelante. O desde ya, en la visión más convencional de los franceses alarmados, pero haciendo las necesarias distinciones: en palabras de Claude Julien, “el mismo sistema desarrolla, en el Norte, un dualismo que quiere ser ‘civilizado’ y, en el Sur, un dualismo cuyo carácter salvaje ya nadie intenta ocultar” (1993: 9). Dado que la globalización es selectiva –y esto es casi por definición, a pesar del mito de la convergencia de las antiguas economías nacionales debidamente globalizadas– produce desconexiones drásticas tanto en la base como en la cima de la jerarquía mundial: en principio, la “fractura” entre el Centro y la Periferia no se desenvolvería en el mismo diapasón. Sucede que la llamada brasilización del mundo, como se nos dice y nos interesa probar, indica precisamente la contaminación de la polarización civilizada en curso en el núcleo orgánico del sistema por el comportamiento salvaje

²⁸ *Le Monde*, 01/08/2000.

de los nuevos bárbaros de sus periferias internas, que se extendió difundiendo la incivilidad de los subdesarrollados, de modo que la gran brecha también se ve como la que separa a los que son capaces y los que no son capaces de vigilar sus propios impulsos, como puede verse, por ejemplo, en la retórica de seguridad del Manifiesto “*Républicains, n’ayons plus peur!*”, publicado en septiembre de 1998 por Régis Debray y sus colegas de la izquierda *musclée*. Dejemos de tener miedo, si es el caso, de compensar el encogimiento económico y social del Estado con su expansión en materia policial y criminal: a su manera, esta fractura social exige también “tolerancia cero”, no más escaparates rotos, etc.²⁹ Desde un síntoma confusamente diagnosticado, la fraseología de la fractura (social, urbana o lo que sea) puede a simple vista bascular y engordar el amenazante arsenal de riesgos que exigen medidas gerenciales que no siempre se distinguen de un estado de excepción que se despierta con el orden imperial que se avecina.

Dicho esto, siempre es bueno recordar –volviendo a nuestro hilo– que el infame discurso de la fractura social, dividiendo a las poblaciones afectadas en dos fracciones, fue propagado con enorme éxito por Jacques Chirac durante la campaña presidencial. De aquellos polvos, estos lodos: una buena cartografía de las fracturas francesas –como la recientemente establecida por un geógrafo independiente (Guilluy, 2000)– confirma, en efecto, más allá, mucho más allá de la caricatura de los suburbios difíciles, devorados por la anomia, el advenimiento de una sociedad antagónica cuya líneas de ruptura se propagan al mismo ritmo que la metropolización y el correspondiente desmoronamiento del territorio y de las economías ancladas en él, lógicas de segregación social, cultural y territorial, que van borrando la tradicional imagen republicana de nación integradora y que finalmente van naturalizando el principio regulador de la desigualdad, esta vez *sans phrase*. Efectivamente. Centrado en la muy dudosa retórica –por decirlo suavemente– de la exclusión, que a su vez venía alimentando desde al menos una década una nueva literatura sobre el retorno de la Cuestión Social con el final de la Era del Crecimiento, el discurso de la fractura social presentó de entrada la inestimable ventaja de disolver en el gran desgarramiento del mundo el desagradable riesgo de ver en la imagen del país dividido entre incluidos y excluidos la clarísima expresión de una política de producción sistemática de desigualdades, por lo demás intolerables y degradantes.

²⁹ Véase el comentario sobre este lamentable desliz en Wacquant, 1999: 125-131. Sin embargo, observo que el autor, alarmado con razón por la expansión desenfrenada de este nuevo sentido común punitivo, no deja de señalar que la policía y sus homólogos no deben ser calumniados en abstracto.

Nada más razonable y hasta realista, por tanto, que concentrar el foco de la fractura –como su nombre indica, por otra parte– únicamente en ... la exclusión.³⁰ Pero tampoco basta para desvelar el amplio panorama contemporáneo de las desigualdades, especialmente cuando se les reclama novedad, como ocurre en el campo del reformismo modernista. ¿Qué significa decir que estamos entrando en una nueva era de desigualdades? En la mejor tradición apologética, que la sociedad siempre tiene la razón, más aún en un momento de la llamada “reafirmación democrática” (*sic*) como el actual, cuando cada vez es más difícil establecer la frontera entre las nuevas desigualdades y el cambio social propiamente dicho, y sus efectos desestabilizadores sobre los individuos afectados por una gigantesca redistribución de cartas... (cf. Fitoussi y Rosanvallon, 1996). Esto es básicamente una mutación antropológica, en el origen de un individualismo de masas sin precedentes, y cualquier otra cosa que el nuevo lenguaje sociológico-gerencial pueda recodificar. Lo mismo que la idea edificante de la “inserción”, como si fuera posible que alguien se quedara “fuera” de la sociedad, cuando ni siquiera los muertos pueden hacerlo. Por enésima vez: los desempleados no han sido “excluidos” del mercado, simplemente ya no encuentran a nadie que les compre su fuerza de trabajo, al igual que los pobres son consumidores como otros cualquiera, solo que insolventes –en una palabra, el mercado es una formación social que no admite ningún “exterior” (cf. Balibar, 1991: 202). Sólo para comprobarlo: no es casualidad que las llamadas políticas de “inserción” en Francia tengan la misma edad ideológica que los primeros tiempos de consagración de la iniciativa empresarial como fuente perenne de innovación y riqueza. Reconozcámoslo, no deja de tener su gracia la aclimatación francesa a la cultura empresarial estadounidense durante el periodo Mitterrand, un cierto economicismo de izquierdas glamuroso que se sirve con un descuento especial al público brasileño desde julio de 1994.

Pero volvamos al carácter afirmativo de esta constelación binaria de exclusión/inserción. Y a la conocida aversión de Robert Castel a la noción de exclusión. A su juicio, es mucho más importante destacar el papel estratégico de las zonas intermedias de vulnerabilidad que preceden al *décrochage*, y por encima de eso, el epicentro de las ondas de choque responsables de la *mis sur les margens* de una parte creciente de la población, porque contrariamente a lo que imagina el sentido común globalista, no existe una falla absoluta que separe a las “clases acomodadas”

³⁰ El resultado de la segunda vuelta que eligió a Chirac confirmó la justeza de esta estrategia, concluye Claude Julien (1995), en cuyo comentario me baso.

de las subclases de individuos superfluos y banalizados, sino que son precisamente los *in* aquellos que generan los *out*: el Centro nunca ha sido tan omnipresente en la sociedad en su conjunto. De nuevo, nadie está “fuera”³¹. En suma, todo sucede como si un verdadero proceso de dualización engendrara una falsa representación de un orden social dual consolidado: así, en un registro, una percepción dramática de una sociedad cada vez más *éclaté*; en otro, la visión dual-funcionalista de una economía que avanza a marchas forzadas muy por delante de una sociedad *qui a du mal à suivre*, como dicen los documentos oficiales, y para eso están los modernizadores de turno.

No hay brasileño que no haya visto esta película, y para cuya construcción no dejará de ser interesante recordar los términos familiares en los que Alain Touraine –para variar– recodificó la nueva apología de la fractura social. Una vez más: la ruptura de la era que en principio estaríamos viviendo no sería más que el rito de paso de una sociedad vertical de explotación económica a una sociedad individual de exclusión, en la que lo decisivo ya no es pertenecer o no a los estratos superiores o inferiores, sino estar en el centro o en los márgenes, de modo que aquellos que están fuera vivirían en una especie de vacío social que obligaría a entrar al mundo de los integrados.³² Lo que queda del antagonismo en una sociedad de actores individuales, a su vez fracturada y, por así decirlo, interaccionista, es una lucha por el reconocimiento, aunque sólo sea a través de la confrontación directa que proporciona un motín, y no obviamente a través de la transformación; *en una palabra, integración más que emancipación*. ¿Tengo que añadir algo? En este marco de fraccionamiento horizontal, el núcleo de los incluidos representa la fracción “moderna” de la sociedad que, además –he aquí la buena noticia– funciona muy bien gracias y de espaldas a la masa restante de inadaptados, sin necesidad de explotarlos, ni siquiera coaccionarlos. Esta indiferencia, por desgracia, es la principal fuente de violencia e incivilidad. Puedo estar equivocado, pero creo que el golpe de gracia en esta periodización celebratoria –había una vez una sociedad de clases basada en la explotación económica, a la que sucedió una sociedad de individuos impulsada por la entrada y salida meritocráticas en las redes de la opulencia– fue finalmente dado, por lo menos en el ámbito del correspondiente debate francés, por Luc Boltanski y

³¹ Cf. Castel, 1995a. Véase también la entrevista del autor concedida a François Ewald (Castel, 1995b). Recuerdo que también para Castel el paradigma de una sociedad dual es sin duda estadounidense, con la salvedad habitual de que Francia aún no se encuentra ahí.

³² Cf. Touraine, 1991 (*apud* Roman, 1998: 19-20). Más recientemente, entre otros escritos del mismo Touraine, (1997).

Ève Chiapello, al reintroducir la noción crítica de *explotación* más allá del clásico vínculo salarial en sus propios términos, es decir en el lenguaje mismo de la sociedad red, para la cual sólo la exclusión tiene sentido y precisamente como “desconexión”. Para ello, intentaron tomar en serio la noción afirmativa de exclusión, al punto de convertirla en su opuesto, a saber, una forma de explotación que se desarrolla en un mundo conexionista, pero que ahora es un mundo en el que la realización de la ganancia pasa por la *mise en reseaux* de las actividades (Boltanski y Chiapello, 1999). Dicho esto de paso, porque es interesante subrayar a partir de ahora – y desde el punto de vista de la Periferia, ya que está en el punto de mira cierta fractura brasileña del mundo, presentada a su vez como una Red de redes y localizaciones–, entre tantas nuevas categorizaciones, la muy tangible existencia de mecanismos de extracción de plusvalía “en red”³³, como, por ejemplo, las relaciones económicas basadas en “diferenciales de movilidad”, de hecho, la figura misma de la estratificación, para ir al grano, a lo que sin duda volveremos. Como decía, esta *dualidad unidimensional* es bien conocida al sur del ecuador, donde se aplicó como pauta a otra fractura (ahora sin comillas) más original, estrictamente “colonial”, una pauta destinada a medir lo que nos faltaba y nos mantenía a distancia de la modernidad, en la que debíamos integrarnos, ya que estábamos deslizándonos hacia la desviación, a una especie de limbo civilizatorio, como los “excluidos” de hoy. No es que ese no fuera el caso. Ayer como hoy, el problema es que quienes piden entrar normalmente no critican ni miran el precio, sino que pagan por una nueva categoría de “excluidos” de la modernización, reiniciando el ciclo del subdesarrollo, para hablar con un poco más de precisión, además de devolvernos a nuestro ángulo de ataque, esto es, el punto de vista de las periferias reencuadradas por las nuevas disciplinas del capital victorioso.

Comentando sobre el creciente éxito de la noción *passé-partout* de la exclusión –empleada consensuadamente por la izquierda y la derecha– recuerda Serge Paugam –y vale la pena repetirlo– que el debate francés de los años 70 giraba básicamente en torno a las relaciones de dominación y su reproducción, atendiendo muy excepcionalmente a los marginados por la modernización o a los olvidados por el progreso (cf. Paugam, 1996). No es que hayan desaparecido, incluso han dado un gran paso adelante, multiplicando procesos de ruptura inéditos y dramáticos. Ade-

³³ Las “rentas informacionales” de las que habla Marcos Dantas en los trabajos citados. Entre otros “valores” reapropiados por el actual sistema de cercamientos de riqueza “inmaterial” socialmente generados.

más, del clásico conflicto de intereses entre grupos sociales antagónicos –y que por tanto se reconocen como tales–, a la actual explosión de desigualdades, en una sociedad hasta ese momento razonablemente integrada, sería en realidad la expresión de un colapso del *vínculo social* mismo –otra expresión consagrada para representar la cohesión social amenazada por la generalización de dichas fracturas, cuyo grado de comprometimiento estaría asumiendo irreversibles proporciones brasileñas– que acompaña el actual repertorio francés de precariedad. Además, la exclusión así entendida ya no lleva consigo ningún principio de recomposición de la sociedad, como en los buenos tiempos de la lucha de clases y su horizonte de superación definitiva. De ahí la escalada exponencial de la *violencia*, por citar otro tema predilecto del reformismo conservador actual y al que seguro volveremos, porque la fuerza bruta forma parte de nosotros mismos, por no hablar de nuestra asombrosa colección de incivildades. Y el correspondiente diagnóstico es correcto: la violencia sería una de las variantes de la enfermedad senil de una sociedad industrial en decadencia y de instituciones republicanas en estado de quiebra (Wieviorka, 1999). De nuevo, disfunciones patógenas por el acelerado cambio social, no tanto una crisis cuanto la turbulenta inauguración de otro paradigma civilizatorio, acompañada del fracaso múltiple de los entramados que formaron las viejas solidaridades, familia, escuela, empresa, sindicato, etc. En estas circunstancias, cabría incluso esperar una reformulación “violenta” de las formas de “hacer sociedad”, en fin, una clásica tesis funcionalista reciclada ahora en otro ámbito de “gestión” de lo social como fractura expuesta.

Un ambiente de reingeniería de riesgos e inseguridades que podría llamarse entonces *posnacional*, si bien es cierto que la Nación y la Cuestión Social siempre han ido de la mano, situando temporalmente la “invención de lo social”³⁴ en un acuerdo original de regulaciones y protecciones desmercantilizadas, y la invención política de la nación consistente en la formación de una sociedad institucionalmente capaz de existir como un todo vinculado por relaciones de interdependencia (Castel, 1995a: 18s.). Pero de ser así, la implosión del Estado de Bienestar y la consiguiente invalidación del lazo social que había descontractualizado –no todo es contractual en un contrato, empezando por la compraventa de fuerza de trabajo– permite ver retrospectivamente que en realidad sólo existe una sociedad de “semejan-

³⁴ Título de un libro de Jacques Donzelot (1984). Para un comentario sobre la periodización propuesta por el autor –el Estado del Bienestar, diseñado para eludir el antiguo conflicto entre propiedad y trabajo, de modo que la seguridad y la ley ya no dependa exclusivamente de la propiedad, habría comenzado a nacer después del trauma de 1848–, ver Castel, 1995a: 269-275.

tes”, como quería Durkheim³⁵, y que una sociedad de semejantes sólo puede ser nacional, en el sentido republicano que se le está dando al término, por lo demás ambiguo hasta la raíz. La fractura que dualiza es precisamente esta disolución de una sociedad de “*sembables*”, en rigor la negación de la idea misma de sociedad, que ya no parece tener ningún sentido³⁶, así como tampoco lo tiene una subsiguiente sociedad global, una contradicción en los términos para el pensamiento social clásico, aunque esta salvedad no sea propiamente un argumento. Castel y Paugam –entre muchos otros– aluden a este punto final del proceso cuando recuerdan que exclusión y sociedad no pueden coexistir, salvo, claro está, que se fabrique otro concepto para el actual espacio de relaciones no sociales que cristaliza con la desafiliación en masa del orden salarial específico del ciclo histórico recién concluido. Volviendo a la nueva violencia urbana, que los actuales ideólogos y gestores globalitarios ven como el precio a pagar en el tránsito de una sociedad gobernada por un conflicto central a otra “cosa” caracterizada por el individualismo de masas (como llamó Marcel Gauchet a la “sociedad de la inseguridad”), entonces tiene perfecto sentido anunciar que Francia es hoy el escenario de una desorganización espectacular, *nada menos que la revocación de la sociedad nacional francesa*³⁷ –lo que los estadounidenses empiezan a llamar brasilización, con la diferencia, por supuesto, de que nosotros nunca llegamos a conocer una verdadera sociedad asalariada.

³⁵ De nuevo Castel (ibid.: 277-278): quien destaca la afinidad de la concepción “sociológica” de la sociedad en Durkheim, adversario del postulado básico de la antropología liberal, obviamente individualista y economicista, esto es, el reconocimiento de las grandes regulaciones objetivas de los fenómenos sociales, con la concepción de los “*republicains de progrès*”, en el origen el Estado Social francés. Un amplio arco de coherencia se extendería así desde el nacimiento conjunto de la Sociología moderna y la Cuestión Social en el siglo XIX –en principio, tal cuestión, resoluble mediante una especie de reforma social permanente, inducida por algo así como un acuerdo político tácito entre liberales y socialistas después de 1848, si Wallerstein tiene razón–, hasta la regulación de tipo keynesiano de las sociedades salariales nacionales, precarizadas por la revancha actual de los mercados. Es comprensible, entonces, que la sociología decaiga hasta la extinción desde el momento en que –por razones de globalización o lo que sea– se declara obsoleta la idea “nacional” de reforma social, salvo por supuesto en su sentido antisocial invertido actual. Sobre este eclipse concomitante de una disciplina que nació conservadora y, sin embargo, es condenada por un vicio del progresismo y de una respuesta colectiva a la Cuestión Social, véase Beilharz (1994: 202-203).

³⁶ ¿Habría que recordar todavía la famosa provocación? “*There is no such a thing as society*” (Margareth Thatcher), que lo diga la “exclusión”. Así como las abstracciones pueden destruir la realidad, el nominalismo también aniquila su propio principio de individuación.

³⁷ Cf. Wievorka (1999: 47). Cerrando el ciclo, con las palabras del inventor de la “fractura social”: “la nation, qui enferme les riches et les pauvres dans un réseau de solidarités, est pour les privilégiés une gène de tous les instants” (Todd, 1998: 153).

Volvemos, pues, a nuestro escenario original: el síndrome brasileño de la construcción nacional abortada y, además, interrumpida en una sociedad drásticamente heterogénea, “dualizada” por el propio proceso de modernización, es lo que define precisamente el subdesarrollo como un resultado histórico y no como una etapa a ser superada en un proceso lineal. (Con el tiempo: como no tenemos moneda convertible ni dirigimos ningún proceso endógeno de innovación tecnológica, otra famosa provocación sigue siendo lo que siempre fue, solo una provocación: Brasil no es un país subdesarrollado –tan solo injusto, como reza su cínico complemento). Volvemos a nuestro punto de partida, pero con una salvedad: en la hipótesis, ahora sujeta a revisión³⁸, de que una construcción nacional de este tipo estaba realmente en marcha desde que el Estado brasileño salió de la clandestinidad a mediados del siglo XIX con la prohibición del comercio de esclavos, conocida tesis del historiador Luiz Felipe de Alencastro sobre los orígenes de la nacionalidad. (La desfachatez del disparate entre paréntesis no deja de reforzar la hipótesis de que la ansiedad de las élites por algo así como un déficit de construcción nacional por saldar bien puede no ser más que otro mito retrospectivo de nuestras grandes narrativas fundacionales. Veremos). Ahora bien, si antes era precisamente esa infame “dualidad” la *que nos hacía pensar* (en su momento trataré de explicar cómo y por qué) –a saber, la coexistencia y determinación recíproca del Centro y la Periferia en un mismo espacio social, el resorte secreto de la “doble fidelidad” que aquejaba a nuestros sabios próceres–, mucho más ahora, al menos en principio, que nuestra fractura colonial congénita era finalmente igualada por la de un mundo que obviamente nunca conoció la condición colonial (a excepción de Estados Unidos y en otro registro, aunque fuera una República esclavista), pero ahora tan polarizada como una inmensa periferia, una periferia que a su vez siempre había apostado por el proceso inverso, magnetizada por la redención de la homogeneidad social a la europea que ahora se desmorona –por dejarlo dicho y repetido para resumir el argumento.

También se debe agregar (nunca se sabe) que la brasilización global no significa que el futuro del mundo sea el “retraso” o alguna variante tropical del capitalismo salvaje, especialmente cuando se tiene en cuenta la corrupción endémica en los países centrales, ya aclimatada como una segunda naturaleza de la economía autonomizada –por el contrario, la matriz colonial aquí es sinónimo de vanguardia en un sentido muy preciso: “mientras que otras colonias se estructuraron como colo-

³⁸ Por ejemplo, en el ensayo exploratorio de José Luis Fiori (2001), precedido por otra incursión pionera de Maria da Conceição Tavares (1999). Es claro que volveremos sobre el tema.

nias de asentamiento, por lo tanto en la retaguardia de la expansión mercantil (...) Brasil, de manera ejemplar, nació para el sistema a la vanguardia, es decir, como lugar de producción” (Oliveira, 1998: 206). Hoy volvemos a estar en la vanguardia, sólo que de la desintegración.³⁹ Ayer, cuando éramos la frontera avanzada del *désenclavement* planetario de la economía-mundo capitalista⁴⁰, ocupábamos el extremo químicamente puro de una configuración social propiamente monstruosa en la que se expresaría el sentido mismo de la colonización y, como estamos viendo, un pasado con mucho futuro. Me refiero al absoluto predominio (y transparencia) de la razón económica en la génesis de una “sociedad” que por eso mismo (si Mauss y Durkheim tienen razón...) difícilmente podría llevar ese nombre. En el ejemplar resumen de Celso Furtado:

³⁹ En la fórmula de Roberto Schwarz (1993), bajo el impacto del punto límite anunciado por Robert Kurz, dicho sea de paso, precisamente descubierto y leído en tiempos de Collor.

⁴⁰ Utilizando libremente una expresión de Jacques Adda (1996). Con segundas intenciones, por supuesto, aunque sólo sea para aportar la siguiente aclaración, que ya va siendo hora. El concepto de economía-mundo, que se remonta a Braudel y fue explorado por los teóricos de la *World-System Theory*, pone de relieve –contrariamente a las concepciones liberales y marxistas convencionales, que presuponían un espacio económico políticamente neutro– el carácter político del sistema mundial de intercambios capitalistas, que es a la vez plural y jerárquico (como decía el propio Braudel, no hay capitalismo sin jerarquía y sin todo tipo de asimetrías sociales que desembocan en monopolios). Así, el espacio económico internacional que se formó a raíz del gran *désenclavement* europeo fue, desde el principio, un espacio fuertemente jerarquizado, cuya expansión es inseparable de la competencia que enfrenta a los Estados occidentales y se expresa en la lucha por el control de las zonas periféricas. Cuando se dice que en el espacio de medio milenio esta economía-mundo se ha hecho planetaria, no se quiere decir que no haya sido “global” desde el *big bang* que la engendró. (Entendamos por fin el sinsentido de un capitalismo original surgido en un solo país, como la Inglaterra de la Revolución Industrial, y de ahí irradiado por el mundo en una carrera de obstáculos entre el pelotón de los “avanzados” y la cola de los *late-comers*; sinsentido simétrico al juicio apologético actual del capitalismo que ha funcionado en los países “avanzados”, del tipo: al menos donde funciona, funciona muy bien). Más exactamente, se trata de una red de intercambios que implica una división del trabajo que se extiende sobre un espacio plurinacional –por decirlo de manera sencilla, ya que tal multiplicidad de jurisdicciones políticas que atraviesan territorios económicos no tiene por qué adoptar necesariamente la forma de “nacional”, una forma histórica entre otras– y cuya compulsión de nacimiento a la acumulación ilimitada le prohíbe a la vez encerrarse en un espacio político singular y le obliga al crecimiento exponencial de la competencia entre poderes políticos rivales, excluyendo así la hipótesis –una tentación recurrente– de un espacio estatal imperial único. Por lo tanto, en el caso de un sistema de flujos transfronterizos de factores y de localizaciones económico-políticas, estamos hablando de un sistema que, en este *désenclavement* original (de cuyo flanco brotamos), nació a la vez “global” y “nacional”. Se trata de desarmar la falsa querrela entre globalistas y localistas de los más variados orígenes y obstinaciones doctrinales. Es más –o, sobre todo, pues aquí radica la matriz básica de las polarizaciones de las que nos interesa catalogar– es precisamente en la frontera de contigüidad entre Centro y Periferia, y lo que los teóricos citados denominan *semiperiferia*, donde nos situamos ideológica y materialmente, y ello desde que tal espacio intermedio se configuró a lo largo del siglo XIX, como variable de ajuste del centro de desplazamiento cíclico. He aquí, como se sugiere y veremos más detenidamente, la matriz sistémica de nuestra dualidad de nacimiento, tanto la real como su simil ideológico.

“Los que llegaron trajeron consigo los medios para poner en marcha una empresa que ya había nacido próspera (...) Un grupo de comerciantes creó la primera organización de producción agrícola del hemisferio occidental, vinculada al mercado europeo (...) Se puso en marcha una operación transcontinental de gran envergadura, con el objetivo de crear un flujo de exportación hacia un mercado situado a miles de kilómetros. De este modo, los criterios económicos prevalecen sobre todo lo demás. Pocas veces en la historia de la humanidad una formación social ha estado condicionada en su génesis tan completamente por factores económicos” (Furtado, 1989: 15).

(Marx no decía algo muy diferente cuando presentaba la empresa colonial como la cámara de revelado de la verdad oculta en la metrópoli). Un resumen en el que resuenan las observaciones finales de Caio Prado Junior sobre la conformación colonial del Brasil contemporáneo, confrontando la eficiencia de nuestro orden colonial como organización productiva con su esterilidad “en lo que respecta a las relaciones sociales de nivel superior”. En su opinión, dada la exclusividad de la cruda explotación económica, lo que define el vivir en la periferia de la matriz colonial moderna es esa “falta de nexo moral”, tomado en su sentido amplio de “conjunto de fuerzas aglutinantes, complejo de generaciones humanas que mantienen vinculados y unidos a los individuos de una sociedad y los funden en un todo cohesivo y compacto” (Prado Junior, 1977: 344-345). ¿Y qué? Donde se dice que el nexo moral está ausente en una cuasi-sociedad de la vanguardia mercantil podemos leer la erosión y la invalidación de ese privilegio social cuya evaporación contemporánea mantiene despiertos a los franceses amenazados con la brasilización.⁴¹ Resulta que la brasilización, como el Ser en Aristóteles, se dice en más de un sentido.

⁴¹ Los argentinos también, después de todo nada en América Latina está más cerca de Europa que Buenos Aires. Como ya he dicho, no conocía el uso directo del neologismo *brésilianisation* en la literatura francesa sobre la actual explosión de desigualdades. Sin embargo, leí en un artículo de Marie-France Prévôt Schapira sobre la fragmentación de las ciudades latinoamericanas, que en un doctorado de 1998 en la EHESS sobre el proceso de pauperización de la clase media argentina, el autor considera que Argentina se está acercando por fin al tipo de sociedad dual que es Brasil, y más concretamente que en una ciudad dopada por la llegada de inversiones extranjeras como Buenos Aires, “*la peur de la brésilianisation alimente un discours sécuritaire et des logiques de démarquage*” (Prévôt Schapira, 1999: 133).

9 EL MUNDO SIN CULPA (I)

Cuando se hizo pública entre nosotros la errónea apreciación de Michael Lind sobre el carácter brasileño de la sociedad estadounidense en gestación, obviamente suscitó cierta polémica. Invitado por la prensa a “hacerse eco” del sombrío pronóstico, el antropólogo Roberto da Matta reaccionó adecuadamente, es decir, en consonancia con una ilustre estirpe de explicaciones sobre las singularidades del país:

“El uso de la expresión *brasilización* para expresar un estado de injusticia social me deja herido y preocupado. Por un lado, no tengo nada que decir, porque la caracterización es correcta. Por otro lado, tengo que decir que el modelo de Michael Lind excluye varias cosas. La jerarquía y la tipificación de la estructura social brasileña indican un modo de integración social que tiene sus puntos positivos. En estos sistemas, combinamos los opuestos y aceptamos las paradojas de la vida con más calma. ¿Es esta forma de relacionarse incompatible con una sociedad viable en términos de justicia social? No lo creo. Al contrario, creo que puede haber más espacio para que estos sistemas híbridos y *brasilizados* sean auténticamente más democráticos que esas estructuras rígidamente definidas, en las que todo se hace sobre la base del sí o el no. Al fin y al cabo, entre el negro pobre que vive en las afueras y el blanco rico que vive en el ático hay mucho conflicto, pero también hay carnaval, comida, música popular, fútbol y familia. Quiero creer que el futuro será más de estas sociedades relacionales que de sistemas basados en el conflicto a lo largo de rígidas líneas étnicas, culturales y sociales. En cualquier caso, es interesante destacar la presencia de un estilo de vida brasileño como modelo para Estados Unidos. Es una señal de que efectivamente las cosas pueden haber cambiado mucho.” (Da Matta, 1995).

Está bien recordado, en efecto. En este caso, la legendaria maleabilidad de este modo de ser con libre tránsito entre las clases y de carácter simpáticamente popular. Por supuesto, hay una gran trampa, como pronto veremos. Para abreviar y dar una referencia clásica, podemos decir sin equivocarnos que este cuadro estilizado es descendiente directo del Brasil de los antagonismos en equilibrio, inventado por Gilberto Freyre, a pesar de su fuerte apoyo en la engañosa persistencia del orden patriarcal. Me permito recordar una vez más que Mário de Andrade solía decir que éramos una “inmundicia de contrastes”, pero esto fue durante su último período de ilustre compromiso con el avance intelectual e institucional del país. Mientras que el retrógrado vanguardista Gilberto Freyre lo consideraba ante todo un lujo,

más exactamente, “un lujo de antagonismos”. Podemos imaginar con qué placer habría relacionado el muy paulista lapsus de “inmundicia” con los profilácticos guantes de goma, como caracterizó una vez la colonización inglesa en la India, en contraposición a la tensa pero armoniosa amalgama creada en los trópicos por un colonizador indefinido, mitad europeo mitad africano, tal como veía al portugués. Recuerdo esta momentánea inversión de posiciones sólo para señalar (siguiendo a Benzaquen de Araújo, 1994) cómo su visión, a la vez poco sutil y agradablemente complaciente, le permitía presentar una imagen que rompía con la acomplejada obsesión de ajustar el país a la marcha de la civilización. Dicho esto, no podemos ir más lejos sin recordar, restableciendo la verdad histórica, que tal derechización antiburguesa se debió, por supuesto, a la revelación modernista de que la modernidad podía ser plural, que nada obligaba a comulgar con la modernolatría a ultranza de los futuristas europeos, por ejemplo. En resumen, la respuesta del autor de *Carnaval, malandros e heróis* también se hacía eco del nostálgico contrapunto de Gilberto Freyre, obviamente a nuestro favor, entre los “ásperos rasgos puritanos” del colonizador inglés, por un lado, y “el tipo contemporáneo, sin ideales absolutos ni prejuicios inflexibles”, que se habría moldeado en la América portuguesa, por otro.

Esta comparación desfavorable con la rigidez de la norma puritana en el origen de la formación histórica de los Estados Unidos a favor del término de comparación brasileño, debido a una simpática aversión al universo de las disciplinas modernas, hasta el punto de que la eventual generalización de cierto modo de vida brasileño es saludada como una buena noticia para la causa de la civilización, tiene otro precedente más que ilustre. Me refiero al fundamental estudio de Antonio Candido sobre las *Memórias de um sargento de Milícias*, de Manuel Antonio de Almeida, una novela costumbrista de mediados del siglo XIX en la que se creyó ver una picaresca precursora de antihéroes modernistas como Macunaíma y Serafim Ponte Grande.⁴² Hasta que Antonio Cândido cambió el rumbo de esta fortuna crítica, reorientando en consecuencia el estudio literario en la dirección de cierta lógica social brasileña hasta ahora inexplorada, y en el modo comparativo que ahora nos interesa revivir. Reveló así una manera muy peculiar de ser, de suspender los conflictos y los respectivos juicios morales, responsable de una especie de circulación continua de la gente humilde en una sociedad esclavista, atrapada entre el trabajo servil y las clases terratenientes, entre las esferas del orden y del desorden,

⁴² El clásico *Dialética da Malandragem* es de 1970, sólo recogido en forma de libro en Candido (1993).

de lo lícito y de lo ilícito, y empujada de aquí para allá por la variada inercia del parasitismo y de otros métodos de supervivencia, sin mayores dramas de conciencia ni compromisos de convicción. Lo más sorprendente es que ese pequeño grupo de personas, rayano en la anomia, marcara la pauta ideológica de toda la sociedad: deberíamos recordar que los detentadores del poder social también “combinaban los opuestos”, “aceptaban con tranquilidad las paradojas de la vida”, pensando también que las cosas no se hacen “a base de sí o no”, para volver a los términos en que Roberto da Matta, a su vez, repudiaba la dudosa supremacía del espíritu americano del capitalismo sobre la maleable sociedad relacional brasileña. Antonio Candido era también de la misma opinión sobre el déficit de humanidad de una organización social dirigida por la introyección de la Ley y la correspondiente extroversión de la violencia interiorizada sobre los no elegidos, así como sobre la correspondiente ventaja civilizatoria de una sociedad que gana en “flexibilidad lo que pierde en integridad y coherencia”. En definitiva, la alternancia flexible entre la norma laxa y su infracción sin remordimientos, que alivia tensiones y da paso a todo tipo de acomodados, “a veces nos hace parecer inferiores a una visión estúpidamente alimentada por valores puritanos, como la de las sociedades capitalistas”, pero sin duda facilitará “nuestra inserción en un mundo eventualmente abierto” (Candido, 1993: 53). Ese mundo abierto, en el que destacaría la aportación millonaria de nuestra idiosincrasia, obviamente no ha llegado. Y si lo hiciera, se encontraría con la *dialéctica brasileña de la granujería puesta boca abajo*. Ocurrió lo contrario en todos los frentes, como sabemos. Pero, sobre todo, hubo otro enorme disparate, la inversión positiva de la tesis de la brasilización de Occidente. Desde un punto de vista europeo, nada podría ser más genuinamente brasileño.

10 EL ADMIRABLE NUEVO MUNDO DEL TRABAJO YA ESTÁ AQUÍ

Que yo sepa, el europeo más reciente en lanzar el lema de la brasilización de las sociedades centrales ha sido el sociólogo alemán Ulrich Beck, autor del eslogan Sociedad del riesgo y propagador de la idea de Modernidad reflexiva o Segunda modernidad de Anthony Giddens (Beck, 1992; Giddens, Beck, Lasch, 1995). Al igual que sus precursores estadounidenses, empezó utilizando el neologismo en su sentido entrópico más obvio, como sinónimo de exclusión y dualismo salvaje. Su penúltimo libro termina profetizando la brasilización de Europa si esta no se decide por un *new deal* contra la exclusión social –entre generaciones, entre empleados y de-

empleados, etc. (Beck, 1999). En esta ficción, el monopolio estatal de la violencia habrá sido abolido; el Estado del bienestar estará en ruinas, pero el desorden no prevalecerá, o más bien sólo en los territorios intermedios que legalmente no pertenecen a nadie, porque en los otros -unidades de poder en conflicto que se definen y se enfrentan entre sí, Estados que representan intereses particulares de partes interesadas concretas- reinan, confusamente delimitados, los grandes consorcios internacionales, los cárteles de la droga, los ejércitos de liberación nacional, los activistas medioambientales, etc. En estos Estados residuales se seguirían recaudando impuestos, pero en forma de pagos voluntarios o donaciones institucionales. La proyección de este escenario se completa con variantes estilizadas de la cleptocracia mundial actual; por ejemplo, circunstancias en las que se permite robar libremente, incluso por motivos terapéuticos, por no hablar de regiones en las que se pueden adquirir y consumir estupefacientes sin restricciones, un viejo tópico del programa liberal. En este último punto, nuestra imaginación nacional ha sido quizás más acertada. En una reciente película brasileña, sin duda la más importante de la década -lo que no es exactamente un cumplido, dada la indigencia característica de un período de regresión a todos los niveles-, *Cronicamente Inviável*, de Sérgio Bianchi, una joven dama de la alta sociedad con un pasado posiblemente izquierdista y un presente filantrópico piensa que el Estado debería distribuir *crack* gratuitamente a los excluidos: si su futuro es realmente ninguno, al menos que sean asistidos públicamente en su agonía por el paraíso artificial del poeta llamado *Welfare*. Pero parece que esta visión de un naufragio *à la carte* de Occidente no era más que un mal presentimiento. En el siguiente libro de Ulrich Beck, tal vez contaminado por el optimismo oficial de la Expo-2000 de Hannover, que le encargó una monografía para la Biblioteca Básica de la muestra, Brasil reaparece, pero elevado a la categoría de paradigma positivo del *Nuevo mundo feliz del trabajo*, anunciado por el título del libro. Todo sucede como si nuestro autor hubiera retrocedido de la conciencia catastrófica de la brasilización de Occidente a una leve conciencia verdigualda de la globalización, más exactamente, de la dualización del mercado de trabajo. Así que volvemos a ser el País del Futuro. En este caso, somos el prototipo real de la Sociedad del Riesgo en camino. Quién lo iba a decir: nuestra modernización de *convergencia* acabó entrando en la Segunda Modernidad, la dinámica reflexiva y triunfante de la “modernización de la modernización” se manifestó finalmente en el “desorden” de una sociedad periférica, por definición inacabada. Quemando otra vez etapas, nos encontramos de nuevo en la vanguardia, es decir, en la

vanguardia de la “superación” del régimen de plena ocupación del trabajo en Occidente.

“Brasil desafía la imaginación sociológica como un laboratorio único en el que nuestras certezas se desmoronan. La metáfora de la brasilización busca traducir ese movimiento (...) El problema de la brasilización es la diferencia entre la Primera y la Segunda Modernidad, que es la simultaneidad del riesgo global, como lo demuestran la desintegración del mundo del trabajo y la universalización del desempleo”.⁴³

En este punto, el riesgo podría capitalizarse como categoría ontológica del infame ser-en-el-mundo, como en los buenos tiempos del descubrimiento existencialista de la Finitud y sus derivados. Así, mientras que en la Primera Modernidad todo era cuestión de seguridad, certezas y demarcaciones claras entre el sí y el no, ahora, desde la economía hasta la intimidad, todo está bajo el nuevo régimen del riesgo. Especialmente la compraventa de fuerza de trabajo, un ámbito en el que estamos exportando *know-how* en términos de máxima flexibilidad. Y no importa que para millones de brasileños las tareas de la Primera Modernidad sigan siendo una agenda eternamente postergada, porque el razonamiento no es etapista, y se parece más a un pastiche involuntario de una revolución permanente, si no a la manera bol-

⁴³ Cf. Beck (2000), en particular los capítulos 1 y 6. Para un breve resumen del argumento, véase el artículo del mismo autor Beck, 1999. Véase también la entrevista realizada al autor por José Galisi Filho para *Folha de São Paulo*, 23.05.1999, quien le pregunta en un momento dado por qué exactamente “brasilización” y no, por ejemplo, “mexicanización”. De hecho, aunque el PIB de México creció un “asombroso” 7,8% en el primer semestre de 2000, la última encuesta sobre la distribución de la renta y la riqueza (INEGI, agosto de 2000) mostró que la brecha entre ricos y pobres se había ampliado aún más, hasta el punto de que algunos expertos estimaron que, en rigor, más de dos tercios de la población mexicana se encontraban ya por debajo del umbral de la pobreza, concluyendo que desde la devaluación de la moneda en 1994 se había destruido gradualmente la clase media, convirtiendo a México en un país sólo de ricos y pobres, sin una capa intermedia. (No deja de ser intrigante, recordémoslo de paso, que algunos teóricos brasileños, por eso mismo heterodoxos, hayan resaltado recientemente no sólo la centralidad de la clase media brasileña, sino que también hayan anclado sus respectivos proyectos de renacimiento nacional en el reencuentro de esta misma clase media que revive con el “pueblo”, lo que obviamente estaría muy lejos de la descomposición por entropía o anomia, como lo revelan los clichés de las élites, en palabras de estos mismos teóricos). El mismo José Galisi Filho entrevistó al respecto al actual Ministro de Trabajo de la República Federal de Alemania para el *Jornal do Brasil*, del que obviamente recibió una respuesta oficial: después de admitir que la era clásica del pleno empleo había llegado a su fin, que una mayoría cada vez mayor de trabajadores presenta una “biografía discontinua”, el Ministro se negó a respaldar la opinión de que dentro de diez años, uno de cada dos alemanes ocupados trabajaría en “condiciones brasileñas”. Seguramente no se dio cuenta de que esas condiciones se referían al surgimiento del nuevo hombre, el Hombre Flexible, cuya maleabilidad a la brasileña estaría configurando un nuevo modelo alternativo de ocupación, propio de los *fleximers*, algo que parece que siempre hemos sido sin saberlo, flexibles de nacimiento, tal vez en los términos clásicos del pensamiento brasileño antes mencionados.

chevique, al menos de calcomanía en calcomanía a la manera del Alto Modernismo brasileño, cuando fantaseaba con añadir prestaciones *high-tech* a nuestra reserva preburguesa de desorden colonial. Pensándolo bien –estamos ante otro episodio de derechización involuntaria–, la sensación de una flexibilización del mundo a la brasileña no es descabellada, siempre que se invierta el signo de las dos variables, calificando mejor el desorden realmente generado por la flexibilización. Como hizo Richard Sennett, por ejemplo, en el sentido de la alienación creciente del sujeto que se “doblega” y se ajusta al envilecimiento del entorno cambiante: lo que en la cima de la jerarquía del capitalismo flexible se presenta como el poder de prosperar en el caos de las empresas tecnológicas en expansión, se manifiesta como la compulsión autodestructiva de los que trabajan más abajo en el régimen flexible (Sennett, 1988: 46-63).

Por supuesto, Ulrich Beck no es el primero en celebrar la supuesta revolución copernicana provocada por el empleo flexible. Tampoco es el primero en señalar hasta qué punto este debilitamiento masivo se debe a la abrumadora feminización de la mano de obra, cuya doble jornada exigía horas más elásticas para la extracción de plusvalía.⁴⁴ Sin embargo, abre nuevos caminos cuando asimila esta feminización –por no hablar de la correspondiente etnización de la mano de obra impuesta también por la carrera de reducción de costes– al síndrome general que se viene llamando brasilización. A condición, claro está, de que a la flexibilización se la llame por su verdadero nombre brasileño, a saber: un empeoramiento tal de la desposesión y el desamparo de los individuos flexibilizados que éstos adoptan cada vez más los rasgos de los “hombres precarios” de la periferia.⁴⁵ Precarios, pero alta-

⁴⁴ Al fin y al cabo, de eso se trata, como hace tiempo demostró David Harvey (1989), entre otros estudiosos de la llamada acumulación flexible. Una demostración más de la novedad no prevista por aquellos de izquierda que siempre han apostado por el carácter intrínsecamente progresista del capitalismo, es decir, el retorno de estrategias para extraer plusvalía absoluta posibilitadas por el desarrollo de nuevas tecnologías para organizar la producción, que a su vez, ahora sí, como se esperaba, aumentó la valorización de la nueva fuerza laboral intelectual, incluida la valorización política, como instrumento privilegiado en la desmoralización del sindicalismo en conflicto. El llamado régimen de acumulación flexible resultaría de la recombinación de estas dos estrategias clásicas, pero en condiciones tales que diferentes sistemas de trabajo alternativos puedan coexistir en el mismo espacio, asegurando al empresario capitalista esa libertad de elección entre modos de trabajo aparentemente incongruentes. La explotación económica como hasta entonces sólo se había visto en las industrializaciones periféricas. De ahí la fuerte impresión de dualización subdesarrollada que provoca el espectáculo que ofrece el “desorden” del capitalismo previamente organizado, al menos en el Centro.

⁴⁵ Título de un libro pionero de Flávio Aguiar sobre el teatro de Qorpo Santo, escritor brasileño del siglo XIX que elevó a la enésima potencia el *nonsense* ideológico de “vivir en una colonia”, incluida

mente maleables y plásticos en su informalidad nata. Este es el punto óptimo, aunque ciego, de la nueva apologética: desenmarañar la exuberancia sin carácter de los personajillos de la antigua franja colonial del sistema y el proceso metropolitano de “corrosión del carácter” por la Sociedad de Riesgo.

11 EL MUNDO SIN CULPA (II)

De hecho, ha sido un encaje que nadie podía esperar. La supuesta contaminación legitimadora de la acumulación flexible por la fluidez de la buena alternancia brasileña de orden y desorden, vanguardia productiva y retaguardia social, ha estilizado en realidad la convergencia entre dos modernizaciones abortadas, o consumadas, poco importa, confluencia entre el desaburguesamiento de las élites globales y el “mundo sin culpa” moldeado en la otrora prometidora cuasi-anomia periférica. Mientras tanto, aquellos que están desclasificados del orden colonial se han vuelto absolutamente modernos.

En el ámbito de la tradición crítica brasileña que estamos revisando, el primero en señalar la metamorfosis del malandro^{*}, o más exactamente el despiadado comentario sobre la actualidad que sufren las perspectivas sociales proyectadas por la Dialéctica de la Granjería [Malandragem], fue el crítico literario Roberto Schwarz, no por casualidad, repito, el máximo representante de esta misma tradición.

“El ensayo de Antonio Candido fue publicado en 1970, y posiblemente fue escrito entre 1964 y la AI-5^{*}. En este caso, la reivindicación de la dialéctica de la granjería [malandragem] contra el espíritu del capitalismo es tal vez una respuesta a la brutal modernización en curso. Sin embargo, la represión desatada a partir de 1969 –con sus intereses clandestinos en su propio terreno, sin definir responsabilidades, y siempre en aras de esa misma modernización–, ¿no participó también de la dialéctica del orden y el desorden? Tal vez se argumente que

la fuerza bruta del trabajo obligatorio, junto a la locura “sistémica” de las pacholas [tortitas de carne molida] de todo tipo, germinando en la tierra de nadie entre los dos *fronts* de la fractura colonial.

^{*} En Brasil, malandro (o malandrera) se refiere a un estilo de vida bohemio, fiestero, entregado a los placeres, también a la pillería o la granjería. En Venezuela, Colombia, Ecuador y México, malandreo o malandro es sinónimo de delincuente (Nota del trad.).

^{*} 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.

sólo en el plano de los rasgos culturales se oponen granujería y capitalismo ...” (Schwarz, 1987: 154).

Esta observación se realiza en torno a 1978. Se verificó de forma aún más enfática a principios de los años noventa, una década después de la desilusión desarrollista, a propósito de un importante ensayo de interpretación de Brasil que todavía se inspiraba en el proyecto modernista tardío de incorporación disidente de la herencia colonial preburguesa, de espaldas, sin embargo, a lo que esa herencia llegó a ser en realidad, así como a sus portadores originales. Estos últimos,

“según la fórmula de un observador reciente, son sujetos monetarios sin dinero, en un contexto en el que la delincuencia y el gangsterismo forman parte tan estructural como el encanto de la cultura analfabeta (...) sin perjuicio de la gracia y el espíritu utópico, nuestro bagaje no burgués también se ha mostrado capaz de legitimar el capitalismo sin ley ni ciudadanía que se ha instalado en el país” (Schwarz, 1999a: 70).⁴⁶

Lo más sorprendente de la intersección que estamos examinando, esta vez en la opinión desprevenida de la apologética metropolitana, es que el capitalismo con ley y ciudadanía en su núcleo orgánico se parece cada vez más a nuestra ya ultramoderna granujería. Tiene gracia que nos inviten a reconocer algunos estereotipos de la extinta granujería nacional incrustados en la fluidez conexionista que encarna el nuevo paradigma de la Sociedad Red. Esta gracia también se ve reforzada por la demostración del efecto opuesto de economía moral, como en el ya mencionado argumento crítico de Luc Boltanski y Ève Chiapello, quienes, al mejor estilo de la *Ideologiekritik* de procedencia materialista, se toman al pie de la letra los enunciados prácticos del mundo conexionista. Piénsese, por ejemplo, en el análisis del llamado comportamiento “oportunista” de los *networkers* y sus implicaciones como forma de explotación económica en red, en la medida en que desencadena procesos de exclusión al reducir la “empleabilidad” de los demás miembros de un colectivo laboral. En un estudio anterior sobre las situaciones emocionales que estaban cristalizando en la variante italiana de la acumulación flexible, Paolo Virno también señalaba cómo la versatilidad adaptativa exigida por la nueva dependencia del trabajo –que se resumiría en la falsa liberación postaylorista– equivalía a un cierto oportunismo militante, por otra parte expresión paradójica de una disposición que nos es fami-

⁴⁶ El autor de la fórmula “sujetos monetarios sin dinero”, es decir, exproletarios virtuales, es el teórico alemán Robert Kurz, divulgado en Brasil por el otro Roberto, siempre es bueno recordarlo, dado que esta gravitación conjunta forma parte del argumento.

liar: la “profesionalidad” proclamada por los flexibilizadores no sería más que una estilización cínica de las cualidades de supervivencia perfeccionadas durante prolongados periodos de precariedad o simplemente de pretrabajo (cf. Virno, 1991).

Un último atisbo de esta metamorfosis de los habitantes del "mundo sin culpa" lo vuelve a tomar el mismo Roberto Schwarz de una de las obras literarias más importantes de la década de 1990, la novela *Ciudad de Dios*, de Paulo Lins, sobre la expansión y mutación histórica del crimen en Río de Janeiro. Ya en las páginas iniciales, el crítico redescubre las pautas clásicas de la vida popular brasileña, donde “en buena paz y sin sobresalto para la conciencia, tener un pie en la irregularidad convive con la disposición servicial”, pero sólo hasta que esta constelación cordial y optimista es desafiada por “la pobreza, el desempleo y, sobre todo, por los primeros cadáveres que flotan en el río que corre junto a la favela. El aspecto de la vida popular que prevalecerá es otro”. En la primera secuencia del robo de un prosaico camión de gas que vende bombonas a los residentes, los bandidos patean en la cara a un “trabajador” que, tendido en el suelo, intentaba esconder el dinero:

“¿La palabra ‘trabajador’ hace más reprobable la violencia de los bandidos? ¿O, por el contrario, se burla del incauto que quiso engañarlos? Es imposible decirlo. La ambivalencia en el vocabulario refleja la inestabilidad de los puntos de vista incrustados en la acción, una cierta negación granuja entre el orden y el desorden – para retomar en momento diferente la terminología de la ‘Dialéctica de la granjería’. Por cierto, los mismos ladrones entregan las bombonas de gas a la gente asustada, que se escabulle, pero en un minuto se lleva toda la mercancía” (Schwarz, 1999b: 163s.).

Así que seguimos en el corazón de la dualidad brasileña, pero ahora entendida como la experiencia formativa de la matriz popular, como vimos en los términos clásicos de Antonio Candido, una especie de “equilibrio entre el bien y el mal, compensados a cada momento el uno por el otro sin aparecer nunca en estado de totalidad”, de modo que los pares antitéticos de las sociedades consolidadas –lícito o ilícito, moral o inmoral, justo o injusto, etc.– son reversibles y no estancos, inmunes a la clásica racionalización ideológica de las antinomias, coexistiendo aquí en una curiosa penumbra (Candido, 1993: 48). Pero espantosamente convertidas en su contrario complacientemente autodestructivo. Nada más flexible que la ocupación precaria de un “animal suelto”⁴⁷ y su respectiva sociedad de riesgo.

⁴⁷ En la tipificación jerárquica de los bandidos en la sociedad “relacional” de *Cidade de Deus*.

Si pasamos a las élites, nos encontraremos con la misma granjería, sólo que ahora al servicio del Orden. En este capítulo, es muy posible que también se nos reconozca como pioneros en el campo de la degradación *avant la lettre*, a saber, las devastadoras consecuencias sociales del “absurdo y antisocial margen de libertad de que goza en el país la clase dominante, fortalecida por su encaje con el ‘progreso’ del mundo moderno” (Candido, 1993: 48). Como nuestra burguesía nunca se ha guiado, ni podría hacerlo, salvo por razones suicidas, por el austero *ethos* weberiano de la acumulación, su dualidad envilecida –un pie en el patrimonialismo local, el otro en los modernos intercambios transatlánticos– anticipó, por así decirlo, la desmoralización contemporánea de las burguesías mundiales tardías. Francisco de Oliveira acuñó recientemente la expresión “síndrome ruso” para caracterizar las privatizaciones brasileñas aún en curso –el vendedor también suele pasar al otro lado del mostrador como el comprador–, pero no sería exagerado reconocer la huella indeleble de la hoy denostada flexibilidad brasileña en el escenario postsoviético en el que gravitan los “capitalistas sin capitalismo”: una buena investigación comparada podría descubrir algunas antiguallas en términos de ambivalencia tramposa en el desorden de Europa del Este. Pero no hay que ir tan lejos.⁴⁸ En general, el brillo tramposo, la alternancia promiscua de lo lícito y lo ilícito, son reconocibles en estado bruto en la delincuencia financiera actual, posiblemente otro síntoma de la brasilización del mundo. Pienso, entre otros detalles edificantes para un brasileño, en una observación de la jueza Eva Joly sobre su dificultad para catalogar como acusado a un delincuente de cuello blanco, o más bien monocromático, personaje que hoy es inviable sin la asociación con el alto precio de las decisiones de los políticos sobre privatizaciones y concesiones de servicios públicos, sobre todo si se tiene en cuenta que, para la tradición jurídica de la Ilustración, el delincuente era ante todo una víctima de sus circunstancias. Sin embargo, el nuevo delincuente económico – nuestro bribón flexible del orden y el desorden mundial– tiene, por el contrario, una notable trayectoria institucional de superadaptación, precisamente de una “naturalidad” incomparable y muy brasileña⁴⁹.

⁴⁸ Un buen ejemplo del *modus operandi* del Estado en Red –tal como lo conceptualizan Manuel Castells y sus asociados– puede encontrarse en el último escándalo de la República, un tenebroso asunto de alto tráfico en la Secretaría General de la Presidencia de la República. Para un comentario sobre las implicaciones sistémicas de los negocios globalizados con fondos públicos, véase Oliveira, 2000: 1-3.

⁴⁹ Me remito a la reseña de *Notre affaire à tous* de Eva Joly (Leite, 2000: 30).

Por último, en esta serie de sucesivas invalidaciones de la lógica nacional de la sua-
vización de los conflictos y la correspondiente relativización de los polos antagó-
nicos, era necesario añadir la advertencia con la que empezamos –que en compara-
ción con sistemas sociales rígidos como el norteamericano, el futuro es más bien
para sociedades relacionales como la nuestra– en particular, las grandes mediacio-
nes evocadas por el antropólogo Roberto Da Matta, al plantear el juicio negativo
sobre la brasilización de las desigualdades americanas, como el carnaval, la música
popular, la familia, etc. Repito que este juicio también acaba de ser formulado, por
así decirlo, en el plano más contundente de las imágenes, por otro implacable co-
mentario actual. Me refiero a la citada película de Sérgio Bianchi, *Cronicamente In-
viável*, que comienza revelando la fabricación de la azucarada “dictadura bahiana de
la felicidad”, pasa por el vaciamiento sociofamiliar de la utopía carioca de la Bossa
Nova y culmina en una grandiosa pelea familiar, repartida a partes iguales entre el
hijo matón y el romance de la criada dispuesta a abrir la tripa de Madame, de
hecho, su compañera de infancia y Casa Grande en Gávea. Por lo demás, la mayor
parte de las secuencias están compuestas por las andanzas de un antropólogo en el
país del exterminio que ahora es Brasil, cuya dudosa clarividencia intelectual casa a
la perfección con el tráfico de órganos, porque nadie es de hierro y siempre se ne-
cesitan unos dólares para llegar a fin de mes. Lo que no deja de ser una vuelta de
tuerca más en la inversión histórica de la picaresca nacional.

Subiendo de nuevo a las altas esferas, la alternancia de orden y desorden se ha
convertido finalmente en *ostentoso resentimiento*, hasta el punto de convertirse en un
rasgo fisonómico de clase, según la buena observación del crítico de cine Ismail Xa-
vier, en una reciente revisión del cine brasileño de los años noventa (2000). De
hecho, tras repasar la importante galería de resentidos en la filmografía de la época,
Ismail Xavier llega a sugerir que la figura del resentimiento se ha convertido tal vez
en una categoría clave para el diagnóstico nacional, como si todo el mundo rumia-
se algún tipo de desgracia histórica, con cuya naturaleza, infelizmente, no es muy
difícil atinar. Hubo una explosión, y en medio de la metralla “lo nacional es una
experiencia en rebeldía (que) sin embargo se impone, a través de la propia estructu-
ra de la película [de Sérgio Bianchi], como un territorio y como un destino, como
la mesa del restaurante”. Volviendo a la desautorización histórica del mito de la
tierra sin mal, debido a la laxa interiorización de la Ley, la película se preocupa de
distinguir el resentimiento de los oprimidos de su versión de clase alta. Estos
últimos, por ejemplo, no pueden asumir la vergüenza permanente del lugar donde

viven y aspiran al menos a la violencia civilizada del Primer Mundo, en contraste con la violencia *sans phrase* de los subdesarrollados, cuyo encantador desorden de antaño se habría convertido en sinónimo de la incivilidad más brutal, una obsesión, esta última, a lo largo de toda la película. Otra observación preciosa de Ismail Xavier revela una cierta “incompetencia” en el origen del resentimiento de los de arriba. En el momento del brindis por Nueva York, al menos una persona humillada por un robo y otra mutilada por un accidente de tráfico poco europeo están reunidas alrededor de la mesa del restaurante políticamente correcto. Resentimiento a medio camino entre la amargura del patrón decepcionado –como caracterizó en su día Antonio Candido la imagen del pueblerino desvitalizado y atrasado creada por Monteiro Lobato– y la ineptitud truculenta de una clase dirigente tan malvada como estúpida, en opinión fuera de toda sospecha de izquierdismo de Celso Furtado poco después de nuestro acuerdo de quiebra con el FMI:

“hay una especie de estrategia con respecto a Brasil, comandada por Estados Unidos y basada en la idea de que Brasil se ha mostrado incapaz de gobernarse a sí mismo. Un país con tantas posibilidades que está cayendo tan bajo tiene una clase dirigente inepta. Para cambiar esto, hay que quitar a la clase dirigente el instrumento de la política monetaria. Con la dolarización, el sistema monetario sería gestionado por la Reserva Federal, que es el Banco Central de Estados Unidos. Esta es la esencia misma de la globalización”⁵⁰.

Volvamos al hemisferio superior del Orden, tomándolo ahora en su sentido más pleno, a la esfera simbólico-normativa de la Ley que nunca fue plenamente in-troyectada en la organización subjetiva de los peces gordos nacionales y su clientela, al menos no con la intensidad y la convicción deseadas por los freudianos –como se recuerda, la norma burguesa de la subjetividad más exigente no dependía realmente de nosotros (cf. Figueira, 1991). Empezando por el psicoanalista granuja que negocia el precio de la sesión con o sin factura. Así, en opinión de un antiguo ministro de los tiempos del Plan Cruzado* –nuestro último espasmo desarrollista– comentando la misma película de Bianchi, que obviamente hablaba a su imaginación en un país de evasores fiscales confesos: “cuando se trata de un peligro, de un accidente, de un robo o de un rescate, se muestran tal como son: roban, salvan a

⁵⁰ Celso Furtado, entrevista à revista *Bundas*, 12-19 de outubro de 1999: 11.

* El Plan Cruzado fue una serie de medidas económicas, puestas en marcha por el gobierno brasileño el 28 de febrero de 1986.

los suyos y huyen”, y lo que es más importante, “lo hacen casi todo legalmente” (Sayad, 2000: D-2). *Lato sensu*, por supuesto: les recuerdo que estamos hablando de Ley y Orden en un mundo sin culpa, cuyo desajuste global está dando un nuevo sentido al desorden de nuestro antiguo progreso.

Volviendo a la película: “dos ricachonas atropellan a mendigos y, en lugar de socorrer a las víctimas, producen discursos bien articulados en los que se exoneran de culpa” (Oricchio, 2000: D-6)⁵¹. Aberraciones aparte, la gran novedad reside precisamente en esa “articulación”, en la ingeniosa capacidad intelectual de “formular”, algo inaudito en vista de la tradicional grosería de nuestro buen pueblo, posiblemente el legado máspreciado de la actual élite gobernante para la historia de la civilización brasileña: ante la serie de horrores del día a día nacional, todos “formulan” muy bien. Continúa: “[una de ellas, la profesora bobalicona] dice que no tiene la culpa de que el hombre atropellado haya violado la ley, que no es posible vivir en un país donde la gente no tiene la menor noción de contrato social” (Oricchio, 2000: D-6). De hecho, al menos en este tema de culpar a los individuos empujados a los márgenes del sistema como inempleables e insolventes, no tenemos la primacía total, así como en lo que respecta a la correspondiente irresponsabilidad de los grupos dirigentes que parecen negociar, en el nombre de la canalla inepta y desdentada, con el vasto mundo de la riqueza cosmopolita. Vale la pena recordar, para volver al punto, más precisamente a otro punto en el que parecen converger el mundo sin culpa de la élite brasileña y el mundo europeo del trabajo culpado de su propia perdición, que si bien es cierto que la creciente irresponsabilidad del mando político-económico en Brasil tiene raíces locales, éstas se refuerzan hoy, como hemos visto, por el libre acceso patrimonialista al dinero mundial, algo que tiene que ver con el nuevo *ethos* de la reestructuración productiva de cuño gerencialista-flexible, cuyo punto de honra consiste precisamente en dominar el arte de ejercer el poder más desenfrenado sin ser considerado responsable de nada que no se deba a la resucitada “fuerza de las cosas”, desde el suelo de la fábrica hasta los despachos ministeriales. De este nuevo *habitus* procede la infame “arrogancia” de la nueva clase dominante, con la que chocaron frontalmente los huelguistas franceses de 1995 (cf. Le Goff, 1996; 1998).⁵² Otra figura de la huida de la responsa-

⁵¹ “De hecho, casi todos los personajes de la película se enfrentan al mismo problema: liberarse de toda responsabilidad por los horrores que están ocurriendo en el país” (Coelho, 2000: E-10).

⁵² Me permito recordar una vez más que la materia prima ideológica a partir de la cual Luc Boltanski y Ève Chiapello trazaron las líneas de fuerza del *Nuevo Espíritu del Capitalismo* procede sobre todo de la jerga de la gestión flexible.

bilidad –sólo el “cambio” es el agente responsable, observa Richard Sennett, a propósito de la demagogia antiautoritaria de que trabajo y capital juegan ahora en el mismo equipo: si todo el mundo es víctima de su época, la autoridad se vuelve invisible– es la ironía blanca de los posmodernos. Así, el hombre irónico, transformado por Richard Rorty en el héroe intelectual de nuestro tiempo, no es más que la transposición *highbrow* del universo de la acumulación flexible, sin normas de autoridad y responsabilidad (Sennett, 1998: cap. 6). En este juego de poder irresponsable, la ironización de los comportamientos se bifurca evidentemente: hacia arriba, la autoridad mal caracterizada por la afirmación de que los procesos destructivos en curso están comandados por la ironía objetiva de las cosas, ciega por definición; hacia abajo, la autodesmoralización de la disidencia. En la periferia, la Dialéctica de la granjería, ahora en el punto de mira mundial, también podría descifrarse en sus inicios cargados de futuro como una especie de ironización permanente de las motivaciones, con la salvedad de que el respiro prometido condujo a lo que estamos viendo.

El crítico de cine Paulo Emílio Salles Gomes solía referirse a las clases fundamentales de una periferia en la que la condición colonial se reconfiguraba con cada variación del centro hegemónico mundial con los términos “ocupante” y “ocupado”. Más que nunca, vale la pena releer este pasaje premonitorio a la luz de la actual regresión colonial, a medida que avanzan las fronteras inmateriales del nuevo imperialismo, las que realmente cuentan, siendo el resto cargas fiscales-represivas de la administración local:

“Nunca fuimos propiamente ocupados. Cuando llegó el ocupante, el ocupado existente no le pareció adecuado y fue necesario crear otro (...) La peculiaridad del proceso, el hecho de que el ocupante creara al ocupado a su imagen y semejanza, convirtió a este último, hasta cierto punto, en su semejante. Psicológicamente, el ocupado y el ocupante no se sienten como tales: de hecho, este último también es nuestro y sería sociológicamente absurdo imaginar su expulsión como se expulsó a los franceses de Argelia (...) El panorama se complica cuando recordamos que la metrópoli de nuestro ocupante nunca se encuentra donde él está, sino en Lisboa, Madrid, Londres o Washington (...) Por ahora, basta constatar que la maraña social brasileña no oculta la presencia del ocupante y del ocupado en sus respectivas posiciones a quien esté dispuesto a ver” (Gomes, 1980: 40).

Esto se dijo en 1973. La actual des-solidarización post-nacional acabó haciendo justicia a la verdad de aquel anacronismo. Veinte años después, Celso Furtado constató que los ricos nacionales, por así decirlo radicados en Brasil, volvían a ser vistos como habitantes de otro planeta (Furtado, 1998: 40).

12 “FUIMOS Y SOMOS ILEGALES” (I)

Podría decirse que los recientes estudios de la urbanista Ermínia Maricato están depurando la matriz brasileña de esta segunda periferización del mundo. Me refiero en particular a un libro *A metrópole na periferia do capitalismo* (1996) –cuyo título (parafraseado anteriormente, como el lector seguramente habrá notado) enuncia precisamente este “cortocircuito entre metrópolis y periferia”⁵³, que en principio no podrían ir juntas. Pero cuando se juntan en las megaciudades del capitalismo periférico –es decir, por un lado, una ciudad global que sirve de cebo para atraer a los inversores internacionales, por otro, la hinchazón entrópica de la pobreza y el desamparo de las periferias– revelan el fondo falso, o más bien verdadero, del “mundo sin culpa” en su reconfiguración más avanzada, otra actualización, esta vez urbana. Ermínia Maricato no ha hecho más que redescubrir el hilo granuja del orden y el desorden en la urbanización brasileña, el mismo hilo que el crítico literario Roberto Schwarz –cuyos esquemas le sirvieron de indicio– redescubrió en el narrador machadiano, mascarón de proa de nuestro antiguo régimen liberal-esclavista, empeñado en demostrar su superioridad, unas veces acatando las normas cultas del mundo europeo, otras desafiando y desacreditando sus efluvios civilizadores. La misma degradación contemporánea de la otrora popular alternancia entre lo lícito y lo ilícito se aplicaría así a la producción capitalista del espacio en la ciudad, ahora bajo la forma de una perversa articulación entre poder público arbitrario y relegación social.

Al reseñar libremente el libro, Otilia Arantes –cuyo comentario seguiré al pie de la letra –sugirió que la siguiente observación bien podría servir de epígrafe del mismo: “fuimos y somos ilegales” (cf. Arantes, 1997). La frase procede de un antiguo habitante de las favelas y expresa el abatimiento de un hombre precario cuya posesión ilegal de una parcela clandestina le deja a merced de todo tipo de arbitrariedades –desde la policía hasta el poder judicial. El caso es que este delincuente nato e indefenso es alentado por el propio Estado y sus ramificaciones en el submundo

⁵³ Como lo caracteriza Otilia Arantes, a cuya reseña me referiré más adelante.

del negocio inmobiliario a seguir ocupando ilegalmente el terreno, con la granuja salvedad propia de una sociedad que combina el sí y el no sin exclusividad y cultiva la flexible ambivalencia de las zonas intermedias entre el bien y el mal: la legislación puede aplicarse o no; a veces se aplica la informalidad clientelar, a veces las leyes del mercado. Continúo citando. Pasando al polo dominante, la misma afirmación puede releerse en clave cínica. Aquí el juego entre la excepción y la regla continúa en la contravención practicada sistemáticamente por las élites. Siempre es bueno recordar que comenzamos nuestra vida soberana como un Estado esclavista, infractor nato de las leyes internacionales contra la piratería. Para completar el razonamiento, la brasilización del mundo llega a su fin: en la última década, las organizaciones multilaterales han empezado a recomendar la regularización a la brasileña de los asentamientos espontáneos (*sic*). En resumen, la dialéctica de la granujería a escala mundial.

13 “ÉRAMOS Y SOMOS ILEGALES” (II)

La consumación de la modernidad flexible, pues, es lo que estamos viendo en el viejo laboratorio brasileño de la globalización: ese ir y venir en la peculiar esfera de los más diversos ilegalismos, tanto en el plano del mero trabajo temporal e informal de los desposeídos, como en la esfera de la alta transgresión que distingue a los pilares de la sociedad nacional. A eso se agrega otra contribución igualmente idiosincrática, la aplicación caprichosa de la ley⁵⁴, arbitrariedad que, en este caso, debe paradójicamente regular la producción del espacio urbano. Como señala Ermínia Maricato, el régimen altamente flexible que impera en esta tierra de nadie de la ciudad ilegal no sólo exige un aparato normativo hinchado hasta el límite de lo surrealista, sino que convive muy bien con su contrapartida alternativa. Esta misma “furia reguladora” se está manifestando también en el desmantelamiento del mundo del trabajo brasileño, que también se rige por la misma lógica dual que estamos redescubriendo en el síndrome de la brasilización del mundo. Por lo que sé, la evolución de esta otra anomalía local ha sido seguida por un grupo de investigadores de la “nueva cuestión social brasileña”, como ellos denominan a la amalgama de la pobreza “atrasada” con los nuevos desheredados de la reestructuración productiva

⁵⁴ Wanderley Guilherme dos Santos habla de “castigos aleatorios y sentencias erráticas”, a propósito del hibridismo institucional brasileño (1993: cap. 3). En su opinión, el Brasil de los recién estrenados años 90 y su cadena de ajustes macroeconómicos habrían reactivado algo así como una versión mercantil del modelo mafioso.

global, dando lugar a un moderno conjunto de “excluidos” reducidos a la condición natural de paisaje.⁵⁵ Es evidente que, ante la asombrosa inestabilidad ocupacional que caracteriza al mercado de trabajo en Brasil, todo está ocurriendo como si también fuéramos flexibles de nacimiento en este dominio avanzado de la sociedad global del riesgo. Pero no se trata sólo del formidable y creciente contingente de trabajadores que hoy van y vienen entre el desempleo y las mil formas de trabajo precario, y que por lo tanto viven en una especie de confinamiento, sin las escasas garantías sociales conquistadas por los asalariados formales. Estos últimos tampoco pueden escapar a la malla desestabilizadora de las ilegalidades permitidas. Es aquí donde la mencionada “furia reguladora” coexiste con la elusión rutinaria de las normas contractuales, de modo que, a través de prácticas de despido recurrentes, el núcleo duro del trabajo organizado acaba encontrándose en el otro extremo de la informalidad.⁵⁶ En el límite de esta red de ilegalización, categorías profesionales enteras acaban simplemente “desapareciendo”, tanto de las estadísticas como de la representación sindical. Gracias a una externalización depredadora y sucia, no están “fuera” del mercado, simplemente se han vuelto socialmente invisibles (da Silva Telles, 1996). Igual que los sin techo, expurgados del censo nacional actual por órdenes “científicas” superiores⁵⁷.

Pensándolo bien, el nuevo mundo feliz del trabajo está aquí mismo. Sólo un ejemplo, tomado de la vanguardia de los *flex timers*. Me refiero a los nuevos campeones de la flexibilidad, situados justo en la cima de la escala de cualificaciones que exige una economía basada en el trabajo con información. En el nuevo régimen de riesgo global, están en el centro de una mano de obra en permanente disponibilidad y, por tanto, en peligro, como se suele decir, si no están conectables en cualquier momento y en cualquier lugar. El ojo del historiador brasileño Luiz Felipe de Alencastro bien entrenado para las anomalías del mercado de trabajo nacional no tuvo dificultad en reconocer en el último producto de la basura cinematográfica estadounidense – “Misión Imposible 2”, o lo que sea – una estilización involuntaria de este trabajo ultraflexible a disposición, en la figura del “buen chico” que puede ser movilizado por la red telemática del Imperio en cualquier lugar para salvar a la

⁵⁵ En lo que sigue me baso principalmente en Vera da Silva Telles (1996 y 1998).

⁵⁶ Del mismo modo, un Estado altamente regulador, según Wanderley Guilherme, se ha convertido en el creador de grupos de interés rentistas (ibid.: 114). Cerrando el argumento, Vera Telles ve el narcotráfico y otras manifestaciones del crimen organizado, a través de las cuales los “excluidos” fuerzan su entrada en el mercado, como una especie de versión popular y más consistente del neoliberalismo –pragmático o no.

⁵⁷ *Folha de São Paulo*, 19.09.2000: 1-4.

humanidad o garantizar los beneficios extraordinarios de su empresa. Y como se trata de un ojo educado en el entrelazamiento secular del trabajo obligatorio y del llamado trabajo libre, ha reconocido, sobre todo bajo el barniz *high-tech* del individuo aislado y listo para ser empleado en cualquier circunstancia, nada menos que una especie de sirviente doméstico a la brasileña, debidamente globalizado. Pues no hay nada más parecido a la servidumbre de esta mano de obra desechable de última generación que el destino emblemático de la pobre criatura colonial, “alojada en la trastienda de la casa o del piso y dispuesta, todos los días, a todas horas, a atender las peticiones y abusos del patrón, de la señora y de los niños de la familia”⁵⁸. Una vez más, todo un laboratorio para el infame desarrollo desigual y combinado de un capitalismo que parece seguir siendo el mismo. ¿O no?

Traducción del portugués de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADDA, Jacques (1996): *La mondialisation de l'économie*, París: La Découverte.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (2000): “A servidão de Tom Cruise”, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 13 de agosto: 7.
- ARANTES, Otília (1997): “Pobre cidade grande”, *Jornal de Resenhas* 10 de mayo.
- ARANTES, Otília (1999): *Urbanismo em fim de linha*, São Paulo: EDUSP.
- ARANTES, Otília, Carlos VAINER y Ermínia MARICATO (2000): *A Cidade do Pensamento Único*, Petrópolis: Vozes.
- ARANTES, Paulo (1992): *Sentimento da Dialética na Experiência Intelectual Brasileira*, São Paulo, Paz y Tierra.
- ARRIGHI, Giovanni (1997): “Século Marxista, Século Americano”, en *A Ilusão do Desenvolvidos*, Petrópolis:
- ASCHER François y Francis GODARD (1999): “Vers une troisième solidarité”, *Esprit*, noviembre.
- BACHMANN, Christian, Nicole LE GUENNEC (1997): *Autopsie d'une émeute*, París: Albin Michel.

⁵⁸ Luiz Felipe de Alencastro (2000: 7). De nuevo, no estoy diciendo nada que un cartógrafo de fracturas francesas, por ejemplo, no pudiera trazar por sí mismo. Sobre todo, si es lector de André Gorz. Teniendo esto en cuenta, me gustaría aprovechar esta oportunidad para recordar un paso “brasileño” en su crítica de la falsa superación de la sociedad salarial, precisamente el que se refiere a la supuesta transición de la sociedad industrial a la economía informacional de servicios. Quiero referirme a otra dimensión de la “dualización” de las sociedades centrales, su aspecto propiamente colonial, la resurrección posmoderna del trabajo servil, el trabajo de la multitud pauperizada, cuyo *métier* es ahora servir, y servir para que quede claro que son inferiores y que las nuevas jerarquías están aquí para quedarse y, por lo tanto, se están monetizando (cf. Gorz, 1963: 48-52).

- BALIBAR, Etienne (1991): *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte.
- BECK, Ulrich (1992): *Risk Society*, Londres: Sage.
- BECK, Ulrich (1999): *O que é globalização?*, São Paulo: Paz e Terra.
- BECK, Ulrich (1999): “Goodbye to all that wage slavery”, *New Statesman*, 5 de marzo.
- BECK, Ulrich (2000): *The brave new world of work*, Londres: Polity.
- BEILHARZ, Peter (1994): *Postmodern socialism—romanticism, city and state*, Melbourne: Melbourne UP.
- BEILHARZ, Peter (1999): “Globalização, Bem Estar e Cidadania”, en M. C. Paoli y F. de Oliveira (eds.) *Los sentidos de la democracia*, Petrópolis: Vozes.
- BENZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo (1994): *Guerra e Paz – Casa Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro: 34 Letras.
- BOLTANSKI, Luc e Ève Chiapello (1999): *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris: Gallimard.
- BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS (1996): “As cidades como atores políticos”, *Novos Estudos*, CEBRAP, n° 45.
- BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS (1997): *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid: Taurus.
- CANDIDO, Antônio (1987): “Literatura e Subdesenvolvimento”, en *A educação pela noite*, São Paulo, Ática, 1987.
- CANDIDO, Antônio (1993): *O Discurso e a Cidade*, São Paulo: Duas Cidades.
- CARDOSO DE MELLO, João Manoel (1992): “Conseqüências do neoliberalismo”, en *Economia e Sociedade, Revista do Instituto de Economia da UNICAMP*, n° 1.
- CARDOSO DE MELLO, João Manoel y Fernando NOVAIS (1998): “Capitalismo tardio e sociabilidade moderna”, en L. Moritz Schwarcz (org.), *História da Vida Privada no Brasil*, vol.4, São Paulo: Cia. das Letras: 644-645.
- CASTEL, Robert (1995a): *Les Métamorphoses de la Question Sociale: une chronique du salariat*, (trad. bras., Vozes: Petrópolis, 1998), Paris: Fayard.
- CASTEL, Robert (1995b): “L’avenement d’un individualisme négatif” – Entrevista de F. Ewald, *Magazine Littéraire*, N° 334. Julio-Agosto.
- CASTELLS, Manuel (1983): *The City and the Grassroots*, Berkeley, University of California Press.
- CASTELLS, Manuel (1986): *The Rise of The Network Society*, Cambridge, MA: Blackwell
- CASTELLS, Manuel (1989): *The Informational City*, Oxford/Cambridge: Blackwell
- CASTELLS, Manuel (1998): *The End of Millenium*, Cambridge, MA: Blackwell.
- COELHO, Marcelo (2000): “‘Cronicamente Inviável’ traz denúncia moral e desconforto”, *Folha de São Paulo*, 10 de mayo: E-10.
- DA SILVA TELLES, Vera: (1996): “Questão social: afinal do que se trata?”, *Revista do SEADE*, São Paulo, octubre-diciembre.
- DA SILVA TELLES, Vera: (1998): “No fio da navalha”, ponencia, Instituto Polis, São Paulo.
- DANTAS, Marcos (1994): *Trabalho com Informação*, São Paulo: Editora Boitempo.

- DANTAS, Vinícius (2020): “De Titanic em Titanic”, *Jornal de Resenhas*, <https://jornalderesenhas.com.br/resenha/de-titanic-em-titanic/>
- DAVIS, Mike (1993): *A Cidade de Quartzzo*, São Paulo: Scritta.
- DIRLIK, Arik (1997): *The Postcolonial Aura*, Boulder: Westview Press.
- DONZELOT, Jacques (1984): *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris: Fayard.
- DONZELOT, Jacques (1999): “La nouvelle question urbaine”, *Esprit*, noviembre.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1995): *Guerra Civil*, São Paulo, Cía. de Letras.
- FASSIN, Didier (1996): “Marginalidad et marginados” in Serge Paugam (org.), *L'exclusion: l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.
- FIGUEIRA, Sérvulo Augusto (1991): “Machado de Assis, Roberto Schwarz: psicanalistas brasileiros?”, en *Nos bastidores da psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- FIORI, José Luís (1999): “Introdução: De volta à questão da riqueza de algumas nações”, en Id. (org.): *Estados e Moedas no Desenvolvimento das Nações*, Petrópolis: Vozes: 11-46.
- FIORI, José Luis (2001): “A propósito de uma ‘construção nacional interrompida’”, en Id., *Brasil no espaço*, Petrópolis: Vozes.
- FIORI, José Luís y Carlos LESSA (2001): *Brasil no espaço*, Petrópolis: Vozes.
- FITOUSSI, Jean-Paul e Pierre ROSANVALLON (1996): *Le Nouvel âge des inégalités*, Paris: Seuil.
- FRIEDMAN, John (1995): “Where we stand: a decade of world city research”, en P. Knox y P. Taylor (eds.), *World Cities in a World-System*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FURTADO, Celso (1977): “Brasil: de la República Oligárquica al Estado Militar”, en Id. (ed.), *Brasil, Tempos Modernos*, São Paulo: Paz e Terra.
- FURTADO, Celso (1989): *A Fantasia Desfeita*, São Paulo: Paz e Terra.
- FURTADO, Celso (1992): *Brasil, construção interrompida*, São Paulo: Paz e Terra.
- FURTADO, Celso (1998): *O capitalismo global*, São Paulo: Paz e Terra.
- GIDDENS, Anthony, Ulrich BECK, Scott LASCH (1995): *Reflexive Modernization*, Londres: Polity.
- GOMES, Paulo Emílio Salles (1980): *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, São Paulo: Paz e Terra.
- GONÇALVES, Reinaldo (2000): “Capital Estrangeiro, Desnacionalização e Política Externa”, *Praga*, nº 9, São Paulo: Hucitec.
- GORZ, André (1963): “Pourquoi la société salariale a besoin des nouveaux valets”, *Manière de Voir*, n. 18: 48-52.
- GORZ, André (1991): *Métamorphoses du Travail*, Paris: Galilée.
- GRAY, John (1998): *False dawn*, Londres: Granta.
- GREIL, Paul y Anne WERY (1993): *Héros Obscurs de la Précarité*, Paris: L'Harmattan.
- GUILHERME DOS SANTOS, Wanderley (1993): *Razões da Desordem*, Rio de Janeiro: Rocco.

- GUILLUY, Christophe (2000): *Atlas des fractures françaises*, Paris: L'Harmattan.
- HALIMI, Serge (1996) "Balkanisation ou «brésilianisation»?", *Le Monde Diplomatique*, marzo: 12.
- HARVEY, David (1989): *The condition of postmodernity*, Oxford: Blackwell.
- HÉRAULT, Bruno (1997): "Fears on the City", en *La Pensée Confisquée*, ed. Merleau-Ponty Club, París: La Découverte.
- HONOLD, Alexander (2000): "País do futuro ou paraíso perdido?", en *Praga* n. 9, São Paulo.
- JAILLET, Marie-Christine (1999): "Can we talk about urban secession in terms of European cities?", *Esprit*, noviembre.
- JULIEN, Claude (1993): "Ces élites qui régnet sur des masses de chômeurs", *Le Monde Diplomatique*, abril: 9.
- JULIEN, Claude (1995): "Briève radiographie d'une fracture sociale", *Le Monde Diplomatique*, junio.
- KNOX, Paul y Peter TAYLOR (eds.) (1995): *World Cities in a WorldSystem*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KURZ, Robert (1997): *Os últimos combates*, Petrópolis: Vozes.
- LASCH, Christopher (1995): *A revolta das elites*, Rio de Janeiro: Ed. Ouro.
- LE GOFF, Jean-Pierre (1996): "Le grand malentendu", en Jean-Pierre Le Goff/Alain Caillé: *Le tournant de décembre*, París: La Découverte
- LE GOFF, Jean-Pierre (1998): *L'illusion du management*, París: La Découvert.
- LECHNER, Norbert (1990): "A modernidade e a modernização são compatíveis?", *Lua Nova*, São Paulo, n° 21.
- LEITE, Alcino (2000): "Resenha de Eva Joly, *Notre affaire à tous*, París: Les Arènes, 2000", *Folha de São Paulo*, 30 de julio: 30.
- LESSA, Carlos (1999): "O desenvolvimento brasileiro depois do neoliberalismo", ponencia presentada en el Seminario *O desenvolvimento: o fato e o mito*, UFRJ (septiembre).
- LIND, Michael (1995): *The next american nation*, New York: The Free Press
- LUTTWAK, Edward (1995): *Le rêve américain en danger*, (ed. estadounidense, 1993), París: Odile Jacob.
- MARICATO, Ermínia (1996): *A metrópole na periferia do capitalismo*, São Paulo: Hucitec.
- MOLLENKOPF, John y Manuel CASTELLS (orgs.) (1991): *Dual City restructuring New York*, New York: Russell Sage Foundation.
- OLIVEIRA, Francisco de (1998): "A vanguarda do atraso e o atraso da vanguarda", en *Os direitos do antivalor*, Petrópolis: Vozes.
- OLIVEIRA, Francisco de (2000): "As Caldas de Pereira: o escândalo globalitário", *Folha de São Paulo*, 17 de agosto: 1-3.
- ORICCHIO, Luis Zanin (2000): "A crônica de um impasse social", *O Estado de São Paulo*, 14 de mayo: D-6.
- PAUGAM, Serge (org.) (1996), *L'exclusion: l'état des savoirs*, Paris: La Découverte.

- PINÇON, Michel y e Monique Pinçon-Charlot, *Sociologie de la Bourgeoisie*, Paris, La Découverte, 2000.
- PRADO JUNIOR, Caio (1977): *Formação do Brasil Contemporâneo*, 15ª ed., São Paulo: Brasiliense.
- PRÉTECEILLE, Edmond (1994): “Global Cities and Social Segmentation”, en L. C. de Queiróz Ribeiro y O. Alves dos Santos Junior (eds.): *Globalisation, Fragmentation and Urban Reform*, Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PRÉTECEILLE, Edmond (2000a): “Divisão Social e Desigualdade: Transformações Recentes na Metrópole Parisiense”, en L. C. de Queiróz Ribeiro (org.), *O Futuro das Metrôpoles*, Río de Janeiro: Revan.
- PRÉTECEILLE, Edmond (2000b): “Inégalités, division sociale e ségrégations: les transformations récentes de la métropole parisienne”, en G. Duhem, B. Gré-sillon, D. Kohler (orgs.), *Paris-Berlin*, Paris: Anthropos.
- PRÉVÔT SCHAPIRA, Marie-France (1999): “*Amérique Latine: la ville fragmentée*”, *Esprit*, noviembre: 128-144.
- QUEIRÓZ RIBEIRO, Luiz César de (2000): “Cidade Desigual ou Cidade Partida?”, en L. C. de Queiróz Ribeiro (org.): *O Futuro das Metrôpoles*, Río de Janeiro: Revan.
- REICH, Robert (1993): *L'Économie Mondialisée*, (ed. Americana de 1991), Paris: Dunod.
- ROMAN, Joël (1988): *La Démocratie des Individus*, Paris: Calmann-Lévy.
- RORTY, Richard (1998): *Achieving our country*, Cambridge: Harvard U.P.
- ROSENFELD, Anatol (1969): *Texto/Contexto*, São Paulo: Perspectiva.
- SAÏD, Edward (1995): *Cultura e Imperialismo*, São Paulo: Cia. das Letras.
- SASSEN, Saskia (1991): *The Global City*, Princeton: Princeton UP
- SASSEN, Saskia (1998): *As Cidades na Economia Mundial*, São Paulo: Studio Nobel.
- SASSEN, Saskia (1998): *Globalisation and its Discontents*, Nueva York: New Press.
- SAYAD, João (2000): “Cronicamente inviável”, *Folha de São Paulo*, 10 de julio: D-2.
- SCHWARZ, Roberto (1987): “Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da Malandragem’”, en *Que Horas São?*, São Paulo: Cia. das Letras
- SCHWARZ, Roberto (1993): “Ainda sobre o livro de Kurz”, *Novos Estudos*, CEBRAP, nº 37.
- SCHWARZ, Roberto (1999): “Discutindo com Alfredo Bosi”, en *Seqüências brasileiras*, São Paulo: Cia. das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999): “Cidade de Deus”, en São Paulo: Cia. das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999): “Um seminário de Marx”, en *Seqüências brasileiras*, São Paulo: Cia. das Letras.
- SCHWARZ, Roberto (1999 [1994]): “Fin de siglo”, en *Seqüências brasileiras*, São Paulo: Cia. das Letras.
- SENNETT, Richard (1998): *The corrosion of character – the personal consequences of work in the new capitalism*, New York: Norton.

- SOJA, Edward (1991): "Poles apart: urban restructuring in New York and Los Angeles", en John Mollenkopf y Manuel Castells (orgs.) *Dual City restructuring New York*, New York: Russell Sage Foundation.
- SOJA, Edward (1993): "Tudo se junta em Los Angeles", en *Geografias pósmodernas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- TAVARES, Maria da Conceição (1999): "Império, Território e Dinheiro", en J. L. Fiori (ed.), *Estados e Moedas no desenvolvimento das nações*, Petrópolis: Voces.
- TODD, Emmanuel (1998): *L' Illusion Économique*, Paris: Gallimard.
- TOURAINÉ, Alain (1988): *La Parole et le Sang*, Paris: Odille Jacob.
- TOURAINÉ, Alain (1991): "Face à l'exclusion", en Joël Roman (éd.): *Citoyenneté et urbanité*, Paris: Esprit: 165-173.
- TOURAINÉ, Alain (1997): *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Paris: Fayard.
- VIRNO, Paolo (1991): *Opportunisme, cynisme et peur*, Paris: L'Éclat.
- WACQUANT, Loïc (1993): "De l'Amérique comme utopie à l'envers", en Pierre Bourdieu (org.), *La Misère du Monde*, Paris: Seuil: 175-176.
- WACQUANT, Loïc (1998): "Un laboratoire de la polarisation", *Le Monde Diplomatique*, abril: 28.
- WACQUANT, Loïc (1999): *Les Prisons de la Misère*, Paris: Raisons d'agir.
- WIEVIORKA, Michel (1999): *Violence en France*, Paris, Seuil, 1999.
- XAVIER, Ismail (2000): "O cinema brasileiro dos anos 90", *Praga* n. 9, São Paulo: Hucitec.

EL OTRO SENTIDO. UNA TEORÍA CRÍTICA EN LA PERIFERIA DEL CAPITALISMO. ENTREVISTA CON PAULO ARANTES

The Other Sense. A Critical Theory on the Periphery of Capitalism.

Interview with Paulo Arantes

FREDERICO LYRA DE CARVALHO*

lyrafred@gmail.com

En el prefacio que escribió para el libro *O Novo Tempo do Mundo*, Marildo Menegat observa que en muchas ocasiones los entrevistadores se quedan atónitos ante las respuestas y giros de Paulo Arantes, en un verdadero “*décalage* al que el entrevistado somete al entrevistador” (Menegat, 2014: 22). Esta entrevista se redujo a dos únicas preguntas. En la respuesta a la primera pregunta, más allá de volver sobre sus experiencias en Francia durante la realización de su tesis doctoral, que dio origen a su clásico libro *Hegel: A Ordem do Tempo* (Arantes, 1981) –en el que elabora una interpretación innovadora del sistema hegeliano partiendo de la idea del joven Marx de que el trabajo es el motor secreto de la negatividad de la dialéctica–, Arantes expone aquello que en la década de 1990 denominara *la ideología francesa*. Ese análisis ha constituido un elemento fundamental en el desarrollo de su producción teórica, cuyas contribuciones solo se reunirían en un libro después de la realización de esta entrevista. En otras palabras, aunque esta entrevista se realizó antes de la publicación de *Formação e Desconstrução* (Arantes, 2021), la exposición de la ideología francesa recogida aquí es posterior a la del mencionado volumen. Se encuentra a medio camino entre los ensayos reunidos en ese libro y las diversas intervenciones que tuvieron lugar con motivo de su lanzamiento. Muchos consideran que la interpretación que Arantes ofrece sobre la ideología francesa sería la mejor

* Université de Picardie Jules Verne – Amiens (Francia).

La entrevista que sigue a continuación con Paulo Arantes, profesor emérito de la Facultad de Filosofía de la Universidad de São Paulo, fue realizada en enero de 2018 a petición de la revista francesa *Variations*, donde fue publicada en 2019. El propósito original de la entrevista era presentar algunos aspectos centrales de la teoría crítica elaborada por Paulo Arantes para acercársela a lectores que no estén familiarizados con el corpus teórico del autor, publicado en gran medida en portugués. Se trataba de ofrecer un material introductorio que cuyo resultado, al contener varias capas de experiencia sedimentada y –como sucede con todos los escritos y discusiones de Paulo Arantes–, merece ser leído con detenimiento.

clave para entender la transformación que una parte considerable de la izquierda global ha sufrido a causa de la contaminación del postestructuralismo de origen francés, reciclado luego en Estados Unidos, que se ha convertido en uno de los últimos pilares -aunque sea con una apología indirecta- de un capitalismo que ha llegado al fin de su recorrido y de su modelo de democracia liberal.

La segunda pregunta abordó el modo en que Paulo Arantes y Roberto Schwarz interpretaron la Teoría Crítica francfortiana, y especialmente las disonancias entre el tiempo del mundo identificado por Adorno, Horkheimer y Marcuse y el tiempo brasileño de la posguerra. Cabe destacar que, frente a las investigaciones filológicas y archivísticas que predominan en nuestros días, es el *espíritu* -mucho más que la letra- lo que resulta decisivo para la elaboración teórica de estos dos pensadores brasileños. En un momento de aceleración del colapso de la modernización, lo que parece fundamental en el gesto francfortiano es la tentativa de organizar una nueva cultura de oposición en una época en la que todo el resto de la sociedad estaba volcada en la reconstrucción del mundo. Esa actitud negativa es la que encarna Paulo Arantes, que toma al pie de la letra el curso objetivo del mundo. La experiencia cotidiana de Brasil, que un día fuera denominado “el país del futuro” (Zweig, 1941), bendecido por dios, semiperiferia del sistema-mundo capitalista, en el que el *nuevo tiempo* de desintegración social pudo experimentarse antes de que se confirmara como fenómeno planetario, no debería dejar lugar a dudas. El fin de recorrido es de hecho un final y no hay posibilidad de vuelta atrás a ninguna configuración social anterior. El hecho de que Arantes haya sido determinante para una nueva generación de intelectuales radicales brasileños se debe a su propia postura como intelectual radical, que se coloca *contra* el curso del mundo sin abdicar de su transformación efectiva. La entrevista se cierra con una reflexión sobre la amenaza real de la bomba atómica. Si bien una de las figuras más destacadas cuando fue realizada la entrevista, Trump, está hoy menos presente, la bomba ha cobrado nueva actualidad con la escalada de la guerra en Ucrania, el recrudecimiento del conflicto entre Israel y Palestina y el nuevo horizonte de guerras que se avecina. El reloj del tiempo mundial corre a toda velocidad y cualquier demanda teórica o política se encuentra subsumida en la urgencia de la época. Por desgracia, el desarrollo de los acontecimientos ha confirmado el diagnóstico de Paulo Arantes. La realidad se encuentra cada día más próxima a sus reflexiones teóricas más radicales, como el caso del peligro inminente y aniquilador de una guerra nuclear total que extinguiría la vida sobre el planeta. Aquí es donde entramos nosotros, dice Arantes.

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^{*}. 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 movilizado 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 intérprete¹. 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-

¹ 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-catástrofe².

² 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.

LA TEORÍA CRÍTICA DUELE CUANDO TOCA EL NERVIO. ENTREVISTA A CHRISTOPH TÜRCKE

*Critical Theory Hurts When It Hits the Nerve.
Interview With Christoph Türcke*

SVEN KRAMER^{*}

sven.kramer@leuphana.de

GERHARD SCHWEPPEHÄUSER^{**}

gerhard.schweppenhaeuser@thws.de

DIRK STEDEROTH^{***}

d.stederoth@uni-kassel.de

Christoph Türcke estudió teología protestante y filosofía, entre otros lugares, en Fráncfort del Meno, donde se doctoró con Hermann Schweppenhäuser. Hasta mediados de los ochenta, Türcke enseñó en la Universidad de Luneburgo; en 1985, se habilitó en la Gesamthochschule Kassel. Entre 1991 y 1993, fue profesor de filosofía en Porto Alegre (Brasil). De 1993 a 2014, fue catedrático de Filosofía en la Escuela Superior de Artes Visuales de Leipzig, con licencia de docencia en la Universidad de la misma ciudad. Además de 25 libros, su obra incluye numerosos artículos y trabajos para la radio y la prensa diaria y semanal. La *Zeitschrift für kritische Theorie* [Revista de Teoría Crítica] le es especialmente cercana, ya que desempeñó un papel clave en la configuración de su fase fundacional en la década de 1990 como editor y *spiritus rector*. Con motivo de su 75 cumpleaños, Sven Kramer, Gerhard Schweppenhäuser y Dirk Stederoth conversaron con él.^{****}

Zeitschrift für kritische Theorie [ZkT]: En su extensa obra destacan varios campos de trabajo. En primer lugar, está el tema de la religión y su crítica. A con-

^{*} Leuphana University Lüneburg / ZkT

^{**} Technische Hochschule Würzburg-Schweinfurt / ZkT

^{***} Universität Kassel / ZkT

^{****} Agradecemos a la *Zeitschrift für kritische Theorie* y a Christoph Türcke la posibilidad de publicar la versión española de la entrevista de manera simultánea.

tinuación, un campo de trabajo central es la teoría crítica de la sociedad y sus aspectos filosóficos y, por último, pero no por ello menos importante, el psicoanálisis. ¿Son estos sus tres campos de trabajo más importantes o hemos olvidado algo más? ¿Quizás también ha influido en su trabajo su formación musical y, en caso afirmativo, en qué?

Christoph Türke [CT]: En mis últimos años de instituto, pensaba hacer una doble carrera: teología y violín. Pero me lesioné la mano izquierda mientras practicaba. De modo que solo me quedó la teología, y un sensible vacío en mi formación musical, que no empecé a llenar hasta muy tarde. Entretanto, me tomé la investigación bíblica histórico-crítica más en serio de lo que pretendían las facultades de teología. Lo que me alejó de la predicación cristiana en lugar de acercarme a ella.

No obstante, no quería rehuir la experiencia del ministerio eclesiástico. Así que después de mis estudios, hice mi vicariato, con todas las responsabilidades de un pastor: Predicación, bautizos, bodas, funerales, enseñanza religiosa, atención pastoral, etc. No me arrepentí. Después de eso me resultó más fácil decir: los rituales cristianos no son para mí. Afortunadamente, justo después de mi vicariato me concedieron una beca de doctorado, lo cual me proporcionó un período de autoexamen. Me ocupé del apóstol Pablo guiado por la pregunta: ¿Qué queda de su teología a la luz de la crítica de Feuerbach, Marx y Freud a la religión? Muy poco, era de temer. Tuve que agradecer a *El ateísmo en el cristianismo* de Ernst Bloch el hecho de que la disertación no resultara ser, después de todo, un absoluto canto del cisne. Más tarde, añadí *Anhelo de lo completamente otro* de Horkheimer y luego algo de la obra de Adorno, y resultó que estos tres me abrieron de una manera nueva la teología de la que me estaba distanciando. Yo había concebido el texto como una crítica ideológica radical de la teología, pero al final se tituló *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie* [Sobre el potencial de la teología para la crítica de las ideologías], fue rechazado por la facultad de Teología de Zúrich y sólo fue aceptado en el segundo intento por Hermann Schweppenhäuser en el departamento de Filosofía de Fráncfort (Türcke 1990). Por cierto, Schweppenhäuser me reforzó mucho más allá del doctorado en el tenor básico de la disertación: aunque los dogmas y los convencimientos teológicos sean insostenibles, las preguntas que subyacen a ellos conservan su apremio. ¿De dónde venimos, adónde vamos? ¿Qué sentido tienen el principio y el fin, el sufrimiento y la muerte, el bien y el mal? ¿Tenemos que eliminar nuestros deseos de salvación y seguridad última o son precisamente

los impulsos más humanos? Quien se enfrenta a estas preguntas sin reservas pronto se da cuenta de que, aunque Dios no exista, la necesidad humana de Dios no cesa. De poco sirve reprimirla. Lo que se ha reprimido vuelve, a menudo bajo formas distorsionadas, violentas y siempre de un modo que no quiere reconocerse. De ahí mi interés por el psicoanálisis. Aprendí sus fundamentos a través de la crítica de Freud a la religión, haciéndome inicialmente plausible la represión a través de la represión de la religión, y la dinámica de la pulsión y el deseo humanos a través del concepto teológico de utopía. Comprender cómo la necesidad de Dios impregna todo el fondo de nuestra vida cotidiana: en eso consiste la teología negativa. Cuando empecé a darme cuenta de que es algo así como un bajo continuo en la teoría crítica, que resuena en todas sus afirmaciones de crítica social, a menudo sin ninguna terminología teológica, poco a poco me fui valiendo por mí mismo y empecé, incluso sin la bendición de los ascendientes, a enfrentarme a los problemas que más me acuciaban.

En el Escuela Superior de Pedagogía de Luneburgo, donde había ido a parar con la ayuda de Günther Mensching, esto se concretó en la didáctica. Me contrariaba su terminología pomposa y poco fundada. Al fin y al cabo, es obvio que sólo se pueden encontrar formas de transmitir algo a otros partiendo del tema en cuestión. La transmisión en sí misma es algo vacío. Sin embargo, esto no sólo lo hace la didáctica general, que se encumbra a sí misma a ciencia de la mediación. Toda la sociedad capitalista está diseñada para absolutizar la mediación. El capital como relación de producción no es más que una relación absoluta que conecta todo con todo y se expande compulsivamente en el proceso. De ahí la constante exaltación de la teoría de la comunicación, la intersubjetividad y, más recientemente, la diversidad, como si la diversidad fuera algo bueno en sí mismo. La fuerza motriz es la absolutización de lo relacional. En resumen, así surgió *Vermittlung als Gott. Kritik des Didaktik-Kults* [La mediación como dios. Crítica del culto de la didáctica]. Fue tan difícil habilitarme con esto como doctorarme con la tesis Paulus. Sólo lo conseguí en el segundo intento; en Kassel en lugar de Hannover. – Al menos mi paso por la Escuela Superior de Pedagogía me ayudó a no avergonzarme de una cosa: el deseo de expresar las cosas de la forma más sencilla posible, sin simplificarlas en exceso. Bajar en la medida de lo posible el tono a veces altisonante de la teoría crítica se ha convertido desde entonces en una necesidad constante para mí. Sólo más tarde aprendí que la máxima simplicidad no es bienvenida en todas partes. En el discurso público, a menudo cuenta mucho más el tono en cada caso apropiado

que el grado de comprensibilidad. Y desde que la forma de hablar del blog ha impregnado todos los suplementos de cultura y el mercado del libro, mi idea de la comprensibilidad y la transparencia se ha vuelto de todas maneras cada vez menos acorde con el tono apropiado. Pero hace tiempo que se ha convertido en algo natural para mí. Ya no puedo deshacerme de ella. Y cuando estuve sin plaza durante años tras la etapa en la Escuela Superior de Pedagogía y vivía de una mezcla de subsidio de desempleo, honorarios de autor y clases de violín, hubo al menos unos cuantos redactores de radio y prensa que se mostraron receptivos.

ZkT: Desde principios de la década de 1980, además de sus actividades académicas como profesor, se ha convertido en un intelectual público de gran alcance. Su trabajo para diarios y semanales y para la radio ha tenido una amplia repercusión gracias a su lenguaje claro y comprensible, a diferencia de otros exponentes del pensamiento “frankfurtiano” que no siguieron el giro hacia la teoría de la comunicación. Recientemente, usted se ha ocupado de la educación, la digitalización, el género y las políticas de identidad. ¿Son estos los temas que más le preocupan en la actualidad?

CT: Básicamente, es lo mismo que entonces. Busco las palabras más sencillas posibles para las cosas que más me afectan. Durante mi etapa de los suplementos culturales (años ochenta y noventa), intenté sobre todo mostrar en artículos breves sobre debates actuales que la teoría crítica puede continuar de una manera distinta a la habermasiana, en el espíritu de sus pioneros y sin embargo sin un tono adornita. Cuando me dieron un puesto permanente en la Escuela Superior de Arte de Leipzig en 1993, también me dieron espacio para algo de más envergadura: una reevaluación de la teoría crítica tras el inicio del neoliberalismo y el colapso del Bloque del Este. Ambas cosas están relacionadas y no formaban parte del panorama histórico de la teoría crítica. Ella consideraba el liberalismo esencialmente algo del pasado, a saber, una fase temprana comparativamente suave de la socialización capitalista, asociada con la revolución burguesa, la libertad de pensamiento y un alto nivel educativo, antes de que el capitalismo se convirtiera en monopolista en el cambio de siglo, socavando la libertad de mercado y combinándose con un nuevo tipo de régimen autoritario. Y precisamente ahora, el regreso del liberalismo impulsado por la microelectrónica y la desregulación capitalista de todos los ámbitos de la vida eran a lo que el Bloque del Este ya no pudo enfrentarse. Tras su colapso,

el capitalismo se quedó sin alternativa; en este sentido, más unidimensional de lo que incluso Marcuse pensaba y, por otro lado, más multicolor que nunca; como un campo de juego en el que muchas cosas que se creían muertas retornaba de forma distorsionada. La separación moderna entre trabajo y hogar, entre esfera pública y privada, se difuminó, y reaparecieron formas premodernas de trabajo a domicilio. La microelectrónica permitió la proeza de un crecimiento económico al mismo tiempo que se producían despidos masivos, mientras que las primitivas visiones fundamentalistas del mundo se actualizaron gracias a la microelectrónica. Desde entonces, progresistas y retrógrados son más difíciles de distinguir que nunca.

¿Existía un denominador común adecuado para esta compleja mezcla? En el ambiente de la Escuela Superior de Arte, se me ocurrió uno estético, en el sentido original de la palabra. Al principio de la era moderna, “sensación” significaba simplemente percepción (*aisthesis*). Después, el significado de la palabra se desplazó a la percepción de lo extraordinario y, finalmente, a lo extraordinario en sí mismo. En las condiciones generales que marcan las pantallas, las únicas cosas que se perciben son las que llegan al ojo y al oído como extraordinarias: escandalosas, chillonas, chocantes. Y viceversa: lo que no se reconoce electrónicamente no existe. La competición social se convierte en una batalla por percibir y ser percibido. Es la compulsión electrónica a emitir lo que mantiene unido al mundo en su núcleo más íntimo y tiende a convertirse en la expresión de la compulsión capitalista a expandirse. Las crisis de sobreproducción económica reciben una superestructura estética en la sobreestimulación en permanente aumento a través de los estímulos audiovisuales. El bombardeo de sensaciones audiovisuales y su descomposición de la capacidad de atención son un fenómeno de desregulación. Desde sus inicios económicos, la desregulación es una dinámica que penetra por todos los poros del proceso social. - Estas son las ideas principales en torno a las cuales gira mi *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation* [Sociedad excitada. Filosofía de la Sensación] (Türcke, 2012).

Tampoco falta el aspecto teológico. Originalmente, lo verdaderamente sensacional consistía en los sobresaltos de fuerzas naturales prepotentes, en cuya elaboración a través de la repetición compulsiva y ritualizadora –rituales sacrificiales– las hordas homínidas se convirtieron en comunidades humanas. Lo sagrado es el horror convertido en poder protector imaginario, su conjura mediante la ofrenda sacrificial –originalmente la matanza de miembros de la tribu– es la sensación cultural primigenia. Lo que en teología se denomina epifanía. En los incesantes shocks

audiovisuales del escenario mediático se celebra su retorno sobredimensionado hasta volverse irreconocible. – Por primera vez, *Erregte Gesellschaft* contiene un entramado coherente de los motivos básicos que he perseguido desde entonces. El libro pretendía ser un sumario de cara al cambio de milenio, pero resultó ser una presentación sobredimensionada de posteriores trabajos. En ellos sólo me abrí a lo que me parecía más urgente en ese momento. Me llamó la atención, por ejemplo, la “nueva cultura del aprendizaje”, malinterpretada como un proyecto “de izquierdas”, que sobre todo es un programa de recortes salariales, degrada a los profesores a facilitadores del aprendizaje, desregula el proceso educativo hasta el punto del abandono, combina la libre navegación por la red con el embrutecedor trabajo con hojas de ejercicios y celebra la inclusión como un derecho humano, mientras que su significado básico en latín es “encierro”, en el sentido de confinamiento. Y en efecto: no hay escapatoria a una comunidad escolar en la que todos son bienvenidos por decreto, todos reciben apoyo individual, todos aprenden juntos y, sin embargo, todos son abandonados a su suerte.

También me impresionó el magnetismo de las grandes plataformas de Internet, que absorben gigantescos enjambres difusos de personas y trabajan en condiciones extremadamente competitivas para ofrecerles completos entornos vitales con su propia educación, sanidad, logística de transportes y su propia moneda, en los que, a un nivel de alta tecnología, retornan estructuras tribales infracomplejas y desestabilizadas. Sin tener en cuenta este magnetismo, es difícil comprender el alcance de la nueva forma de desencanto con el Estado y la política, incluidos los estallidos de odio hacia las fuerzas del orden estatales. El nuevo auge de la cuestión de género era ciertamente imposible de ignorar. El aumento explosivo de la sensación de estar en el cuerpo equivocado entre los jóvenes anuncia la llegada de la desregulación en la esfera íntima psicofísica y no puede separarse de las redes sociales, pero sobre todo de la tendencia del smartphone a convertirse en una especie de órgano corporal. Todos mis comentarios sobre estos fenómenos son elaboraciones de la mencionada presentación. Sólo en una consideración superficial puede parecer su estrecha conexión interna un conglomerado en gran medida arbitrario. Pero hacen difícil clasificarme. No encajo como experto en teoría crítica (no he hecho suficiente exégesis de los fundadores), ni como experto en psicoanálisis, educación o medios de comunicación, y yo mismo me he despedido de la comunidad de estudios teológicos o de ciencias de las religiones, aunque de vez en cuando entre en ella. Soy un hombre de ninguna parte, un “no-idéntico”, podría decirse con Ador-

no. Eso no ayuda a mi recepción. Resulta interesante, por cierto, que incluso en vuestra muy favorable lista de mis áreas de trabajo, no se mencione mi libro más grueso (casi 500 páginas): *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero] (Türcke, 2015). Sí, fue “olvidado”. ¿Por casualidad?

ZkT: No habíamos olvidado su libro sobre el dinero; en nuestra opinión, pertenece al ámbito de la teoría social crítica. De hecho, queríamos volver sobre este libro más adelante, pero no tenemos por qué aplazarlo. Nos interesaría saber si se ha producido un cambio en su relación intelectual con Marx, por ejemplo, en el tiempo transcurrido entre *Einführung in die kritische Theorie* [Introducción a la teoría crítica] que publicó junto con Gerhard Bolte en 1994 y su libro de 2015 sobre la *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero]. ¿Hasta qué punto sigue basándose en el análisis del capitalismo de Marx, especialmente en la teoría del valor? ¿A qué otras teorías críticas de la economía se remite?

CT: Marx es en realidad el gigante intelectual con el que más ha fluctuado mi relación. Al principio, la crítica a la religión en sus primeros escritos me entusiasmó: La religión como “opio del pueblo”, como “expresión de la miseria” y al mismo tiempo como “protesta” contra ella. Estaba claro que no se trataba simplemente de ateísmo abstracto. Salvo que, según Marx, la protesta religiosa contra el valle de lágrimas terrenal adopta la forma equivocada de consuelo. Lo que la religión sólo espera del más allá, él quiere verlo realizado en este mundo. Las fuerzas de producción parecen estar maduras para ello. “La industria es el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas” (Marx, 2012 [1844]: 542). En su opinión, sólo las condiciones de producción contradictorias impiden la restauración totalmente posible de la “unidad esencial del hombre con la naturaleza” (ibíd.: 538). Incluso habla de la “resurrección de la naturaleza” (ibíd.), en clara referencia a dos conceptos centrales de la apocalíptica judeo-cristiana, que le eran muy familiares como judío: Resurrección de los muertos y nueva creación. Nunca vi en esto meramente una moda juvenil y romántica, que Marx luego apartó de su mente con la transición de la crítica de la religión a la crítica de la economía política, sino más bien el impulso teológico que le llevó a esta transición y que no cesó después. Más bien, se transformó en el motor anónimo permanente del empeño por desentrañar la sociedad capitalista de manera estrictamente científica. Sólo resultaba molesta la terminología explícitamente teológica. Sobre todo, cuando Marx se fue dando cuenta de

que “el verdadero reino de la libertad” sólo puede florecer teniendo al “reino de la necesidad como su base” (Marx 1964: 828), lo que, por supuesto, significa implícitamente que nosotros, como seres mortales y falibles, no podemos alcanzar la resurrección perfecta, una unidad con la naturaleza libre de contradicciones. – Marx no reflexionó sobre el hecho de que, sin embargo, siga siendo necesaria para el pensamiento, que sólo a su luz se hace transparente toda la magnitud de la contradicción social, aunque su plena realización exceda lo humanamente posible. Me sentí tanto más desafiado a revelar *Die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik* [Las raíces teológicas de la crítica de Marx] y a subrayar la crítica de Marx al capital como crítica a la religión, con el acento de que el capitalismo opera un culto a la mercancía al que se hace un sacrificio permanente mediante el desgaste masivo de fuerza de trabajo (Türcke, 1983). El hecho de que en esto se haya anonimizado y, al mismo tiempo, profundizado la religión, que, por así decirlo, se haya deslizado en el propio proceso económico básico y ya no esté sólo en la cabeza de la gente – eso tenía poco interés en ese momento.

Dos años más tarde, en 1985, cuando se publicó póstumamente el fragmento de Benjamin *El capitalismo como religión*, las cosas eran diferentes (Benjamin, 1985). Para explicar su críptica tesis de que el capitalismo es una “pura religión de culto”, que no conoce “ninguna dogmática especial”, “ninguna teología” (como si no hubiera doctrina economía en absoluto), y que era el único “culto endeudador/culpabilizador” (como si un culto pudiera ser otra cosa que un intento de librarse de la culpa), pronto se desarrolló un reverente discurso exegético en torno a su críptica tesis. Como es sabido, la teoría crítica se distanció desde el principio de dos de los *essentials* de Marx: que la revolución llegaría y que el proletariado la llevaría a cabo. Tanto más elevado fue el lugar que ocupó la crítica de la economía política. La equiparación del valor de las mercancías con la cantidad de trabajo que contienen; la explicación del intercambio a partir de la comparación de cantidades de trabajo (1 falda = 20 codos de lienzo); la derivación de la plusvalía, el capital comercial, el capital de producción y, finalmente, el movimiento capitalista global impulsado por la competencia a partir de esta lógica elemental del intercambio: a pesar del problema del valor-precio declaradamente sin resolver, todo esto fue respetuosamente aceptado como una presentación global coherente. También yo lo acepté cuando Bolte y yo escribimos *Einführung in die kritische Theorie* [Introducción a la teoría crítica] (1994). – Sin embargo, nunca me sentí del todo cómodo con la idea de que el intercambio surgiera de un excedente. El colectivo X tiene demasiados

bienes de consumo de los que el colectivo Y tiene necesidad, y viceversa. Así que intercambian sus respectivos excedentes y se compensan mutuamente las cantidades de trabajo implicadas. Esto no encaja en absoluto con todos los demás logros de la humanidad primitiva. Las primeras herramientas, armas, viviendas, medios de transporte: Todos eran medidas de autodefensa, no productos de lujo. Las antiguas palabras para medios de pago indican que en el trueque se trataba de algo similar. El dinero [Geld] no procede del oro [Gold], sino de *gilt* (= deuda), *moneta* (*money*) es admonición (= débito), *pay* viene de *pax*. Pago es pacificación, la agrupación no era originariamente el gremio artesanal, sino la comunidad sacrificial. Básicamente, la *Dialéctica de la Ilustración* ya captó el sacrificio arcaico como la escena primigenia del intercambio; sólo que no ha explicado lo que esto significa en términos económicos. Hubo que recuperar algunas cosas en mi libro sobre el dinero, en el que me beneficié de la gran intuición del Freud maduro de que los retornados de la guerra de 1918/19, que repetían sus terribles experiencias en las trincheras noche tras noche en sus sueños, se vieron empujados a desarrollar posteriormente una protección frente a los estímulos, una coraza mental contra ellos. El impulso desesperado de anestesiarse, de tranquilizarse, de librarse del horror que habían sufrido mediante el terror autoinducido: Esta es la forma arquetípica de la equivalencia. Es la autodefensa psíquica y el sacrificio ya su racionalización ritual. La repetición maquinal ya se interpreta como una ofrenda, su compulsión interior proyectada hacia el exterior: hacia un poder superior que exige la ofrenda como algo debido (*gilt*) y ofrece a cambio protección.

El sacrificio sangriento –inicialmente sacrificio humano– es el pago originario terriblemente real, mientras que la contraprestación es al principio puramente imaginaria, y la historia del pago ha consistido en hacer que prestación y contraprestación sean cada vez más proporcionales, en despachar a los poderes superiores con menos que con sacrificios humanos: animales grandes, animales más pequeños, finalmente metales preciosos. Por supuesto, esto no era posible sin medir las cantidades. La medición del trabajo es un caso especial relativamente tardío en términos históricos, pero ciertamente no es el origen de la equivalencia. Marx no lo tenía en mente en absoluto. Ni siquiera el intercambio entre tribus comenzó con excedentes, como suponían Aristóteles y toda la economía burguesa, incluido Marx, sino con rehenes. Hombre contra hombre: de este modo se protegían mutuamente de los ataques del otro bando y al mismo tiempo pactaban con ellos.

Desde la protohistoria real del pago, la crítica de la economía política toma ciertamente un camino diferente al de Marx. Él sigue siendo grandioso como revelador de la constitución violenta de la sociedad moderna (que él llama “acumulación originaria”). Cómo esta violencia se hizo sistémica en el capitalismo; cómo el capital, que como acumulación de dinero por comerciantes y banqueros hasta entonces sólo había servido a la compraventa de bienes de consumo y a los préstamos con interés a los endeudados, comenzó ahora a fluir hacia la creación de empresas de producción (manufacturas, más tarde fábricas); cómo las materias primas, las máquinas y el trabajo mutaron a su vez en momentos de un movimiento de capital que impregnó todo el proceso social; cómo la situación competitiva entre las empresas de producción obligó a los grandes capitalistas a reducir conjuntamente los costes laborales en la medida de lo posible mediante el uso de máquinas más eficientes, o al menos a mantenerlos lo más bajos posible; cómo esto obligó a todos los implicados a entrar en la espiral sin fin de la innovación técnica y el crecimiento económico: En ningún otro lugar se ha reunido todo esto en una presentación global tan impresionante como en el primer volumen de *El Capital* de Marx.

Por el contrario, su intento de mostrar al proletariado como calcular la explotación de la fuerza de trabajo, de modo que éste ya no la aceptara, salió mal. El cálculo del valor de las mercancías por nada más que la cantidad promedio de trabajo necesaria para producirlas, prescindiendo de su factor de habilidad y competencia, que nunca puede cuantificarse; el cálculo de lo que pertenece y lo que no pertenece a los “costes de reproducción” de la fuerza de trabajo de la mercancía, que, según Marx, paga su comprador; el cálculo de la cantidad de trabajo que corresponde a los “costes de reproducción”, es decir, el salario pagado, y la que beneficia al pagador del salario como plusvalía no pagada; el cálculo de la plusvalía adicional añadida por la introducción permanente de mejores máquinas, que hacen que el trabajo humano sea más eficiente por un lado y menos valioso por otro, de modo que mientras aumenta la producción rentable de mercancías, la tasa de ganancia global disminuye constantemente: Todo esto son deducciones especulativas a partir de un concepto abstracto de valor que nunca puede basarse en cifras sólidas. Por supuesto, el capitalismo no funciona sin el uso empresarial del trabajo no remunerado. Sin embargo, cuando el hecho de la explotación se reduce a esto, el desgaste fisiológico ni siquiera se considera explotación. No tiene cabida en la teoría del valor de Marx, por muy impresionantemente que describa la miseria física del trabajo industrial en otros lugares.

Sin embargo, el sentido primario de la explotación es fisiológico. Las fuerzas naturales son explotadas cuando no pueden regenerarse adecuadamente, ya sean inorgánicas u orgánicas, plantas, animales o seres humanos. Desde los años 70, muchos de los que se dieron cuenta de que la teoría del valor y la explotación no conduce a ningún cálculo fiable se apartaron de Marx y cambiaron de paradigma. En el campo de fuerza del postestructuralismo, la marginación se convirtió en el mal social fundamental en lugar de la explotación. Por el contrario, yo abogo por un nuevo enfoque del concepto de explotación. Hay que desarrollarlo hasta convertirlo en una categoría materialista: fisiológica, psicológica, socioeconómica y, por último, ecológica. Mi libro sobre el dinero describe algo de esto. Sin embargo, su enfoque es diferente. Pretende proporcionar la teoría económica necesaria al nivel de la *Dialéctica de la Ilustración*, partiendo de la escena primigenia del intercambio allí reconocida. Al menos a grandes rasgos. Para ello, dialoga constantemente con Marx como una de las grandes asignaturas pendientes. Se le critica desde la izquierda, por así decirlo, siempre con sus argumentos. Por ejemplo, allí donde se muestra como un economista burgués: en la derivación del intercambio a partir de los excedentes; donde argumenta de forma no dialéctica: en la separación abstracta de cantidad y calidad del valor; o donde se convierte en un teólogo afirmativo: en la presentación del comunismo como un robinson social global que funciona de forma similar a la iglesia como cuerpo de Cristo en el apóstol Pablo. Esto es algo distinto de un canto del cisne de Marx.

ZkT: En algunos de sus libros, usted se remonta a los comienzos de la historia humana para presentar el fenómeno del ritual del sacrificio –que acaba de mencionar en relación con el intercambio y el pago– como fundamento de la cultura. El motivo se puede encontrar en *Sexus und Geist* [Sexo y espíritu] (1991), en *Erregte Gesellschaft* [Sociedad Excitada] (2012), que trata del cambio de los medios de comunicación; también es prominente en su libro sobre la teoría crítica de la escritura (Türcke, 2005), y el tema del sacrificio también está presente, por supuesto, en *Philosophie des Traums* [Filosofía del sueño] (2012). ¿Se trata de una filosofía de los orígenes o de una historización en profundidad del materialismo? Su planteamiento podría entenderse como una declaración sobre la cuestión de la génesis y la validez, en el sentido de que los fenómenos del presente están inscritos de manera marcada en la historia. ¿Considera sus derivaciones como modelos especulativo-filosóficos o como substancializaciones materia-

les? ¿O debería entenderse la referencia a legados arcaicos más bien como una advertencia para no volver a caer en ellos, tal y como se plantea por ejemplo en *Digitale Gefolgschaft* [Vasallaje digital] (2019) como escenario amenazador?

CT: La teoría materialista no puede evitar posicionarse sobre los orígenes de la humanidad. Marx y Engels, Nietzsche y Freud, Horkheimer y Adorno lo hicieron, aunque de maneras muy diferentes. Me llamó especialmente la atención el hecho de que en casi todos los restos arqueológicos y literarios de las primeras culturas puedan encontrarse huellas de prácticas sacrificiales. Pero, ¿cómo es posible que algo tan absurdo como el sacrificio haya sido constitutivo de la humanidad? ¿Para evitar que aparecieran supuestos poderes superiores en forma de desastres naturales, animales salvajes, epidemias y enemigos de todo tipo, la gente sacrificaba colectivamente a los seres vivos más preciados? Para alejarnos del horror de la naturaleza, ¿nos hacemos cosas terribles a nosotros mismos? Completamente absurdo, a menos que se reconozca la autodefensa de la compulsión a la repetición traumática. Mientras que algunas especies animales intentan ocultar el impulso de huida en situaciones de extrema angustia y se vuelven irreconocibles mimetizándose con el entorno, los neandertales y los Homo sapiens pasaron a una huida hacia delante. Doblaron el impulso de huida en sentido contrario: lo hicieron reflexivo en un sentido muy literal. Buscaron refugiarse del horror de la naturaleza en el horror mismo: Sólo ellos han caído en esto. Desde un punto de vista neurológico, la dinámica pulsional es ante todo una huida de los estímulos. Por eso el carácter reflexivo del impulso de huida desencadenó un bloqueo pulsional epocal que fue impregnando todas las condiciones de vida del tenaz Homo sapiens y le permitió prepararse para el horror que le pillaba por sorpresa repitiéndolo: anesthesiarse contra él a posteriori, construir vías nerviosas para disipar su desbordamiento atormentador, reducirlo mediante una creciente autoconfiguración póstuma. Durante miles de años, este horripilante tratamiento retroactivo debió de ser poco más que un acto reflejo. Su impulsividad se transformó en una acción intencionada controlable y se interpretó como un regalo a los poderes superiores para apaciguarlos: Así comenzó la racionalización y el cultivo de la compulsión a repetir el ritual del sacrificio. El lugar donde se produce se convierte en un espacio ritual. Dado que el horror de la naturaleza puede golpear de repente en cualquier lugar de forma difusa y descentralizada, era tanto más necesario atrapararlo en este espacio mediante su repetida ejecución, trasladarlo allí, condensarlo en una acción ejemplar y así

transformarlo en una medida protectora. De este modo, su ejecución ritual intentaba literalmente disminuir su importancia.

El espacio ritual, a su vez, era el puesto avanzado y exterior sensorial del espacio mental no sensorial. Este último es el espacio ritual que ha dado un vuelco hacia dentro y se ha vuelto volátil. Igual que el agua se vuelve volátil en vapor, pero también igual que una persona que se escapa se vuelve volátil. Aquí tenemos los dos grandes milagros de la evolución humana: que el Homo sapiens lograra una huida hacia delante y que también fuera capaz de escapar hacia dentro. Lo que le permitió hacer esto probablemente nunca se explicará adecuadamente. Los impulsos de huida son siempre también impulsos de libertad. Siempre quedará una sensación de asombro. Sin embargo, esto no cambia el hecho de que, en el espacio mental sin extensión, la trinidad de desplazamiento, condensación e inversión que constituía el espacio ritual también ha perdido su espacialidad física y se ha volatilizado en un proceso energético, que Freud denomina entonces “proceso psíquico primario” y al que se refiere como la “actividad mental primitiva” que causa la formación de los sueños humanos. En realidad, Freud abre la perspectiva de una epistemología materialista. Lo que Kant llama “síntesis” es un proceso de condensación; la “abstracción” es un proceso de desplazamiento; la “reflexión” lo es de inversión. Para Kant, se trata de capacidades de la razón pura. Siempre están ahí. En Freud conservan su dimensión energética. Quien las entiende como producto de la volatilización visualiza también la inversión del impulso de huida. Es un pasado que no se desvanece; el “legado arcaico” del pensamiento, por así decirlo. Su génesis no desaparece en su validez. Pero tampoco la validez en la génesis. Es difícil construir sobre el proceso psíquico primario. En la historia de la humanidad, tuvo inicialmente un nivel alucinatorio, como aún hoy puede verse en los sueños. Fue necesario distinguir las imágenes mentales de la percepción fisiológica, las imágenes a su vez de los conceptos: Esto se ha aprendido laboriosa y penosamente a lo largo de muchos milenios. La opacidad alucinatoria primero tenía que pulirse dolorosamente contra la realidad externa antes de que pudiera transformarse en ideas más duraderas. Esto siempre ocurrió bajo presión externa, pero también fue siempre una emancipación de los sesgos: un proceso con grados de libertad, no completamente predeterminado. Todas las normas lógico-conceptuales que hoy ya no pueden eludirse han surgido de un largo proceso de autocorrección del “pensamiento primitivo”, pero no pueden deducirse completamente de él. Proceden de la necesidad, de la que, sin embargo, se han liberado hasta cierto punto. Esto difiere

de la teoría marxista torpemente mecánica del reflejo o de su vástago sohn-retheliano: la “pura” abstracción real en el intercambio de mercancías concebida de forma completamente kantiana. § 1 de toda teoría materialista es la ingeniosa sentencia de Nietzsche: “El espíritu puro es la pura mentira” (1980: 175). Una y otra vez, como recientemente en la disputa con Vittorio Hösle, se ha expresado la sospecha de que reduzco la validez a la génesis o, dicho de otro modo, de establecer la compulsión traumática de repetición como *primum movens* (primer motor), de la que deduzco toda la historia humana (Hösle, 2022; cf. Türcke, 2022). Estoy muy distanciado de esto. La compulsión traumática a la repetición *no es* un principio que determine necesariamente el curso del mundo, sino un reflejo de autodefensa frente a limitaciones naturales insoportables. Al hacerlo, sin embargo, realiza nada menos que un movimiento dialéctico elemental. Afirma lo terrible que le ocurrió al organismo repitiéndolo. Pero lo repite para librarse de ello. Su sí a lo que le ocurre es al mismo tiempo un no decidido: “identidad de identidad y no identidad” (Hegel, 1986: 74), por utilizar la famosa fórmula dialéctica de Hegel. Pero con una intención completamente distinta a la de Hegel. Para él, la dialéctica no tiene una procedencia. Siempre está ahí. La compulsión traumática a la repetición, en cambio, aclara de repente de dónde viene. Demuestra que la dialéctica no es una ley eterna de la naturaleza o de la historia, sino un proceso impulsado por el sufrimiento que insta a pararlo. Por supuesto, este impulso está sujeto a un sinfín de imponderables imprevisibles y, por lo tanto, sigue insatisfecho hasta el día de hoy. Pero no es un principio que determine el curso del mundo, sino más bien una hipoteca de la que el curso del mundo no puede librarse. Por eso la Ilustración corre siempre el peligro de “dar un vuelco en mitología” (Adorno/Horkheimer, 1981:44), como dice la *Dialéctica de la Ilustración*.

A menudo se me señala que no sabemos casi nada de la época primordial de la compulsión traumática a la repetición. De buena gana admito que el largo proceso paleolítico de convertirse en humano no fue acompañado ni por reporteros ni por investigadores sociales. Son innumerables los acontecimientos que permanecerán para siempre en la oscuridad. Pero si este proceso no hubiera tenido lugar, no habría reporteros, científicos sociales ni arqueólogos. Existe un amplio consenso arqueológico en que el desarrollo de las prácticas sacrificiales fue constitutivo de este proceso. El hombre es el animal sacrificial. Mi contribución a esta concepción consiste únicamente en haber reivindicado la compulsión traumática a la repetición como condición psicosomática de la posibilidad de la práctica sacrificial y

haber mostrado que esta sigue siendo incomprendible sin su función de autodefensa – provisionalmente revestida de racionalizaciones teológicas y morales, que por su parte sólo surgieron gradualmente de esta compulsión. De su función de autodefensa, que todavía hoy es uno de los factores constitutivos de la realidad del tratamiento psicoanalítico, también se puede deducir cómo está conectada con el bloqueo pulsional, el proceso psíquico primario y la constitución del espacio ritual y mental. Al decir esto, no estoy de ninguna manera haciendo de la compulsión a la repetición traumática la explicación que todo lo abarca. No es una razón suficiente, sino una condición necesaria de la cultura humana – la revelación de su efecto inductor de cultura no es, por tanto, una “narración” cualquiera. Ocurre con ella algo similar como con la silueta. Dentro de ella, todo está oscuro. Ningún detalle destaca. Sin embargo, si sus contornos se recortan con suficiente nitidez, puede ser una estructura de precisión que haga adivinable gran parte de lo que permanece en la oscuridad.

ZkT: Junto con Oliver Decker, lleva muchos años organizando conferencias sobre cuestiones y temas actuales del psicoanálisis en Leipzig. ¿Cómo calificaría su importancia actual para su visión de la teoría crítica?

CT: Nuestro ciclo de conferencias “Teoría crítica - Práctica psicoanalítica” surgió a raíz de unas declaraciones realizadas en torno al centenario del nacimiento de Adorno, en las que se le acusaba de tener una relación escindida con el psicoanálisis (Decker/Türcke 2005; 2011; Grave, 2017; Elsner, 2017; Decker/Türcke, 2019a; 2019b). Lo consideraba indispensable como medio de cognición, pero debía evitarse en la medida de lo posible como terapia. Hay algo de cierto en esto; un punto delicado que intentamos revisar cada dos años. Después de todo, la teoría crítica fue uno de los primeros aliados del psicoanálisis. ¿Por qué llegó el fascismo en lugar de la revolución proletaria? Esa fue su pregunta fundacional. Horkheimer se la hizo cuando asumió la dirección del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Y *Autoridad y familia*, el primer gran proyecto de investigación de esta nueva era, aportó una respuesta inspirada en Freud: las penurias materiales y emocionales no convirtieron a los obreros y empleados en revolucionarios, como había esperado Marx, sino que les llevaron a identificarse con el poder nacionalista imperial del Estado y sus representantes en la familia moderna, los padres autoritarios. La investigación social empírica debería hacer que esta “identificación con el agresor”

fuera transparente y, por tanto, resoluble. Por cierto, es fácil demostrar que el estado de emergencia arcaico de esta identificación es la compulsión traumática a la repetición. La huida hacia delante; el retorno de un poderoso impulso al culto sacrificial en forma de movimientos políticos profanos: Ya eran evidentes en 1914, cuando los socialdemócratas alemanes votaron a favor de los créditos de guerra del Imperio alemán, y más aún cuando una entusiasta comunidad nacional se unió en torno a los nazis en 1933. Aquí, la joven teoría crítica continuó su productiva investigación sobre el nervio del tardío concepto de identificación de Freud y, en algunos aspectos, fue capaz de politizarlo de forma más fructífera que el propio Freud en *Psicología de masas y el análisis del yo*, donde hay mucha información esclarecedora sobre la disminución de los umbrales de inhibición en las congregaciones de masas, pero el concepto de masa no se fundamenta en un concepto sostenible o incluso crítico de sociedad. Freud no era un teórico crítico. Sin embargo, la nueva y prometedora psicología social profunda desarrollada por el Instituto de Investigación Social estuvo asociada a una seria sospecha, especialmente en la obra de Adorno. No sólo los descendientes “revisionistas” del psicoanálisis, que suavizaron el escandaloso concepto freudiano de las pulsiones centradas en el deseo erótico para hacer más aceptable socialmente el tratamiento de los pacientes, habían urdido formas adaptativas de terapia. El marco freudiano es en sí mismo conformista. En la medida en que estaba concebido para hacer a las personas “aptas para el trabajo y el disfrute” en la sociedad existente, se limitaba a reconducir la “identificación con el agresor”, cuya resolución debería conseguirse, a la relación entre paciente y terapeuta. A Erich Fromm este punto de vista le parecía demasiado indiferenciado. Él, el único analista formado en el instituto, también veía potencial liberador en la terapia psicoanalítica, lo que la dirección del Instituto consideraba una desviación de la línea crítica básica. Se le presionó para que abandonara el Instituto, aunque, como ha demostrado Hans-Ernst Schiller en su *Freud-Kritik von links* [Crítica de izquierdas a Freud], esto no se desarrolló en absoluto de manera sólo racional (2017). Después de esto, el potencial curativo individual del psicoanálisis se separó en gran medida del trabajo del Instituto. - Nuestras conferencias trabajan en la recuperación de esta escisión, en la recuperación de esa tensa interacción de teoría y terapia que constituye la gracia del psicoanálisis, pero que también lo lleva repetidamente a situaciones equivocadas. Cuando se desvía teóricamente hacia especulaciones sin cobertura (como ocurre a menudo en la teoría pulsional, por ejemplo con la pulsión de muerte, que Adorno y Marcuse, por cier-

to, conceptualizaron inicialmente como una tendencia de la sociedad capitalista hacia la autodestrucción, como un hechizo de lo falso que llega hasta las profundidades individuales del alma, que se liberaría en la vida “justa”, ignorando persistentemente el hecho de que el propio Freud lo había conceptualizado como un hecho biológico básico, como un impulso natural hacia la autodisolución que ya se agita en los organismos unicelulares y no cesa en ninguna sociedad); o cuando se incrusta terapéuticamente en un determinado marco y, por ejemplo, no acepta nada que no sea una terapia individual, de alta frecuencia o de diván, entonces también tiene un potencial correctivo en el respectivo lado opuesto que le ayuda a recuperarse. Utilizar esta interacción entre teoría y terapia como una especie de fuente de rejuvenecimiento: Eso es lo que tenemos en mente.

Tomemos como ejemplo el tema de la última conferencia: la tan invocada cohesión social. Por un lado, es muy necesaria frente al poder desregulador centrífugo del neoliberalismo y, por otro, es una ideología que simula pertenencias inexistentes. El término “vínculo”, que Adorno criticó en los años 50 por considerarlo un aglutinante o una cuchufleta social existencialista, está experimentando un notable renacimiento en la teoría y la terapia. Se invoca la comunidad, se examina la constitución democrática en busca de su poder vinculante, se exaltan las teorías psicoanalíticas del vínculo. Suena sospechosamente a ideología. Sin embargo, el trabajo terapéutico individual sobre la creciente incapacidad de las mónadas humanas para vincularse no es meramente ideológico. Por muy erróneo que pueda ser el vínculo, la incapacidad de vincularse nunca está bien, siempre es un déficit que imposibilita las comunidades solidarias y, por tanto, debe combatirse terapéutica, pedagógica y políticamente. En resumen, cómo la ideología y la crítica de la ideología impregnan por igual la teoría y la terapia, lo cerca que están la una de la otra y, sin embargo, cómo pueden mantenerse separadas, de esto tratan nuestras conferencias. En realidad, esto debería estar totalmente en consonancia con las ideas de Adorno. Tanto más asombroso es que él mismo nunca se refiriera a las palabras finales de Freud de los *Estudios sobre la histeria*, donde dice que la modesta contribución de su terapia consiste en “transformar la miseria histérica en infelicidad común. Podrás defenderte mejor de esta última con el alma recuperada” (1977, 312). ¡Vaya afirmación! Infelicidad común: eso es lo que todos compartimos; en la terminología de Adorno: ¡las “condiciones falsas”! Y según esta definición, la terapia debería tener como objetivo explícito plasmar la objetividad de estas condiciones lo menos distorsionada posible por las desfiguraciones neuróticas subjetivas.

No debería ofrecer una ayuda privada para escapar de la “desgracia común”, sino más bien hacer que las personas despierten y se resistan a ella. Pero si éste es el caso: ¿El restablecimiento terapéutico de la capacidad de trabajar y disfrutar debería realmente entenderse sólo como un adiestramiento para el trabajo y los sucedáneos del disfrute de industria cultural? ¿No crea más bien las condiciones para el comportamiento crítico, que no existe sin trabajo, así como de la receptividad estética, que no puede deleitar sin un poco de placer? En ninguna parte está la terapia psicoanalítica más cerca de la teoría crítica que en esta cita de Freud.

En lo que a mí respecta, por desgracia carezco de formación terapéutica. Sin embargo, como profesor universitario, a menudo me he encontrado involuntariamente en zonas grises terapéuticas. Cuando intentaba enseñar filosofía a estudiantes de arte, les di el lema “Lo que siempre he querido tener claro” en el curso introductorio. Cada uno debía contarme lo que se le había ocurrido durante el horario de atención a los alumnos y, a partir de esas ideas, yo trabajaba con cada uno individualmente para desarrollar su propio tema de reflexión para un ensayo de no más de diez páginas. De vez en cuando se daban casos como éste: Alguien viene y dice: “Quiero escribir sobre despedidas”. Unas cautelosas preguntas revelaron que su novia le ha dejado recientemente y que le duele sobre todo el hecho de que se haya ido sin decir palabra. “Si al menos hubiera tenido una palabra para mí, aunque sólo fuera una frase hecha de despedida...”. Un poco más adelante, teníamos su tema: “Sobre la pertinencia de las frases hechas de despedida”. Esto requiere mucha reflexión. ¿Qué es realmente una frase hecha? ¿Por qué tiene fama de retórica vacía? Y ahora la paradoja: ¿cómo puede ser relevante este vacío? El alumno debe demostrármelo de forma argumentada. Le dejé el material para ello completamente a su elección, sólo conocí un mínimo de su situación privada a través del texto, pero podía estar seguro de que estaba trabajando en ella al mismo tiempo con cada paso mental, con cada precisión conceptual, sin tener que nombrarlo específicamente. Esto creaba distancia; un pequeño espacio de libertad. Aquí, el trabajo conceptual no era mera racionalización, sino la elaboración de un problema mental trasladado al campo conceptual. Por supuesto, estos ensayos no sustituyen a la terapia. Pero sus resultados pueden hacer que los terapeutas sean receptivos a los procesos de escritura – y a los profesores sensibles a la zona gris terapéutica en la que *nolens volens* terminan. Sólo por esta razón, la teoría crítica no puede simplemente aislarse a sí misma de los problemas terapéuticos.

ZkT: Además de mucha aprobación, también hay reacciones negativas a su pensamiento, por ejemplo, en relación con los discursos sobre el racismo y el género. A principios del último semestre de invierno en Leipzig, un seminario sobre relaciones de género fue boicoteado porque el profesor había incluido su libro sobre la cuestión de género en la lista de bibliografía (Türcke, 2021). ¿Cómo afronta la recepción crítica de sus obras? ¿Influyen en su proceso de escritura posterior?

CT: Estos discursos sobre el racismo y el género se presentan como pioneros de una nueva izquierda. Su tenor es: la vieja izquierda se contentaba con criticar el capitalismo. Nosotros vamos a la raíz del problema. ¿Quién inventó el capitalismo? Los hombres blancos. Ellos son los causantes de toda la miseria al oprimir a las mujeres y a los no blancos. Son los responsables del patriarcado y del colonialismo. Sus redes siguen funcionando hoy en día. Así que tenemos que hacer visible en público, en los parlamentos, los partidos y los medios de comunicación, todo lo que ellos reprimen –otros colores de piel y etnias, otras confesiones, culturas y maneras de ser, otras sensibilidades sexuales, otras necesidades debidas a discapacidades– por medio de un número correspondientemente grande de representantes, mediante contribuciones financieras adecuadas, tiempo de antena, blogs, etc. Si garantizamos la igualdad de género y la diversidad de las minorías en todos los ámbitos –en parlamentos, gobiernos, dirección de empresas, sindicatos, consejos de supervisión, academias, direcciones de policía y bolsas–, la discriminación y la marginación cesarán. El orden patriarcal binario del mundo desaparece, la diversidad crece. Surgirán “espacios libres de discriminación” en los que también podrán moderarse el mercado global y el cambio climático. Las grandes empresas líderes han puesto la antena y hace tiempo que han lanzado una *Diversity Charta* que garantiza la igualdad de valoración de todos sus empleados, independientemente de su sexo y orientación sexual, origen étnico, religión e ideología. Es la única manera de tener “éxito económico”, admiten abiertamente. Y el éxito se consigue superando a la competencia y despreocupándose de su diversidad. Así funciona el capitalismo desregulado. La diversidad armoniza perfectamente con él. Que sigue impulsando el crecimiento económico y, por tanto, también la catástrofe climática; que se gestiona de forma comparativamente democrática en los países occidentales; que nos ha dado Internet; que las viejas e inacabadas prácticas denigratorias entre individuos y grupos siguen teniendo lugar en sus términos: Esto apenas se aborda en la

nueva izquierda. Las prácticas de menosprecio se enfocan aisladamente como el mal social básico y se atribuyen cada vez más a tres causas: Ser blanco, ser hombre y ser cis. No se puede ser blanco sin tener prejuicios profundamente arraigados contra los no blancos (lo que incluye también a los que están físicamente incapacitados para funcionar plenamente). No se puede ser hombre sin prejuicios contra las mujeres y las personas diversas; y no se puede permanecer con el género de nacimiento sin sentimientos hostiles contra las personas trans. Como varón anciano blanco, soy constitucionalmente un triple menospreciador. Y puesto que no tengo género, porque el femenino genérico se refiere a tantas cosas sin nombre como el masculino genérico, y los sonidos guturales añadidos, los asteriscos y las @ no cambian el proceso de reducción de la subsunción –los términos con la terminación femenina también son abreviaturas de cosas sin nombre específico, a saber, todos los hombres y las personas diversas–, ¿por qué deberías seguir leyendo lo que escribo? Se me puede leer como una persona: como un enemigo de las mujeres y de las personas trans. ¿Y por qué iba a permitirse que en las “aulas libres de discriminación” del *alma mater* se celebrara un seminario en el que se discutieran textos míos? A mí sólo me afectó marginalmente. El que sufrió fue el docente, al que no conozco personalmente. Y comparado con lo que las personas queer tienen que soportar en algunos países asiáticos y africanos, el sufrimiento que las personas queer causan ocasionalmente aquí a través de tales boicots y difamaciones es menor por el momento. En mi caso, afecta a un hombre blanco heterosexual con una pensión de funcionario. Puedo superarlo.

Sin embargo, la nueva *Cancel Culture* no es en absoluto sólo una fantasía de viejos blancos que temen por sus privilegios. Se está expandiendo en términos reales. Aquellos que prefieren leer a personas en lugar de textos, que prefieren condenar a las primeras al ostracismo en nombre de la ausencia nítida de discriminación en lugar de comprometerse argumentativamente con los segundos, no sólo se ahorran un montón de lectura, sino que cultivan una mentalidad inquisitorial de sospecha. Uno puede resistirse confiadamente a los comienzos. Y así es como estoy causando actualmente el mayor impacto, el mayor enfado. La nueva izquierda me tacha enseguida de derechista. Pero, ¿hasta qué punto es de izquierdas esta nueva izquierda? Es difícil decirlo, sobre todo porque es cualquier cosa menos homogénea y se presta cada vez menos a las categorizaciones convencionales (izquierda = socialmente crítica-subversiva, derecha = conservadora-autoritaria). Sin embargo, tiene una sorprendente deriva hacia el “*There is no such thing as society*” de Margaret Thatcher.

Para ellos, la sociedad es poco más que un conjunto de individuos agrupados y la violencia social poco más que el conjunto de prácticas de degradación y marginación entre ellos. El capitalismo como forma de socialización que se mantiene siempre en movimiento por las personas, pero que tiene su propia ley de movimiento, que implica la explotación y el crecimiento compulsivo, que obliga a las personas implicadas en él a hacer muchas cosas que en realidad no desean y que, sin embargo, no es un destino ante el que sean impotentes: Este *essential* teórico social, en el que se basa la teoría crítica junto con Marx, ya casi no es un tema para la nueva izquierda. Su emblema es más bien la *Charta of Diversity*. Ciertamente, en sí misma, es muy bienvenida. Es maravilloso cuando todos los miembros de un grupo son valorados por igual, independientemente de su género y orientación sexual, origen étnico, religión e ideología. Sin embargo, deberíamos quedarnos perplejos cuando las megaplataformas libran sus batallas por el poder mundial bajo el lema común de la diversidad.

Está surgiendo un nuevo neoliberalismo que pretende ser de izquierdas. Si no podemos salir de las ataduras de la ley del movimiento capitalista, según su tenor, al menos queremos reivindicar la diversidad universal, hacer visibles a todos los que han sido maltratados por los hombres blancos, y darles la debida representación igualitaria y “paritaria” en todas las instituciones y organismos. Como si la visibilidad y la diversidad fueran algo bueno en sí mismas. La visibilidad en la piqueta es una tortura, maximizar la diversidad de coronavirus y de los grupos de extrema derecha no es nada deseable. La nueva utopía social de la democracia paritaria no discriminatoria también se enfrenta a la embarazosa cuestión de cómo establecer la paridad en una sociedad compleja. Por desgracia, es imposible evitar hacer cálculos. Aquí es donde, a más tardar, las cosas se ponen incómodas. Comienza una batalla por la atención, la influencia y el apoyo financiero. Al regatear las cuotas, entra en juego el propio mecanismo de competencia capitalista que debería estar prohibido en los espacios libres de discriminación. No obstante, sigo prefiriendo con mucho el neoliberalismo de izquierdas, que no quiere reconocerse como tal porque considera sus planteamientos de *Cancel Culture* como un compromiso socialmente crítico, al neoliberalismo ofensivamente de derechas, para el que la sociedad no es más que una base de maximización de beneficios y la evasión fiscal una especie de imperativo categórico. Pero tienes que vigilar a ambos, inclui-

das sus interacciones y su nervio común. Si tocas ese nervio, oirás tonos estridentes. La teoría crítica duele.

ZkT: Muchas gracias por la entrevista.

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER (1981): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann, vol. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- BENJAMIN, Walter (1985): "Kapitalismus als Religion", en: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp: S. 100-103.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2005): *Kritische Theorie – Psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2011): *Geld. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2019a): *Ritual. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2019b): *Autoritarismus. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- ELSNER, Steffen et all. (eds.): *Enhancement. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- FREUD, Sigmund (1977): *Studien über Hysterie. Zur Psychotherapie der Hysterie*, en *Gesammelte Werke*, ed. Anna Freud, vol. 1, Frankfurt am Main: Fischer (London 1952).
- GRAVE, Tobias et all. (eds.) (2017): *Opfer. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Wissenschaft der Logik I*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HÖSLE, Vittorio (2022): Repetition compulsion as primum movens of religion? On Christoph Türcke's ›Philosophy of Dreams‹, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 64/2: 141-160.
- MARX, Karl (1964): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. T. III, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, vol. 25. Berlin: Dietz.
- MARX, Karl (2012) [1844]: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Vol. 40, Berlin: Dietz.

- NIETZSCHE, Friedrich (1980): *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Vol. 6, München: De Gruyter.
- SCHILLER, Hans-Ernst (2017): *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*, Springe: zu Klampen.
- TÜRCKE, Christoph (1987): "Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik", en Gerhard Schweppenhäuser, Dietrich zu Klampen u. Rolf Johannes (eds.): *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, 2^o ed. (1^a ed., 1983), Lüneburg: zu Klampen: 22-36.
- TÜRCKE, Christoph (1990): *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*, 3^a ed. (1^a ed. 1979) Lüneburg: Zu Klampen.
- TÜRCKE, Christoph (1991): *Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf*, Frankfurt am Main: Fischer.
- TÜRCKE, Christoph (2005): *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2011): *Philosophie des Traums*, 2^a ed. (1^o ed., 2008). München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2012): *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, 2^a ed. (1^a ed., 2002). München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2015): *Mehr! Philosophie des Geldes*, 1^a y 2^a ed. München: H. C. Beck.
- TÜRCKE, Christoph y Gerhard Bolte (1994): *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt: WBG.
- TÜRCKE, Christoph (2019): *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft*, München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2021): *Natur und Gender. Kritik eines Machbarkeitswahns*, München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2022): *Kein primum movens. Replik*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 64/2: 161-171.

Stephanie Graf: *Como el papel secante con la tinta. La teología inversa de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*, México: Gedisa-Universidad Autónoma Metropolitana, 2022, 332 págs.

En un lugar de *Parerga y Paralipómena*, de cuyo nombre no quiero acordarme, Arthur Schopenhauer recomendaba al filósofo no leer más que cuando se le agotan las ideas. En otras palabras, sólo deberíamos acercarnos a los libros cuando se embota nuestro pensamiento. De esto se sigue otro consejo implícito: debemos tratar de elegir libros que ayuden a desembotarlo, ampliar el horizonte y enriquecer las herramientas de nuestra reflexión. El trabajo de Stephanie Graf que aquí reseñaré es uno de esos libros.

Mi lectura del libro no se moverá en el nivel académico de la interpretación del proyecto de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, en el que Graf aparece indiscutiblemente como una especialista y una voz autorizada, sino en el nivel intelectual del posicionamiento público que de éste se puede desprender. Creo que ahí podemos revelar mejor la potencia de sus planteamientos. Por supuesto, la autora y sus lectores decidirán si resulta adecuada esta estrategia expositiva o si no, por el contrario, profano lo que nos presenta con tan venerable rigor académico.

Hubiera sido conveniente que la autora señalara si acaso hay una toma de distancia entre su propia postura, por un lado, y las de Benjamin y Adorno, por otro; sin embargo, la falta de esa declaración no es determinante para el tipo de lectura que aquí propongo. Así como Benjamin se planteó “leer textos profanos como si fueran textos sagrados”, yo me planteo leer este trabajo académico como el escrito de una intelectual pública. Como producto de investigación académica, el libro tiene un valor indudable para el análisis y la discusión especializada; como expresión intelectual, expone sugerentemente una propuesta o una alternativa para encarar algunos desafíos de nuestra realidad histórica y sociopolítica.

Como el papel secante con la tinta nos conduce a re-pensar algunos problemas fundamentales que se derivan, no sólo de ciertas experiencias históricas, sino del tiempo y del espacio en el que nos encontramos ahora. Esos problemas se relacionan con los males, las violencias, las opresiones, los sufrimientos y las injusticias que, más allá de cualquier velo ideológico de la ignorancia, atraviesan la realidad humana. En el contexto de Benjamin y Adorno, la primera mitad del siglo XX, esos problemas tenían el rostro de la guerra, del totalitarismo, de la persecución y del exterminio de los judíos en Alemania. En el nuestro, ese rostro puede ser la violencia del narcotráfico, la trata de personas o la explotación y el asesinato de billones de animales no humanos por la industria capitalista (lo que algunos, de forma polémica,

mica, han denominado “holocausto animal”). El libro de Graf permite comprender cómo es que los dos pensadores que analiza se trataron de enfrentar a las experiencias devastadoras de su época, pero también cómo es que nosotros podríamos servirnos de ellos para encarar las experiencias más aterradoras de la nuestra.

A partir de Benjamin y Adorno, el libro de Graf nos permite sugerir que estas adversidades no se podrían comprender como meras contingencias, pues en el fondo no son fenómenos excepcionales, sino que son manifestaciones de la misma historia humana que hasta ahora ha prevalecido. En esta historia no hay catástrofes, la historia misma aparece como una catástrofe. En efecto, si volteamos a ver la historia, bajo la careta de los avances y logros de la humanidad, encontramos la presencia constante de la violencia, el dominio y la miseria. Nuestro presente, como parte de esa misma historia, no escapa a dicha descripción.

La particularidad del planteamiento que encontramos en este libro es que no se basa en una actitud pesimista ni, mucho menos, en una presunción realista. Más bien, se desprende de una forma secularizada de concebir la historia, retomada de la época del Barroco del siglo XVII, como algo “natural” o “cuasi-natural”. Es decir, la historia se concibe como un hecho bruto que se da sólo dentro de un sistema cerrado de relaciones y no por una finalidad última.

No obstante, contra la “cosmovisión barroca”, se sugiere que la concepción cuasi-natural de la historia sólo podría comprenderse de forma dialéctica desde su negación por una mirada que no es “natural”, pero tampoco “sobrenatural”. El argumento parece ser el siguiente: la naturalización de la historia implica la reducción de los acontecimientos a la pura inmanencia, pero ésta supone la posibilidad dialéctica de adoptar una perspectiva trascendente desde la que aquélla pueda comprenderse como tal. Esto significaría, desde la consideración inmanente de las cosas propia del Barroco, que si la violencia, la dominación o la miseria aparecen como la condición irremediable del ser humano; desde la trascendencia se revelan como puramente históricas y, por lo tanto, superables.

Si esta reconstrucción del argumento es correcta, en primera instancia, podría situar la propuesta intelectual del libro en el nivel de una batalla “cultural” de raíces muy profundas. Sus armas no apuntan contra la melancolía, la tristeza o el luto que se ligan con la cosmovisión barroca y que se manifiestan en las obras de arte de ese período. Más bien, apuntan contra el “nihilismo desesperado” que se extiende como un virus en nuestro propio tiempo. Lo que el Barroco y nuestra época tienen en común, pese a que el primero era profundamente religioso, parece ser

una cierta estructura de pensamiento que cierra las posibilidades humanas a partir de la ontologización de lo que ha sido y lo que es. En última instancia, es contra esa estructura de pensamiento que se alza la alternativa que propondrá en este libro.

La identidad histórica de los males más radicales de la mitad del siglo pasado y de nuestra época, por no hablar de tiempos más remotos, se puede comprender en función de una misma estructura de pensamiento. El tipo de pensamiento que aludimos es lo que Benjamin y Adorno denominaron como “mítico”. Consecuentemente, la historia que es su correlato se presenta como fatalidad. Pensamiento mítico sería todo aquél que, en su afán de aprender el ser o la naturaleza de las cosas, petrifica la realidad y la convierte en destino; pero también el que, con la intención de descubrir el sentido teleológico de las cosas, establece un punto de referencia objetivo ante el cual se justifica la necesidad de todos los males que se dan durante el proceso. No podemos decir que ese pensamiento es responsable de la historia catastrófica que hasta ahora conocemos, pero sí podemos señalarlo como su cómplice ideológico. La propuesta intelectual del libro se levanta contra el reduccionismo de ese pensamiento mítico, ya sea que se presente con un rostro teológico, metafísico, cientificista o historicista.

A partir de Benjamin y Adorno, Graf sugiere que romper con esa estructura de pensamiento mítico no garantiza una ruptura histórica que permita el inicio de algo nuevo y diferente, pero sí puede disolver las condiciones que lo impiden o, mejor aún, preparar el escenario para una ruptura radical en la historia humana (192). En mi lectura, el principal aporte del libro de Graf no es sólo mostrar cómo es que sus autores trataron de romper con la estructura de pensamiento en la que se sostiene la historia catastrófica que ha prevalecido hasta ahora, sino cómo es que nosotros mismos podríamos unirnos a ellos en semejante empresa. Ciertamente no ha sido ésa la intención de la autora, cuyo trabajo es producto de una investigación doctoral dedicada a exponer las líneas generales del proyecto compartido por Adorno y Benjamin (p36-37). Probablemente tampoco sea ésa la manera en que será asimilado por nuestra “República de las Letras”, donde solemos fijar la mirada en el dedo cuando éste nos trata de señalar el horizonte. Con todo, considero que es la manera en que resulta más fructífera su lectura.

A propósito de Benjamin y Adorno, la propuesta que rescata el libro para enfrentarse al pensamiento mítico es lo que Adorno denominó “teología inversa”, con relación al proyecto que él y Benjamin parecían compartir. Mediante ésta, se

pretende alumbrar y resistir en una época que ha sido despojada de significación y de esperanza. La ambigüedad de la expresión es despejada por la autora al identificarla como “un discurso sobre la sociedad formulado desde un lugar que la trasciende” (37). Por teología inversa debemos entender una interpretación del mundo humano que se articula por medio de categorías de origen teológico, no antropológico ni sociológico. Ese mundo más allá al que se refiere la teología nos permite tomar distancia frente a la violencia, la injusticia o la miseria que parecen inherentes al mundo más acá, pero desde ahí también nos permite cuestionarlo radicalmente y desmitificar las representaciones esencialistas que cancelan la posibilidad de que surja algo realmente distinto.

La teología inversa no pretende afirmar una concepción dogmática de la trascendencia o del más allá, sino revelar críticamente las limitaciones de la pura inmanencia. Por ello se contrapone a las formas de pensamiento metafísico, historicista o cientificista enclavadas en lo que ha sido y lo que es. A diferencia de la teología convencional, no toma sus fuentes de la fe ni de la autoridad bíblica, sino de la reflexión crítica acerca del saber teológico y de la búsqueda de un enfoque más adecuado para la teorización y el cuestionamiento de la facticidad histórica. En este sentido, la teología inversa no es un discurso para creyentes o, por lo menos, no exige la creencia, sino sólo la apertura y la disposición reflexiva para adoptar una postura radicalmente distinta frente a los problemas más acuciantes de nuestro mundo humano, demasiado humano.¹

En esta línea, Graf inserta la alternativa de Benjamin y Adorno en el debate más general acerca de la secularización moderna, esto es, de la pretensión de expulsar las nociones teológicas del ámbito histórico y sociopolítico moderno. En esto, el planteamiento de la teología inversa tiene un carácter ambivalente, pues rechaza y, al mismo tiempo, continúa la tendencia moderna de la secularización. Su crítica señala que la pretensión moderna de desterrar a la teología de la historia y la política es “mezquina”, porque se niega a reconocer (y desprecia) los mismos principios que traspone “hacia todos los ámbitos de la sociedad” (47).² No obstante, la teología inversa no cuestiona la trasposición misma, cuestiona su déficit de conciencia

¹ En palabras de la autora: “Habría que intentar concebir la teología no como un sistema de dogmas religiosos, sino como un campo de conocimiento que durante milenios ha recogido la resistencia en contra de lo fáctico y las esperanzas de que el mundo en el que vivimos no sea el único mundo posible” (217).

² Como lo han mostrado respectivamente Carl Schmitt, Karl Löwith y Reinhart Koselleck, conceptos como soberanía, progreso o crisis, que son fundamentales para la modernidad política, tienen raíces teológicas que determinan su contenido o las expectativas que se les asocian.

al respecto y, sobre todo, las categorías específicas que traspone. La teología inversa es una “secularización radicalizada” (41), pues reconoce que la teología no puede ser suprimida del discurso histórico y sociopolítico, pero también que es necesario ser consciente de ello para retener crítica o reflexivamente las categorías “apropiadas”.

Esa actitud crítica o reflexiva es fundamental, pues de otro modo se genera lo que denomina el “peligro de una re-teologización” (48). Esto quiere decir que la teología inversa no propone reinstaurar la religión en la vida pública ni desplazar los valores de las sociedades secularizadas por los objetos tradicionales de la fe. En particular, no pretende restituir ninguna autoridad divina, bíblica ni, mucho menos, eclesiástica, pues ello implicaría restablecer alguna forma de obediencia o sometimiento incondicional. Simplemente busca apropiarse de algunas categorías teológicas que sostengan la esperanza de emancipación frente al predominio histórico del mal, la opresión y la injusticia: revelación, redención y prohibición de la imagen.

El libro insiste en la necesidad de retener esas categorías teológicas prescindiendo de Dios, es decir, de la figura divina con la que se asociaban en la tradición judía de la que provienen.³ De modo aparentemente paradójico, la teología inversa se presenta como una alternativa teológica para ateos reflexivos que buscan un asidero intelectual de esperanza en la época de la muerte de Dios. Esto pretende ser consecuente con el hecho de que su teología, que tiene una dimensión interpretativa y crítica, no se identifica y más bien se distancia de la religión, que tiene una dimensión prescriptiva y dogmática. Pretende ser consecuente también con el intento de radicalizar la secularización, o sea, de reconocer de forma crítica (en lugar de despreciar) el hecho de que las categorías teológicas se infiltran tercamente en el pensamiento secular. Es consecuente, por último, con la intención de evitar la clausura o el cierre categorial de lo que se plantea si se apelara a un fundamento último y objetivo.

La autora reconoce que la dificultad principal de retener categorías teológicas en el discurso histórico y sociopolítico radica en el descrédito que se le ha dado a la

³ Registro aquí sólo algunas referencias: “Sabemos que Adorno y Benjamin renunciaron a la idea de Dios como garante de sentido” (51). “[T]anto Benjamin como Adorno tienen claro que un Dios que dote de sentido al mundo nunca existió” (113). “La aventura epistemológica en la que se embarcan Benjamin y Adorno rescata preocupaciones de la teología, pero no la idea de Dios” (p210-211). “El lugar de dios [sic.] es aquí un lugar explícitamente artificial” (218). Incluso lo señala el nombre del último apartado del tercer capítulo: “Una teología sin Dios: El proyecto conjunto de Benjamin y Adorno”.

propia teología en el pensamiento moderno y, presuntamente, secularizado. Por ello, la propuesta de la teología inversa consiste en mantenerla cifrada en un discurso teórico que pueda ser comprendido y evaluado en términos de la racionalidad convencional (40). En este sentido, la teología inversa propone una estrategia discursiva esotérica para tratar de evadir el descrédito a priori e introducir sus categorías en la discusión pública sobre asuntos históricos y sociopolíticos.

No obstante, esto parece quedar sólo como declaración de intenciones, pues la estrategia expositiva de la autora sigue el camino contrario. Graf trata de presentarnos de manera articulada la dimensión teológica que supuestamente debería permanecer oculta. Sugiere que el “Caballo de Troya” que permitiría el acceso de la teología en el terreno de la discusión pública es el materialismo histórico, pero llama la atención que éste no sea el eje de su discurso. Más bien, pareciera que el marxismo es lo que se infiltra de manera subrepticia y recorre secretamente toda su exposición de la teología inversa. Por supuesto, este ocultamiento no sería gratuito: más que la teología, en nuestro tiempo parece que es el marxismo lo que se encuentra en descrédito.

Ernesto Cabrera García

e.cabrerag1985@gmail.com

Søren Mau: *Compulsión muda. Una teoría marxista del poder económico del capital*. Madrid: Ediciones Extáticas, 2023, 454 págs.

¿Qué condiciones son necesarias para que un libro destaque frente a otros de su mismo género? ¿Es el hecho de no agotar su contenido independientemente del número de relecturas una de esas condiciones? ¿O quizás es la capacidad de mantener su actualidad con el pasar del tiempo? ¿Será, tal vez, la facultad de condensar lo mejor de su pasado y su presente? Si cualquiera de estas condiciones es suficiente en sí misma, o incluso si es necesaria la conjunción de todas ellas, no parece exagerado afirmar que, desde el momento de su publicación, *Compulsión muda* se ha convertido no sólo en uno de los libros más importantes de la literatura marxista reciente, sino también de la teoría social en general. Dividido en tres partes fundamentales, la obra nos presenta un análisis riguroso y sugerente de un concepto ampliamente discutido por este campo y sobre el que, sin embargo, todavía queda mucho por decir: el concepto de poder.

En cierto sentido, la pregunta que guía la exposición de Mau es una reformulación de la pregunta rectora de la crítica de la economía política. Mientras que esta última busca responder a la pregunta de por qué tal contenido adopta determinada forma, Mau se pregunta por qué ese mismo contenido sigue, hoy en día, adoptando esta misma forma: “¿Cómo consigue el capital mantener su agarre sobre la vida social? ¿Cómo es siquiera posible que un orden tan volátil y hostil a la vida pueda durar siglos? ¿Por qué no ha colapsado todavía el capital?” (23). Si de lo que se trata es del modo en que el capital *mantiene su agarre sobre la vida social*, entonces, no es el poder en abstracto lo que le interesa a Mau, sino precisamente el conjunto de mecanismos a través de los cuales el capital se autoerige como “la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa” (Marx, 1971: 28). En otras palabras, la modalidad de poder que Mau quiere estudiar es, como ya nos adelanta el subtítulo de la obra, el poder económico del capital. En este sentido, el libro es consciente de sus propias limitaciones: en él no se ofrece —ni se pretende hacerlo— una teoría sobre las dimensiones ideológica y/o violenta del poder del capital, al tiempo que se reconoce la necesidad de su estudio. Sin embargo, mientras que ambas dimensiones han sido ampliamente tratadas por la tradición marxista, la dimensión económica ha sido considerablemente soslayada en comparación. Por ello, recogiendo el testigo de Marx, Mau se lanza al estudio del poder del capital en cuanto *compulsión muda* —o *coacción sorda*, según ciertas ediciones de *El capital*—, una forma de poder que, sin ser desligable de la violencia o la ideología, tampoco es reductible a ellas:

“La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la *coacción sorda* de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero solo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las «*leyes naturales de la producción*», esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por estas.” (Marx, 2017: 831)¹

¿Qué significa que la dominación capitalista tome la forma de una coacción sorda? ¿Cuál es este poder que, allí donde opera, torna superflua la violencia extraeconómica salvo excepcionalmente? ¿En qué consisten las leyes naturales de la producción capitalista y de qué manera se relacionan con la dependencia? La respuesta a este conjunto de preguntas es lo que pretende capturar ese concepto de “poder económico del capital”. El adjetivo económico, sin embargo, no debe hacernos caer en la tentación de concebir este poder de una manera reduccionista, ligado exclusivamente a una esfera diferenciada del conjunto de las relaciones sociales –la economía– y dedicada exclusivamente a la asignación de recursos a través del mercado como institución neutral en la que confluyen diversos agentes maximizadores del beneficio. Esta concepción de la economía como un campo esencialmente racional y puramente técnico es, precisamente, contra la que el propio Mau se dirige al restituir el significado estrictamente marxiano de la economía como “la suma de actividades y procesos a través de los cuales se organiza la reproducción social” (156).² El poder económico del capital, por tanto, hace referencia a la propia capacidad del capital para inscribir su lógica interna en las condiciones materiales de la reproducción social, volviendo la segunda directamente dependiente de la primera. Ahora bien, antes de estudiar cómo el capital lleva a cabo tal operación, debemos estudiar, en primer lugar, cómo es que esta puede llevarse a cabo. Por ello, la primera parte del libro está dedicada a la elaboración de una ontología

¹ Las cursivas son mías.

² Esta concepción desnaturalizante de la economía es lo que le permite a Marx igualar, ya en 1849, las relaciones de producción al conjunto de las relaciones sociales: “*Las relaciones de producción forman en conjunto lo que se llaman las relaciones sociales, la sociedad, y concretamente, una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico*” (Marx, 2000).

social del poder económico del capital. Es decir, una ontología que estudie, en el ser íntimo de la realidad social, la posibilidad de un poder tal.

La ontología social elaborada por Mau es lo que podríamos llamar una ontología de la separación. Desmarcándose tanto de las posturas althusserianas –que rechazan la noción de una naturaleza humana– como de las humanistas –que se sirven de esta misma noción como punto de apoyo para una crítica en última instancia romántica del modo de producción capitalista–, Mau defiende la existencia de una naturaleza humana que no sólo no apela a la restauración de una unidad perdida entre el ser humano y la naturaleza, sino que parte precisamente de la negación de tal unidad. Lo que distingue a los seres humanos del resto de animales, nos dice Mau, es la necesidad ineludible que los primeros tienen del uso de herramientas extrasomáticas en el proceso de elaboración de sus condiciones de existencia. En consecuencia, el metabolismo específicamente humano se caracteriza por el hecho de que sus momentos constitutivos “son mucho más fáciles de separar y disolver temporalmente que los metabolismos de animales o plantas” (138-139). La segunda característica de este metabolismo con la naturaleza consiste en su carácter intrínsecamente social, en el hecho de que la reproducción humana depende para su realización de la cooperación con otros individuos, de tal forma que “ya a nivel de su «organización corporal», los individuos humanos están atrapados en una red de relaciones sociales que median su acceso a las condiciones de su reproducción” (140).

No hay una unidad originaria sino, más bien, una separación, una incompletitud ontológica en virtud de la cual el metabolismo humano puede adquirir formas infinitamente diversas. Asimismo, este carácter abierto del metabolismo humano, expresado en la necesidad de una mediación doble –tanto el uso de herramientas extrasomáticas que median la relación entre el ser humano con la naturaleza como las relaciones sociales que median su propia producción– es precisamente lo que le permite a la lógica del capital constituirse como una forma específica de ese mismo metabolismo. El capital hace esto sirviéndose de la separación constitutiva de la naturaleza humana –el hecho de que su cuerpo orgánico está separado de su cuerpo inorgánico– para introducir en el proceso de reproducción social dos nuevas separaciones, insertándose así entre la vida y sus condiciones objetivas de reproducción.

La segunda parte está dedicada a dichas separaciones, que Mau conceptualiza a partir de la distinción de Robert Brenner entre relaciones de producción verticales y relaciones de producción horizontales. Las relaciones verticales se refieren a la

relación entre los productores directos y los explotadores, al antagonismo de clase entre el proletariado y la burguesía. Para Mau, la clase debe ser entendida fundamentalmente como la relación que cierto grupo entabla con las condiciones objetivas de reproducción social, de tal manera que la dominación de clase “se refiere a la relación entre *los que controlan las condiciones de reproducción social y los que están excluidos del acceso directo a las condiciones de reproducción social*” (174). De esta manera, la dominación capitalista, como dominación de clase, se expresa fundamentalmente en la dependencia del proletariado con respecto al capitalista. Lo que caracteriza a la vida proletaria es la separación radical entre la vida y sus condiciones de reproducción, requiriendo así de la venta de la fuerza de trabajo para que tal reproducción pueda tener lugar, independientemente de que esta venta se lleve o no a cabo.³ Ahora bien, esta dominación no debe ser entendida en términos personales: el proletariado no está sometido a tal o cual capitalista, sino al conjunto de la clase capitalista, que al mismo tiempo actúa como personificación del poder económico del capital.

Si la propia clase capitalista actúa como capital personificado, esto implica que ella misma sufre algún tipo de dominación que trasciende la pertenencia a las clases: es la dominación universal del valor, a la cual se refiere el concepto de las relaciones de producción horizontales. Más concretamente, este concepto busca captar la organización de las relaciones entre las distintas unidades productivas, que se caracteriza, bajo el modo de producción capitalista, por su carácter privado e independiente. Organización privada e independiente del trabajo significa, en pocas palabras, que la producción es organizada por cada unidad productiva de manera individual y de espaldas al resto, sin saber, por tanto, si dicha producción será validada socialmente: “Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio” (Marx, 2017: 124).

En la medida en que el carácter social del trabajo sólo se revela *post festum*, tanto este como su producto deben obtener su “forma universal [...] a través de una *mediación objetiva*, a través de un *dinero* distinto a él” (Marx, 1971: 101). Pero el dinero

³ Esta noción de clase, que no se reduce a los individuos que trabajan –y mucho menos a los individuos que efectúan cierto tipo de trabajo, como el obrero industrial de mono azul–, no es una mera sutileza teórica, sino que tiene consecuencias políticas de gran calado, permitiéndonos ampliar “nuestra noción de lucha de clases y ver cómo las luchas en todo el ámbito social pueden formar parte del mismo proyecto político: arrancar las condiciones de vida del capital” (175).

no es otra cosa que la existencia autónoma del valor de cambio en cuanto forma de manifestación necesaria del valor, que sólo puede ser comprendido, a su vez, como la forma de interconexión de las distintas partes del trabajo social y, por tanto, como el nexo social enajenado. En resumidas cuentas, la dominación universal del valor, señala Mau, no significa otra cosa que el hecho de que “*la peculiar unidad que forman el trabajo social y el trabajo privado [...] convierte las relaciones sociales entre productores en un sistema cuasiautónomo de abstracciones reales que se imponen a todos mediante un sistema de dominación impersonal y abstracto*” (243). La forma en que este sistema de dominación impersonal y abstracto se afirma es la competencia, que constituye el mecanismo de realización de las leyes capitalistas, su modo mismo de existencia. El capital sólo existe “como acción recíproca de los diversos capitales entre sí; la tendencia interna como necesidad exterior” (Marx, 1971: 366).

El carácter universal de la dominación del valor no debe hacernos caer, sin embargo, en una concepción unilateral de la relación entre valor y clase *à la* Postone, según la cual la segunda no sería más que la manifestación fenoménica de la primera.⁴ Para Mau, esta conclusión es fruto de una lectura de *El capital* excesivamente centrada en sus capítulos iniciales, en los que la estructura interna de las unidades productivas que participan en el intercambio es soslayada. Sin embargo, a medida que avanzamos en el curso de la exposición, descubrimos que esas unidades productivas no son productores individuales sino empresas capitalistas estructuradas sobre la base de la explotación del trabajo asalariado. Al fin y al cabo, la generalización del carácter de mercancía de la fuerza de trabajo –condición *sine qua non* para la universalización de la dominación impersonal del valor– implica la existencia de una clase desposeída de sus condiciones de reproducción: el proletariado. En consecuencia, dice Mau, “la separación entre las unidades productivas presupone la separación entre los productores inmediatos y los medios de producción [...] *el valor presupone la clase*. La dominación de clase está inscrita en la forma-mercancía desde la primera página de *El capital*” (265-266).

En este sentido, la relación de capital, marcada por la escisión entre capital y trabajo, no es directamente identificable en un único punto del circuito global de la reproducción del capital –por ejemplo, la esfera de la producción–, sino que se

⁴ “[L]a dominación de clase [...] es, en sí misma, dependiente de un modo de dominación supraordenado y «abstracto» (Postone, 2006: 75). Esta es una visión más o menos generalizada en el conjunto de lo que podemos llamar *teorías de la forma-valor*. A este respecto, véase (Endnotes, 2022: 89-141).

extiende a lo largo de la totalidad de dicho circuito en cuanto precondition social del mismo. Así, ella opera en lo que Mau llama, a partir de su lectura de Negri y Hardt, el plano trascendental de la reproducción social, estructurando las condiciones de posibilidad de dicha reproducción: “*El poder económico del capital se basa, por tanto, en su capacidad para tomar la vida de raíz e insertarla en la lógica de la valorización*” (191). Pero el poder económico del capital no se reduce al plano trascendental, sino que también opera en el nivel de inmanencia del circuito de reproducción social –ahora definido como circuito de reproducción capitalista–, interviniendo activamente “en los procesos y actividades que conforman la reproducción social, desde el nivel más ínfimo en el lugar de trabajo hasta las reestructuraciones globales de todo el sistema capitalista” (idem.). La dominación universal del valor, de esta forma, se refiere al plano inmanente de la reproducción capitalista, y es en la conjunción de ambos planos donde el poder económico del capital se hace inteligible como una *compulsión muda*, como resultado de un proceso por el cual la lógica de acumulación de capital se convierte en el alfa y omega de la totalidad del proceso social.

Frente al elevado grado de abstracción de las dos primeras partes, la tercera parte aterriza los desarrollos expuestos hasta el momento para analizar las dinámicas concretas en que se expresa la compulsión muda del poder económico del capital y que ponen de manifiesto otra de las características fundamentales de dicho poder: su circularidad, es decir, el hecho de que, una vez constituido, el poder del capital es resultado de su mismo ejercicio. Este aterrizaje se lleva a cabo a través de una exposición de diversos fenómenos, tales como las transformaciones del proceso de producción, la relación entre la acumulación capitalista y la naturaleza, la revolución logística o las crisis. Sin pretender resumir aquí los capítulos de esta última parte, sí quisiera mencionar, por lo ilustrativo del mismo, un caso referido a la relación entre capital y naturaleza y, más concretamente, a la subsunción real de la agricultura a través del tratamiento biotecnológico de las plantas.

Como principio formal total de inmanencia, el valor, precisamente por su carácter formal, requiere de un contenido material para que la acumulación de capital tenga lugar. El valor está obligado a exteriorizarse a sí mismo en la totalidad del mundo sensible para representarse como real, como la verdad de la práctica social. Esta exteriorización, empero, no ocurre sin fricciones ni resistencias, y una de las resistencias a las que el valor debe hacer frente es aquello que Mau llama “la autonomía inerradicable de la naturaleza” (324), siendo la capacidad de reproducción

autónoma de las plantas uno de los mayores ejemplos de las interferencias naturales con las que se topa la producción capitalista. Esta lucha por la intensificación del control sobre la producción agrícola alcanzó un nuevo estadio cuando la compañía Monsanto, empresa líder en la modificación genética de cultivos, desarrolló un tipo de soja únicamente compatible con el herbicida *Round Up*, de la misma compañía. Como consecuencia de este desarrollo, los agricultores se veían obligados a comprar tanto las semillas como los productos químicos necesarios a las mismas empresas, a fin de ser competitivos. Un paso todavía mayor se daría en 1998, con la primera patente de las llamadas “semillas suicidas”, caracterizadas por producir plantas completamente estériles, que situaría a los agricultores en un estado de dependencia permanente de las grandes compañías. Si bien el uso de las semillas suicidas no está permitido hoy en día, tanto este ejemplo como el anterior son dos casos paradigmáticos del poder económico del capital que, recordemos, consiste en la reestructuración de las condiciones de la reproducción social de tal manera que refuerza su control sobre el conjunto de la sociedad. En el caso de la manipulación biotecnológica de las plantas, este nexo entre reproducción social y capital se hace palpable incluso al nivel de la estructura biofísica de las plantas, inscribiendo “la lógica de la valorización en el código genético de la semilla, de modo que la planta no pueda crecer sin la mediación del capital” (337).

Hasta aquí se han expuesto los argumentos principales de *Compulsión muda*, un libro que destaca tanto por la originalidad de sus planteamientos como por el hueco en la literatura marxista que pretende llenar. Sea como fuere, a pesar de sus muchos logros, el libro no está exento de limitaciones, siendo algunas de ellas lo bastante profundas como para obstaculizar una adecuada conceptualización de la lógica capitalista. Fundamentalmente, podemos resumir estas limitaciones en dos tipos, que pasaré a explicar a continuación.

La primera limitación de *Compulsión muda* es también la menos grave y, de cierta manera, es una consecuencia lógica de una de sus mayores virtudes: la amplitud de su contenido. A lo largo de la obra, Mau discute con múltiples autores y autoras, tanto de las diversas corrientes que engloba la tradición marxista –marxismo-leninismo, marxismo occidental,⁵ marxismo político, teorías de la forma-valor.,

⁵ Cabe mencionar que el propio Mau critica –a mi entender, de manera acertada– el carácter vago y, en tal sentido, analíticamente problemático de la etiqueta “marxismo occidental”, si bien decide utilizarla al identificar en la mayoría de sus autores –desde Lukács hasta Althusser, pasando por Korsch, Gramsci o Adorno, entre otros– un descuido generalizado de la cuestión del poder económico del capital.

etc.–, como de otros ámbitos de la historia de la filosofía y la teoría social. Asimismo, Mau incursiona en la práctica totalidad de los debates marxistas de las últimas décadas –desde el estatus de sujeto del capital hasta la historicidad del trabajo abstracto, pasando por la relación entre el capital y el género, la descualificación del trabajo o el papel de las crisis en la acumulación capitalista– y, de hecho, toma partido en todos y cada uno de ellos, asegurándose siempre de hacerlo de cara a su objetivo primordial, es decir, la elaboración de una teoría del poder económico del capital.

Si ya el hecho de pasar revista a todos los debates marxistas contemporáneos es algo digno de elogio *per se* –y la extensa bibliografía con la que trabaja Mau da buena cuenta de lo muy en serio que se toma esta tarea–, ello entraña un peligro evidente, y es la imposibilidad de resolver con la misma lucidez todas las discusiones en las que Mau participa, máxime cuando tal resolución se lleva a cabo en escasas páginas, como ocurre la mayoría de las veces. En consecuencia, asistimos en más de una ocasión a argumentos tendenciosos, cuando no directamente falsos, que contrastan con el afán de rigor que, en términos generales, caracteriza a la exposición de Mau. Por poner un ejemplo breve –porque cada una de las cuestiones tratadas en el libro ameritan un desarrollo propio, y procurar traer a colación algo más que una simple ejemplificación en un texto de estas características implicaría caer de lleno en aquello que se critica–, al repasar el pensamiento de Adorno, Mau elogia su énfasis en el carácter universal de la mediación del intercambio al tiempo que critica su reducción unilateral de la dominación capitalista a esta mediación, ignorando así el hecho de que “el intercambio de equivalentes es solo una cara de la no-equivalencia, siendo la otra la apropiación de trabajo excedente sin intercambio de equivalentes” (95). Sin embargo, nos recuerda Mau, la sociedad burguesa no está gobernada exclusivamente por la equivalencia sino “por la unidad de equivalencia y no-equivalencia” (96). Ahora bien, esta tesis de la unidad de equivalencia y no-equivalencia encierra un problema, y es que ella misma es la tesis de Adorno, para quien la identidad del intercambio encubre y realiza la no-identidad del antagonismo de clase (2004: 13; 2005: 97; 2017: 423).⁶

Si este tipo de problemas son hasta cierto punto salvables y fácilmente corregibles, la segunda limitación que recorre la totalidad de *Compulsión muda* es mucho

⁶ Cosa distinta es, por supuesto, la sistematización de la relación entre el intercambio y el antagonismo de clase, que en Adorno brilla por su ausencia, pero esta es ya una crítica distinta a la esgrimida por Mau.

más problemática, y tiene consecuencias de hondo calado político. Esta limitación es, en una palabra, la de la *exterioridad*, o sea, la incapacidad por parte de Mau para comprender ciertos elementos como momentos determinados del despliegue de la relación social general y, por tanto, para captar su vínculo inmanente con la crítica de la economía política en cuanto exposición sistemática de tal despliegue. Ilustraré esta cuestión con dos ejemplos: primero, la relación capital-género; segundo, la relación teoría-práctica.

Una de las características fundamentales de la lógica de la acumulación capitalista, y absolutamente crucial desde la perspectiva de la elaboración de una teoría del poder económico del capital, es la producción de diferencias. El carácter contradictorio del modo de producción capitalista —el hecho de que el antagonismo constituya su modo de existencia—⁷ se expresa en la organización de sus escisiones internas a través de diferencias sociales que dan lugar a jerarquías basadas en el género, la sexualidad, la nacionalidad, etc., que, en la medida en que constituyen un límite objetivo a la asociación del proletariado, son “conductivas del dominio del capital en distintos niveles de la totalidad capitalista” (226). En el caso concreto del género, esta jerarquía se deriva de la “brecha históricamente única entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo” (203), habiendo sido históricamente relegadas a las mujeres las tareas relacionadas con dicha reproducción. Ahora bien, la introducción del elemento histórico en este punto de la argumentación parecería dar buena cuenta de la imposibilidad de derivar conceptualmente, desde el marco de la crítica de la economía política, la opresión de género. Incluso si podemos derivar conceptualmente la escisión entre producción y reproducción, no hay motivo para afirmar de manera apriorística la necesidad de que sean las mujeres quienes desempeñen las labores de reproducción.

Esta argumentación, sumada a la innegable existencia de una historia del género previa al modo de producción capitalista, lleva a Mau a concluir que el género sólo puede ser comprendido como “una forma social históricamente constituida — es decir, no natural en el sentido de no necesaria— cuya existencia no puede expli-

⁷ “Las contradicciones internas de la dinámica de acumulación capitalista se pueden teorizar en distintos planos de abstracción: como contradicciones entre valor de uso y valor, entre trabajo concreto y abstracto, entre trabajo necesario y plusvalor, entre la acumulación de valor y la tendencia de este a tornar superfluo aquello que constituye su fuente y, en el grado máximo de concreción, como contradicciones entre capital y proletariado. Si la totalidad de las relaciones sociales capitalistas ha de teorizarse en tanto totalidad compleja y contradictoria [...] entonces las contradicciones que se dan en planos más sencillos y abstractos han de captarse como momentos determinados de esa misma totalidad” (Endnotes, 2022: 143-144).

carse únicamente según la lógica del capital” (217). Este es el mismo argumento, por cierto, que Mau utiliza a la hora de abordar la relación entre capital y racismo: “Es perfectamente posible sostener que el racismo es un fenómeno social que no se *origina* en la forma-capital, pero sí es funcional a y reproducido por esta última” (221). Es necesario, pues, elaborar una teoría del género –o del racismo– capaz de subsanar las insuficiencias contra las que la crítica de la economía política se da de bruces, insuficiencias que consisten, en última instancia, en el hecho de que “un análisis de la estructura fundamental del capitalismo solo nos informa de *una parte* de los mecanismos del poder económico del capital” (228).

El problema con la postura de Mau reside, a mi humilde entender, en que ella está construida en su totalidad sobre una confusión doble en lo que respecta a la relación entre el registro de la génesis histórica de las categorías y el de su validez lógico-sistemática. En primer lugar, Mau argumenta que el género “no puede ser derivado de la estructura fundamental del capitalismo” (217) porque ello implicaría una historización excesiva de aquel hasta el punto de “no poder hablar de «mujeres» y «hombres» antes del surgimiento del capitalismo” (214). La trampa de este razonamiento consiste en que la derivación conceptual de las categorías –en este caso, el género– que lleva a cabo la crítica de la economía política no busca comprenderlas tal y como aparecen en la historia, sino que lo que se persigue es la reconstrucción ideal del concreto real ya constituido. Por ello, no se trata de alinear estas categorías “en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa” (Marx, 1971: 28-29). El hecho de que podamos “elaborar una teoría muy abstracta de la esencia del capital sin tener en consideración el género” (218) no significa que la crítica de la economía política deba ser aderezada externamente con teorías ajenas a su marco conceptual, simplemente significa que, no pudiendo dar cuenta de la especificidad histórica de la diferenciación sexo-genérica de los individuos en los planos de mayor abstracción, habremos de proseguir el despliegue sintético de las determinaciones del capital como relación social general hasta el punto de la exposición en que estemos en condiciones de explicar la necesidad inmanente de dicha diferenciación.

Por supuesto, esta “reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento” (Marx, 1971: 23) no puede llevarse a cabo en ausencia de análisis que informen de los modos específicos en que la tendencia inmanente del capital a la producción de diferencias se expresa en el terreno histórico-social. Sin embargo, y aquí reside

la segunda confusión sobre la que se asienta la postura de Mau, ello no hace del análisis histórico un elemento exógeno a la derivación conceptual sino, más bien, un motor de esta misma derivación. Esta dimensión particular del análisis histórico es la que ha puesto de relieve Gastón Caligaris en su estudio sobre el capítulo VIII del primer tomo de *El capital*, dedicado a la jornada laboral, señalando que “lejos de ser una ilustración histórica de determinaciones generales ya conocidas, el análisis histórico que realiza Marx sirve para presentar una serie de nuevas determinaciones: la relación de clase, la lucha de clases y el Estado” (2012: 89). Lo verdaderamente curioso es que, de hecho, el propio Mau suscribe esta lectura del análisis histórico como un momento determinado de la exposición sistemática, por ejemplo, cuando señala que tales análisis “entran en el desarrollo conceptual” al ser integrados en una “estructura teórica sistemática construida por medio del desarrollo dialéctico” (38). En este sentido, no es sólo que la separación entre género y capital sea incongruente con la lógica interna de la crítica de la economía política, sino que también es incongruente con la perspectiva de Mau sobre esta.⁸

El segundo de los ejemplos con los que quiero abordar la cuestión de la exterioridad en la exposición de Mau es el problema de la relación teoría-práctica. En el mismo capítulo donde se discute la producción de diferencias, Mau introduce una curiosa idea sobre dicha relación, que consiste en la imposibilidad de articular estrategias políticas a partir de teorías elevadas a altos niveles de abstracción. En su lugar, la función del análisis conceptual abstracto es permitirnos desarrollar “un aparato teórico coherente y sistemático, capaz de producir análisis estratégicamente relevantes de situaciones concretas” (221).⁹ Considero que hay un momento de verdad en la postura de Mau, y es que de una comprensión rigurosa de la lógica de la acumulación capitalista no puede desprenderse inmediatamente una práctica revolucionaria, siendo necesario articular organizativamente las mediaciones entre una y otra. Sin embargo, dicha comprensión, si es verdaderamente rigurosa, sí nos informa de qué tipo de práctica debe ser considerada revolucionaria. Lo que el

⁸ Discernir si dicha incongruencia es meramente contingente o si, por el contrario, es necesaria y se deriva de la propia lectura que Mau hace de la crítica de la economía política –lo que haría de sus declaraciones sobre la relación entre historia y sistema una mera cuestión nominal– es algo que cae fuera de las posibilidades de un texto de este tipo. Sin embargo, debido a la constante reaparición del problema de la exterioridad a lo largo de las páginas de *Compulsión muda*, personalmente me inclino por la segunda opción.

⁹ Esta idea aparece de nuevo al final del libro, cuando se nos señala que el papel de la teoría en el esfuerzo revolucionario “es muy limitado” (411) y que su aportación política fundamental radica en la elaboración de “conceptos cuidadosamente construidos” (412) que nos permitan, posteriormente, realizar análisis concretos.

argumento de Mau olvida es que la abstracción conceptual que caracteriza a la crítica de la economía política no es una abstracción cualquiera, sino que es tal porque apunta a las categorías fundamentales de la reproducción social, y ello tiene una serie de implicaciones, de las cuales destacaré dos.

En primer lugar, en la medida en que la exposición de la crítica de la economía política opera al nivel sociometabólico, la conceptualización de los mecanismos del poder económico del capital es también, en términos negativos, la conceptualización de los fundamentos del poder comunista, como negación determinada de aquel.¹⁰ No en vano, ya en el primer capítulo de *El capital*, tras exponer como característica esencial del modo de producción capitalista el hecho de que los individuos son dominados por los productos de su propia mano, se nos ofrece una definición mínima del comunismo como negación de tal estado de cosas, como “producto de hombres libremente asociados” que han sometido el proceso social “a su control planificado y consciente” (Marx, 2017: 131). Que la práctica revolucionaria tome una forma y no otra no se debe a tal o cual apetencia subjetiva, sino que tal forma viene dada de manera interna y necesaria, o sea, inmanente, por la lógica rectora de la acumulación capitalista. Lo que define que la autoorganización del proletariado adopte la forma de la asociación es, en última instancia, que el modo de existencia del capital es la competencia.

En segundo lugar, por una parte, las categorías de la crítica de la economía política expresan, como decíamos, “formas de ser, determinaciones de existencia” (ibid.: 27); por otra parte, además, dichas categorías, en cuanto intelección de lo existente, contienen también “la inteligencia de su negación” al concebir “toda forma desarrollada en el fluir de su pensamiento” (Marx, 2017: 57). Esto significa que cuando Mau afirma, siguiendo a Heinrich, que los pasajes sobre cómo la producción capitalista engendra su propia negación son meras declamaciones independientes de los argumentos esenciales de la crítica de la economía política (149), en realidad es él quien está pasando por alto el punto central de la crítica de la economía política: i) que el conocimiento de las formas capitalistas sólo es tal en la medida en que estudia cómo estas formas apuntan a su autosuperación y ii) que dicho conocimiento es ya un momento de la práctica que lleva a término tal superación. Por tanto, matizando una afirmación anterior, si bien de una concep-

¹⁰ Este es, precisamente, el principal interés político de una obra como la de Mau, y es también el principal motivo por el que la primera edición española de esta obra no ha sido publicada por una editorial profesional, sino por una editorial militante comprometida con el proyecto comunista, como es el caso de Ediciones Extáticas.

tualización adecuada no se desprende inmediatamente una práctica revolucionaria, la primera sólo es tal si delimita las determinaciones fundamentales de la segunda.

Ciertamente, las páginas de *El capital* dedicadas a la tendencia histórica de la acumulación capitalista hacia la expropiación de los expropiadores (Marx, 2017: 853-855) pueden parecer injustificadas a la luz de los desarrollos anteriores, donde no se ha indagado lo suficiente sobre las determinaciones sociomateriales de la subjetividad revolucionaria como para estar en condiciones de dar el salto a la abolición del modo de producción capitalista. Sin embargo, sería igual de apresurado concluir que dichas páginas no guardan relación alguna con la crítica de la economía política, como tantos académicos –no sólo Mau o Heinrich– tienden a hacer.¹¹ De lo que se trata es, en todo caso, de profundizar en dicha exposición, buscando en ella las mediaciones que nos permitan transitar a la cuestión de la subjetividad revolucionaria tal y como aparece en el pasaje en cuestión.¹²

La desconexión teórico-práctica de la que Mau cae preso es, indudablemente, la manifestación más palmaria del problema de la exterioridad,¹³ que constituye a su vez la principal limitación de su obra. Ello, empero, no debe hacernos restarle un ápice del valor que le corresponde por mérito propio. El propósito de *Compulsión muda* no es responder a la pregunta del *qué hacer*, sino que es mucho más humilde: se trata de proporcionar los primeros materiales para la elaboración de una teoría del poder económico del capital –ni siquiera se busca darnos dicha teoría acabada– y, en ese sentido, cumple su objetivo con creces. Es tarea nuestra recoger su testigo, criticando y superando las limitaciones del libro, con la esperanza de que quienes vengan detrás hagan lo propio con nosotros. Comencemos por leerlo.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2004): *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
 ADORNO, Theodor W. (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

¹¹ A modo de ejemplo, véase (Bobka & Braunstein, 2022: 41; Ruiz Sanjuán, 2019: 266-268)

¹² Si atendemos a los desarrollos recientes de la literatura sobre la crítica de la economía política, veremos que esta es una tarea que, afortunadamente, ya está siendo emprendida –véase (Starosta, 2015)–.

¹³ El hecho de que las únicas menciones explícitas a la relación entre la teoría y la práctica revolucionaria sean aquellas ya mentadas, donde se limita a remarcar la distancia entre una y otra, es bastante ilustrativo de por sí.

ADORNO, Theodor W. (2017): «Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962». *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 8(8-9), 419-430.

Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/2190>

BOBKA, Nico & BRAUNSTEIN, Dirk. (2022): Adorno and the critique of political economy, en Werner Bonefeld & Chris O’Kane (eds.), *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy* (35-54). London: Bloomsbury.

ENDNOTES (2022): *Endnotes 2: Miseria y forma-valor*. Madrid: Ediciones Extáticas.

MARX, Karl (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Tomo 1*. Madrid: Siglo XXI.

MARX, K. (2000). Trabajo asalariado y capital. *Marxists Internet Archive*.

Recuperado a partir de

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>

MARX, Karl (2017): *El capital. Crítica de la economía política. Tomo 1. El proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI.

POSTONE, Moishe (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

RUIZ SANJUÁN, César (2019): *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.

STAROSTA, Guido (2015): *Marx’s Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*. Boston: Brill.

Pablo Fuster González

pabloefu@ucm.es

Duy Lap Nguyen: *Walter Benjamin and the Critique of Political Economy: A New Historical Materialism*, Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2022, 291 págs.

La obra de Walter Benjamin desafía los intentos de organizarla como un todo coherente, más aún como un programa teórico¹. Esto se debe en parte al carácter heterogéneo y a menudo idiosincrásico de su producción, al estado inacabado de algunos de sus escritos más ambiciosos y a su amplia gama de influencias; pero el propio estilo de Benjamin también tiene su parte de responsabilidad. Es como si algunos de sus textos funcionaran según la complicada relación entre verdad y representación filosófica desarrollada en el “Prólogo epistemo-crítico” del *Origen del drama barroco alemán*. Según dicha concepción de la verdad, la filosofía *debe* adoptar la forma de una colección indirecta y episódica, ya que la representación –el medio efímero de la reflexión filosófica– es inadecuada para expresar ideas eternas. Desde esta perspectiva, resulta tentador rastrear la sistematicidad oculta en las obras de Benjamin, intentando discernir su orientación hacia una verdad que no puede aparecer directamente. El comentario históricamente prolífico de Duy Lap Nguyen sobre Benjamin, que sostiene que la producción de éste da lugar a un “sistema filosófico coherente y expansivo” (225), es sin duda un ejemplo de este tipo de aproximación. El intento de Nguyen de perfilar un proyecto filosófico unificado que abarque las distintas etapas que suelen distinguirse en la obra de Benjamin –especialmente entre sus primeras interpretaciones de la filosofía kantiana y su posterior “giro ambiguo hacia el marxismo” (59, 241 nota 4)– es bienvenido, y destaca sobre todo por el detalle con que aborda la inserción de Benjamin en el panorama filosófico de principios del siglo XX.

Después de presentar el proyecto del libro mediante una interpretación del modo en que Benjamin aborda la relación dialéctica entre el progreso ilustrado y el eterno retorno, el argumento de Nguyen se desarrolla a lo largo de siete capítulos sustanciales. Los tres primeros capítulos pueden entenderse como disquisiciones sobre la confrontación de Benjamin con la filosofía kantiana durante sus años de formación. Aquí se perfila lo que Nguyen caracteriza como el “anarquismo metafísico” de Benjamin, que surge de su tratamiento de las nociones kantianas de experiencia (capítulo 1), derecho político (capítulo 2) y juicio estético (capítulo 3) (15). Según Nguyen, en sus reflexiones tempranas sobre epistemología, teoría política y

¹ Esta reseña fue originalmente publicada en inglés en *Marx and Philosophy Review of Books*: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/21272_walter-benjamin-and-the-critique-of-political-economy-a-new-historical-materialism-by-duy-lap-nguyen-reviewed-by-iaan-reynolds/

estética Benjamin lleva la filosofía crítica de Kant más allá de sí misma, cuestionando el modo en que el intento de este proyecto de fundar un orden construye selectivamente sus nociones fundamentales de manera tal que excluye el carácter singular e irreductiblemente histórico de la experiencia.

En el primer capítulo, Nguyen analiza la afirmación de Benjamin de que la crítica kantiana de la razón pura oscurece la “estructura total” de la experiencia, ya que “no afronta el vacío de la experiencia en la Ilustración, que se apoya en categorías provenientes de las ciencias que no constituyen experiencia alguna, sino que excluyen la forma misma de la experiencia” (24). Si la filosofía de Kant y las epistemologías neokantianas de los contemporáneos de Benjamin establecen la validez intemporal de la razón mecánica, lo hacen a costa de la certeza de la experiencia inmediata y efímera. Este problema está presente también en la filosofía de Husserl, en la que la experiencia inmediata es el punto de acceso para la intuición de las ideas, pero –según Benjamin– se topa con dificultades a la hora de dar cuenta de la formación de conceptos abstractos (37). En este punto la interpretación de Nguyen es clara y proporciona una orientación histórica útil, ya que muestra cómo Benjamin se sirve de argumentos fenomenológicos contra el neokantianismo, y a su vez de argumentos neokantianos contra la fenomenología. Sin embargo, esta aparente incoherencia no indica que Benjamin vacilara en sus compromisos teóricos, sino más bien que la “revisión de Kant” que se encuentra en estas obras aspira a una teoría del conocimiento que desarrolle ambas dimensiones de la experiencia: la que es vacía e intemporal, y la que es plena y efímera (40).

Los capítulos segundo y tercero muestran cómo la forma básica de la crítica de Benjamin a la epistemología kantiana reaparece en sus interpretaciones de las teorías de Kant sobre el derecho y el juicio estético. El segundo capítulo se centra en “Para una crítica de la violencia”, y sostiene que la doctrina kantiana del derecho requiere un derecho a la posesión legal que no puede fundarse en la universalización de la propiedad individual, sino en una exclusión, en “la necesidad racional de la carencia de derecho del objeto” (43). Esto significa que el derecho se opone a la justicia, pero no en el sentido que reconoce la tradición del derecho natural – que el derecho priva a los individuos de bienes que les son debidos por el orden natural–, sino en el sentido de que la justicia se refiere al carácter originalmente ajeno a la propiedad de la naturaleza y a un correspondiente estado de indiferencia moral. De modo que “Para una crítica de la violencia” se interpreta como un intento de devolver la atención a esta obliterada dimensión histórica de la justicia y,

al hacerlo, investigar la posibilidad de suspensión de la ley (61-62). El tercer capítulo identifica un correlato de esta dinámica en el *Trauerspiel* de Benjamin y en los escritos que rodearon su publicación. Aquí Nguyen muestra cómo la adopción por parte de Benjamin de los principios metodológicos de la teoría política de Carl Schmitt le lleva a una perspectiva opuesta a la del propio Schmitt, confirmando la metodología de éste “al refutar la filosofía del Estado de la que derivó su principio epistemológico del extremo” (80). En concreto, según Nguyen, Benjamin sostiene que el Estado moderno no es producto de conceptos teológicos secularizados, sino de un reencantamiento de la vida secularizada, lo cual resulta evidente en el barroco alemán.

Después de este recorrido por la interpretación que Benjamin hace de la filosofía kantiana, los dos capítulos siguientes desarrollan su concepción de “redención profana”, que Nguyen considera “una característica definitoria tanto de la fase teológica como de la materialista de la obra de Benjamin” (xi). La idea benjaminiana de redención no está a la base de una crítica romántica o ética de la sociedad capitalista, en el sentido de que defienda el retorno a un estadio previo a la alienación (capítulo 4). Tampoco es una filosofía del progreso tecnológico, como la que se puede encontrar en el socialismo neokantiano de los contemporáneos de Benjamin (capítulo 5). Más bien, según Nguyen, la redención profana remite a un “proceso en el que una humanidad irremediamente imperfecta alcanza finalmente su plenitud precisamente como tal” (11). En otras palabras, en lugar de rechazar el progreso o identificarse con él, Benjamin detecta una identidad dialéctica en esta aparente oposición. De acuerdo con Nguyen, la intención sistemática del pensamiento de Benjamin apunta así a una “suspensión mesiánica de la historia” (163) en la que una humanidad no mejorada es redimida, en la que el trabajo puede convertirse en juego y en la que el progreso ético se hace innecesario.

Los capítulos 6 y 7 desarrollan las ideas planteadas en los capítulos precedentes a través de la confrontación con la inacabada *Obra de los pasajes*, y en particular centrándose en la lectura que en ella se hace de Charles Fourier. Nguyen sostiene que el extenso estudio de Benjamin sobre los pasajes de París está impregnado de una lectura poco ortodoxa de la crítica de la economía política, que se inspira en el utopismo hedonista de Fourier para rechazar la idea de la perfectibilidad humana. El aspecto más interesante de este apartado reside en la relación que establece entre tecnología y relaciones sociales capitalistas. Nguyen sostiene que Benjamin difiere de gran parte de la tradición marxista, ya que sitúa la contradicción funda-

mental del capitalismo entre las relaciones sociales capitalistas y la tecnología, y no entre capital y trabajo. Nguyen concibe la lucha de clases tematizada por Benjamin en sus últimas obras como una “revuelta de esclavos de la tecnología”, a través de la cual ésta se libera de las relaciones sociales que las encadenan (160 y ss.). La revolución que Benjamin tenía en mente –según Nguyen– no se realiza a través de la afirmación del trabajo contra el capital, ni a través de una renovación de la “tradicción de los oprimidos”, sino a través de una tecnología que toma conciencia de su derecho a abolir la sociedad capitalista y, al hacerlo, devuelve a la humanidad a un estado original de infancia sin tradición (171). En el último capítulo, las implicaciones que la comprensión benjaminiana de la transformación del trabajo en juego comportan para la relación entre la moral y la naturaleza se desarrollan a través de un diálogo con las obras de Georges Bataille y Pierre Klossowski.

Si bien la coherencia de la interpretación que el libro hace de Benjamin es admirable, su metodología parece ser ante todo descriptiva. El libro reconstruye una imagen detallada del proyecto de Benjamin basándose en un amplio espectro de escritos, pero no ofrece una evaluación de los méritos de su “anarquismo teórico”. Hubiera resultado útil que Nguyen lo desarrollara de forma más extensa, pues en el prefacio y la conclusión parece entender que el pensamiento de Benjamin ofrece recursos valiosos para problemas contemporáneos. Muchos de los problemas de la exposición sistemática que hemos señalado aquí resultan más claros si se toma en consideración su relevancia actual. Por ejemplo: ¿cómo podemos dar sentido al hecho de que la tecnología no sólo se encuentra constreñida por las relaciones sociales capitalistas, sino que también es responsable de su formación y disolución? Esta vertiente de la crítica de la economía política –relacionada con la fuerza disruptiva de la tecnología– parece quedar fuera del cuadro, y en cambio sería un elemento importante, precisamente porque cuestionaría la utopía tecnológica que Benjamin supuestamente tiene en mente, así como el estatus “decididamente no hegeliano” de la dialéctica benjaminiana (226). ¿No resulta problemático afirmar que la tecnología es intrínsecamente redentora, teniendo en cuenta que gran parte de su desarrollo se deriva de la acumulación capitalista y la facilita? ¿No hay formas de tecnología para las que no se puede concebir ningún uso liberador?

Otra serie de cuestiones se refieren al propósito de la obra de encontrar una “intención de sistema” en el proyecto de Benjamin. Nguyen señala que, “si bien el intento de interpretar la obra de Benjamin en su conjunto es un esfuerzo imprudente, es también una tentativa inevitable” (225). Pero, ¿hasta qué punto es posible

detectar un proyecto filosófico sistemático en la obra de Benjamin? Si nos tomamos en serio las razones teóricas del carácter discontinuo de su obra, ¿no comportará todo intento de interpretación definitiva una minusvaloración de los elementos que complican esta interpretación? Desde este punto de vista, la omisión más conspicua del libro se refiere a la ausencia de discusión sobre la teoría de la educación de Benjamin en su producción temprana. Nguyen presenta una lectura productiva de estas obras para ofrecer una crítica de la filosofía kantiana, pero resulta menos claro el hecho de que éstas se ocupen también -y de modo muy central- de teoría de la pedagogía. Su lectura de “Para una crítica de la violencia” presta muy poca atención a la crítica discusión sobre la violencia divina, o al hecho de que Benjamin relacione esta forma de fuerza destructora de la ley con la educación. Estas ausencias afectan especialmente a las afirmaciones de Nguyen sobre un supuesto ideal de humanidad no mejorada. Si el “esquema profano de redención” de Benjamin es “acumulativo”, lo que significa que el continuo fracaso de la humanidad “crea las condiciones para que una humanidad redimida vuelva a su estado original, moralmente no mejorado” (109), ¿cuál es la naturaleza de la acumulación que está en juego aquí? ¿Cómo puede evitarse concebir un proceso acumulativo en términos de progresión? Abordar esta cuestión parece requerir una confrontación con la concepción benjaminiana de la educación. Sin embargo, probablemente esto complicaría la coherencia del sistema filosófico propuesto, ya que la afirmación de Nguyen de que la humanidad redimida consiste en el abandono de la tradición es difícil de cuadrar con las discusiones de Benjamin sobre la tradición como medio de formación educativa. Dejando al margen su lugar en un futuro utópico, ¿no afirma Benjamin que, en el capitalismo, la “tradición de los oprimidos” ofrece una forma de aprendizaje a la teoría del materialismo histórico? Si esto es así, ¿no podría afirmarse que la imagen -que guía el libro de Nguyen- de una humanidad sin tradición en un estado de infancia posibilitado por la tecnología se salta los pasos necesarios para poner fin al capitalismo?

Estas cuestiones no surgen tanto de los detalles específicos del tratamiento que Nguyen hace de Benjamin como de los presupuestos filosóficos que guían su desarrollo. En última estancia, la interpretación que plantea *Walter Benjamin and the Critique of Political Economy* resulta ejemplar por la claridad con que demuestra las dificultades con que se topa cualquier esfuerzo por leer una obra marcada por la discontinuidad como si fuera un sistema unitario.

Iaan Reynolds

iaan.reynolds@uvu.edu

Leo Roepert: *Die konformistische Revolte. Zur Mythologie des Rechtspopulismus*, Bielefeld: Transcript, 2022, 256 págs.

Este libro descifra como pocos el autoritarismo de nuestro tiempo. Sus virtudes saltan a la vista si se lo compara con buena parte de la bibliografía sobre el tema. Se trata de un contraste conscientemente elaborado por el autor, pues comienza poniendo en solfa las principales teorías académicas sobre los orígenes de la actual derecha populista, teorías que ordena en tres grupos: económicas, políticas y culturales.

Las primeras firman el relato de “los perdedores de la modernización”. Aunque existen estudios que demuestran la correlación entre voto ultra y precariedad, también es cierto que en países con bajas tasas de paro descuellan igualmente potentes movimientos autoritarios. Esta tesis presupone en sus seguidores la defensa racional de sus intereses. Pero ¿qué vínculo hay entre los renovados bríos nacionalistas y las necesidades económicas particulares? ¿Por qué alivia el miedo el calor de las banderas? Si el fracaso social sucede en un régimen de concurrencia de todos contra todos, ¿por qué se traza la línea de demarcación precisamente entre nacionales y extranjeros? ¿Por qué iban los recién llegados a ser mejores competidores que los vecinos de siempre? Este modelo no acierta a esclarecer las dimensiones irracional y simbólica del resentimiento que canaliza el caudillo populista.

El segundo grupo diagnostica una *democracia sin demos*. La soberanía usurpada por los tecnócratas explicaría el regreso de la nación zaherida y su anhelo de libertad. Una variante del análisis culpa a la izquierda partidista de haber fallado a los nuevos precarios. Su emblema podría ser el ensayo autobiográfico de Didier Eribon *Regreso a Reims*, que cuenta cómo su familia, comunista de toda la vida, se echó en brazos de Le Pen porque la izquierda prefería las políticas identitarias. Ciertamente esto podría explicar el rechazo a la élite, pero no las soflamas de la nación asediada por el Islam, la migración y el feminismo.

Las explicaciones culturales destacan la oposición entre los *somewhere* y los *anywhere*, los locales frente a los cosmopolitas. Los primeros se sienten acomplejados por su atraso educativo y sus costumbres pasadas de moda. La reacción nacionalista intentaría compensar este sentimiento de inferioridad frente a los “nómadas digitales” y la “clase creativa”, una compensación que agudiza la división existente. El problema es que este enfoque tampoco desentraña la repulsa al inmigrante, que no es imaginado como miembro de la élite transnacional, sino como un paria primitivo y peligroso.

La conclusión es evidente: los tres modelos teóricos son insuficientes para comprender el auge nacional-populista. Las raíces hay que buscarlas en otro lugar.

Para ello Roepert sigue el rastro de su andamiaje discursivo: el racismo y el anti-semitismo. El primero no es solo un prejuicio individual sobre la superioridad biológica de un grupo, sino una visión del mundo que determina prácticas, instituciones e identidades. Desde el XVIII hasta la segunda mitad del XX, en general se aceptaba la existencia de razas superiores. Aunque al finalizar la II Guerra Mundial las democracias occidentales pasaron a verse a sí mismas como antirracistas, no por ello revisaron todos los presupuestos ideológicos que hasta hoy las sostienen.

El racismo moderno postula una relación antagónica entre espíritu y naturaleza. La superioridad del europeo respondería a su capacidad secular para haber separado y controlado la naturaleza, fuera y dentro de sí, y por ello haber alcanzado la condición de sujeto. En cambio, los “otros” habrían fallado en la escisión y arrastrarían un déficit de subjetividad. De ahí que pueda afirmarse que, a pesar de las apariencias, el racismo es más *idealista* que *biologicista*. Lo que le falta al no-europeo es, en definitiva, espíritu. El racismo ilustrado perdura hoy como racismo liberal: el *hombre* blanco y occidental posee las características propias de la subjetividad, la libertad, la individualidad, vive en *sociedad*. Mientras que el extranjero sigue de algún modo atado a un estrato casi geológico y es sobre todo ingrediente de una *comunidad*. El racismo lo reduce a muestra étnica, “su cultura se vuelve su naturaleza”, escribe Roepert. Cada uno, en tanto mero ejemplar, condensa la cultura a la que pertenece, sin posibilidad de cambio ni diferencia. La naturalización resuena en el tratamiento discursivo que dispensan los medios de comunicación a los migrantes: son partículas condensadas en “olas”, “flujos” y “avalanchas”, es decir, movimientos ajenos a la historia.

El racismo se manifiesta en las principales instituciones de la sociedad burguesa: la ley, el dinero y la sexualidad. Ante el derecho, los inmigrantes africanos comparecen de entrada como ilegales. Una vez dentro del país, el estigma de la ilegalidad proyecta en ellos la sospecha del crimen. Además, su fidelidad a costumbres arcaicas les induce a tirar del cuchillo para resolver el menor conflicto. La inadaptación legal se correspondería asimismo con su vagancia innata, incompatible con la condición de sujetos económicos. Como la pereza no tendría remedio, los tachan de devoradores de subvenciones y rentas de inserción.

Sus hábitos sexuales, juzgados patriarcales y represivos por la mirada turística, se transmutan en violencia sexual nada más llegar a las sociedades democráticas.

De ahí que Donald Trump acuñara el insulto de *rapefugees*, que igualaba “refugiado” y “violador”.

Sin embargo, el racismo liberal no es el racismo nacionalista. Aunque procede de aquel, incorpora una novedad clave: lo propio está amenazado. La pérdida de los valores, el relativismo, el feminismo, el multiculturalismo, el ecologismo y hasta el veganismo desenfrenado estarían socavando la identidad colectiva, la hombría y la familia. Por eso deben unirse los patriotas en defensa de la bandera. La unión hace la fuerza, es decir, compensa la debilidad psíquica y el peso insoportable de seguir siendo sujeto. La compacidad del pueblo facilita la desobjetivación: para la conciencia populista, el extranjero ya no es el único inserto en el organismo comunitario, también el civilizado europeo se agrega como un ladrillo en los muros de la fortaleza nacional.

El otro pilar de la derecha populista es el antisemitismo. Esta afirmación puede extrañar en un primer momento porque se diría que el nuevo autoritarismo dejó atrás la retahíla de la “conjura del judaísmo internacional” o la “conspiración judeo-masónica”. Sin embargo, el delirio antisemita es decisivo, remite a la construcción imaginaria de una élite maligna y omnipotente. Para la mente populista, la élite persigue la ruina de la nación, saquea al pueblo inocente y orquesta la inmigración que arrincona a los nativos hasta lograr el “gran reemplazo”. La “casta” inculca los virus del cosmopolitismo, el “marxismo cultural”, el economicismo y la “ideología de género”, que difunden masivamente gracias a la “corrección política” y a su control en la sombra de los medios de comunicación.

La construcción fantasmática de la élite es, además, un ingrediente indispensable de las teorías conspiratorias. Para sus creyentes, cualquier noticia encaja en la red global de vigilancia que teje la difusa minoría perversa. Cualquier detalle insignificante, como las estelas de condensación que dejan los aviones en el cielo, es otro indicio más de una intoxicación planificada por el contubernio invisible. De este modo, la irracionalidad del capitalismo, que genera la crisis ecológica y su propia descomposición, es atribuida a una minoría insalvable y todopoderosa.

En efecto, las características imputadas a la élite se corresponden con la visión del mundo propia del antisemitismo. Pero no en el sentido de que los musulmanes u otro grupo hayan ocupado el lugar de los judíos, o que el antisemitismo sea simplemente una variante del racismo. No son lo mismo. Para el racista, el extranjero es menos sujeto, mientras que, para el antisemita, el judío tiene un “plus” de subjetividad, dinero, inteligencia y poder. Es un “supersujeto”. A pesar de la desaparición

ción del judío e incluso del apoyo al Estado de Israel en discursos y programas de la derecha populista, la estructura del odio a la élite es antisemita. Como el judío para los nazis en los años treinta y cuarenta, la élite personifica el dinero, encarna el valor abstracto y desarraigado que amenaza a la comunidad nacional. Una comunidad pseudonatural, dicho sea de paso, pues la nación es un invento moderno. Para esta cosmovisión el judío es un enemigo distinto al extranjero: no otra cultura ni otra nación, sino la anti-cultura, la anti-nación.

El antisemitismo estructural también campaba a sus anchas en la izquierda antiglobalización, el movimiento *Occupy Wall Street* o la protesta del “Somos el 99%”. Ahora bien, no debemos olvidar los pasadizos del antisemitismo estructural al clásico: la Hungría de Viktor Orbán ha convertido a filántropo y millonario judío Georges Soros, a través de una campaña de difamación claramente antisemita, en el principal enemigo de la nación.

El populismo conlleva una elaboración simbólica del miedo y el resentimiento. El alivio de la frustración en la exaltación colectiva de símbolos compartidos nos da una pista sobre la presencia de fuertes componentes afectivos e imaginarios. La idealización vertical del líder y la identificación horizontal entre sus seguidores, según la descripción de Freud, generan un fuerte sentimiento de unidad. Que esta condición sea común al populismo de derechas y al de izquierdas no es casual. Pues el populismo cumple, en relación con *toda* la sociedad, las funciones estabilizadoras del mito. De hecho, es la noción de mito la que permite adentrarnos en el síndrome autoritario. Ahí reside la fecundidad teórica que diferencia el libro de los enfoques predominantes sobre el tema. La tesis se desarrolla en el capítulo cuarto: “Sociedad burguesa y mitología de la crisis del populismo de derechas”. El racismo y el antisemitismo son elementos de una mentalidad mítica que trata de elaborar simbólicamente la crisis de la sociedad moderna.

La noción de mito que introduce Roepert procede de *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer y de *El mito del Estado* de Ernst Cassirer. Según los primeros, mito y ciencia moderna coinciden en instaurar un orden que encauza el miedo a los peligros de la naturaleza, pero mantienen diferencias decisivas. Roepert subraya dos. La primera es la confusión entre lo vivo y lo no-vivo. Para la conciencia mítica, elementos y seres de la naturaleza están dotados de vida propia; en cambio, para la Ilustración, el único sujeto es el hombre, la naturaleza funge como suma de recursos a su disposición. La segunda diferencia es la

capacidad de los mitos para erigir identidades colectivas basadas en la “objetivación de sentimientos” y la “metamorfosis del miedo”, expresiones de Cassirer.

Ahora bien, pertenece a la *doxa* moderna la creencia de que la burguesía liquidó los mitos y que, si alguno queda, figura a modo de inventario como mera antigüedad. En realidad, la formación social capitalista ha producido nuevos mitos, llamados a elaborar simbólicamente la contradicción entre libertad y heteronomía propia de la sociedad burguesa. En ella la dominación está mediada por la libertad subjetiva, es decir, se realiza “a través del principio de la libertad” (p. 161), que *aparece* en el plano individual, pero cuya *esencia* consiste en el sometimiento a la economía y las normas de subjetivación.

La heteronomía remite al imperativo ciego de acumulación de capital, que invierte medios y fines: el individuo es tratado como objeto por el sujeto autotélico del valor, cuya “voluntad” es “trascender” el mundo y transformar dinero en más dinero. Las categorías económicas adquieren por ello un carácter fetichista: “trabajo”, “dinero” y “capital” se naturalizan hasta el punto de imponerse como un proceso biológico independiente, claramente recogido en la metáfora del “crecimiento económico”.

Junto a la fuerza gravitatoria del “sujeto automático” existe la dominación de las normas, que dictan los requisitos que debe reunir todo sujeto que se precie de serlo: pensamiento racional y disciplina psico-somática. Las reglas de la subjetividad no se deducen de la economía política, pero refuerzan la servidumbre de los sujetos bajo la valorización del valor.

En la sociedad de la mercancía las exigencias de autodomínio y conformidad empujan al yo al borde de la despersonalización. Un paso en falso basta para precipitarse al vacío social. El fracaso pondría al descubierto las cicatrices de la camisa de fuerza económica y normativa, un rastro de heridas que finalmente habrían sido en vano. Como cuestionar “la coacción muda de las circunstancias” significa poner bajo sospecha los presupuestos de la propia subjetividad, la autorreflexión es “reprimida” bajo la égida de los mitos burgueses. La desesperación con la que se los reivindica da la medida del derrumbe psíquico.

El colapso desencadena las formas más irracionales de compensación mítica. Ese ha sido el caso de la crisis de 2008-2014. No se trataba ni de un bache ni de un “mal viaje” pagado a los tiburones de la banca. Las catástrofes ecológicas y el cenit de la acumulación del valor por mor de su propia dinámica histórica, nos sitúan ante una debacle inédita. La “Gran Recesión” se cerró en falso para transformarse

primero en una crisis de deuda de los Estados y hoy en “crisis potencial”, latente, en un haz de procesos y tendencias que apuntan a un marasmo de la formación social capitalista o, como mínimo, a la caída en picado de su capacidad para la integración social.

Pues bien, ¿cuál es el mito político central de la sociedad burguesa? La nación. El Estado, que en los albores de la modernidad se concebía como resultado de un contrato racional entre individuos libres, a lo largo del siglo XIX fue recubierto por la figura de la nación, que convierte la unidad política en un destino. Lengua, tierra y sangre son las fuentes de la comunidad nacional, que justifica a la vez religiosa y naturalmente la existencia del Estado. El populismo autoritario, en tanto elaboración afectivo-simbólica de la crisis, reafirma radicalmente el mito de la nación primigenia. Su carácter idealista es un rasgo mitológico: la nación es pensada como una sustancia que existe desde la noche de los tiempos y enlaza a los sujetos con el aura total de una “religión de la vida cotidiana” (*Alltagsreligion*), concepto acuñado por Detlev Claussen.

El populismo, como todo mito, tiene elementos racionales e irracionales. Racional es la voluntad de orden y comprensión; irracional, la identificación con el sistema. Pero su programa es ante todo irracional porque descabezar las élites, levantar muros y campos de internamiento para extranjeros no resolverá nada. El lado irracional del populismo escapa a los estudios académicos citados, sobre todo a las explicaciones superficialmente económicas y a las prestigiosas lecturas políticas. Las masas azuzadas por el demagogo, que toman el Capitolio de EEUU o las sedes de los partidos “traidores”, responden a una visión mítica de la realidad. Solo el bloque de las explicaciones culturales recoge parcialmente la dimensión irracional, y en esa medida se acercaría al enfoque del libro. Pero hay una diferencia fundamental: Roepert parte de una teoría crítica de la sociedad moderna, de su dominación anónima y estructural, que genera una contradicción irresoluble en el interior de los sujetos.

Precisamente la compensación mítica que arman el racismo y el antisemitismo debe entenderse como respuesta a la frustración del sujeto en la crisis. El autosacrificio provoca un desgarramiento psíquico no resuelto: la represión de la naturaleza interna no ha dado finalmente ningún beneficio suficiente. Para colmo, en su sentido se refleja el recuerdo remoto de una “felicidad sin poder” (Adorno y Horkheimer), que la envidia tiende a proyectar en los migrantes y los nietos del “buen salvaje”, descendientes imaginarios del paraíso perdido.

La ambivalencia en el interior del sujeto se manifiesta en la dialéctica de racismo liberal y racismo nacionalista: se desprecia al negro como inferior, pero se teme y envidia su supuesta potencia sexual y sus cálidos lazos comunitarios. La dialéctica es visible en las dos ramas de la derecha populista: la conservadora y la antisistema. Su raíz común podría explicar que hoy los partidos de la derecha clásica acaben pactando con la ultraderecha, o que dentro de esta coexistan dos almas: una liberal-conservadora y otra que hace guiños al fascismo histórico. ¿Por qué así? La razón estriba en que el populismo derechista no cae de la nada, incuba sus huevos en la descomposición del conservadurismo. Ahora bien, los autoritarios no son exactamente conservadores del orden neoliberal, sino *rebeldes conformistas* que luchan contra los supuestos causantes de la crisis para restablecer una comunidad que nunca existió. Una rebelión en verdad espuria, pues se identifica desesperadamente con el sistema a la vez vigente y en quiebra.

La derecha populista responde al horizonte de colapso con una terapia que agrava la patología, una medicina letal que pretende atajar en la fantasía la desintegración psíquica y el derrumbe económico. La morfina es una simplificación brutal: a un lado, el pueblo bueno; al otro, la personalización demoniaca de la élite y la masa migratoria de naturaleza desbocada.

El mito populista no puede ser combatido con la dogmática del centro liberal. Según expone el capítulo quinto, este discurso se cuarteja a medida que empeora la crisis. ¿Y cómo afronta la izquierda el nacional-populismo? En general considera el final del fordismo una opción entre otras y no una consecuencia histórica objetiva impuesta por la acumulación del capital. De ahí la “nostalgia fordista” de sus recetas: desglobalización, renacionalización, control financiero, soberanía energética y un keynesianismo verde que revitalice el añorado “crecimiento”, pues también para la izquierda oficial refulge quimérico como El Dorado.

Si se acepta el punto de llegada de Roepert, habría que concluir que el antídoto contra el nacional-populismo no pasa por teñirlo de rojo. Esa vía en realidad abona el terreno a la conciencia mítica. Basta observar la peligrosa deriva del insulto “casta”. La alternativa pendiente necesita una teoría crítica de la sociedad productora de mercancías y de los mitos que intentan mantenerla en pie cuando se resquebrajan sus cimientos.

Daniel Barreto

danielbarreto2005@yahoo.es

Isaak I. Rubin: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Editorial Marat, Buenos Aires, 2022, 466 págs.

“Os he escrito esto acerca
de los que os engañan.”

(1 Jn 2:26).

Hemos de estar realmente muy agradecidos de esta reedición en castellano de los *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* de Isaak Illich Rubin por parte de la Editorial Marat de Buenos Aires (Argentina). Sin embargo, no debemos hacerlo por el libro o el autor en sí, sino por la relevancia actual de los mismos. Sin pretender restar ninguna importancia a la figura de Rubin y su trágica historia, la importancia de este texto hoy reside en que si existiese algún punto plenamente compartido entre las distintas nuevas interpretaciones de Marx (que reciben nombres como *Wertabspaltungskritik*, *Neue-Marx Lektüre*, *Open Marxism* o *Systematic Dialectics*, entre otros) es la referencia al teórico ruso. Ya sea crítica¹ o apologética², dicha referencia es un hecho común que nos posibilita comprender mejor tanto dichos enfoques como sus similitudes y diferencias.

Es por esto que en esta breve reseña no abordaré el escrito de Rubin de una forma directa sino a través del prólogo que escribe Anselm Jappe para esta edición. El contexto de cierta *tolerancia represiva* en el que se vienen desarrollando estas distintas nuevas interpretaciones de Marx queda, en cierta forma, evidenciado a partir del libro aquí comentado. Jappe ensalza no sólo la propia figura de Rubin, sino su interesante interpretación (especialmente el énfasis puesto en la centralidad del fetichismo de la mercancía) en una época en la que esto era castigado con la cárcel, el destierro y la pena de muerte (experiencias todas por las que pasó el propio Rubin); llegando incluso a criticar a su referente Robert Kurz por ser ciertamente “injusto” (Jappe, 2022: 20-21) con el autor ruso. En cambio, el propio Jappe repite esta injusticia procedente de Kurz cuando lo acusa de tener:

“(…) una concepción «transhistórica» del trabajo abstracto: una identificación del valor con el valor de cambio que lo hace presumir que la producción es puramente técnica y que solo en el cambio –en la esfera de la circulación– nace el

¹ Kurz, 2021: 273; Kicillof y Starosta, 2011: 300; Saito, 2022: 141.

² Postone, 2006: 209; Bonefeld, 2010: 259; Holloway, 2011: 84; Arthur, C. J., 2001: 15. Aunque es más complejo encontrar referencias directas a Rubin, pueden seguirse sus argumentos en Heinrich (2011). Algo parecido sucede con Mau (2023: 237-238).

valor y reside el capitalismo; una visión puramente «relacional» del valor que lo vacía de toda sustancia de origen fisiológico.” (Ibíd.: 12)

Para estas afirmaciones se parte del hecho de que, supuestamente, Marx tenía aún “un pie en el suelo de la ontología moderna del trabajo” (Ibíd.: 21) y, por tanto, no pudo conceptualizar adecuadamente las diferentes categorías de la crítica de la economía política. Esto también parecería sucederle al propio Rubin. Partiendo del hecho de que ya plantear esto desde el punto de vista de que Marx pertenecía a un ambiente cultural protestante, que no permitía ver esto, y no vincularlo con la propia forma de mercancía, con el fetichismo de la misma, me parece un cierto error³. En mi opinión, sería totalmente falso indicar que Rubin «transhistoriza» el trabajo abstracto, o que haya identificado valor y valor de cambio (Rubin, 2022: 102, 106, 140, 166, 176, 292). Utilicemos un ejemplo entre muchos contra esa lectura superficial: “Ninguna de las afirmaciones de *El capital* de Marx puede ser comprendida correctamente si no tenemos en cuenta que estamos tratando fenómenos de una sociedad determinada” (ibíd.: 39-40).

Estas acusaciones ya han sido lanzadas por Robert Kurz contra Michael Heinrich (Kurz, 2021: 279-280) y son igual de falsas en ambos casos. Como escuché en una ocasión decir a César Ruíz Sanjuán: “No se puede defender a Heinrich de lo que no ha dicho”⁴; lo mismo podría decirse de Rubin. Esta insuficiencia de la lectura de otros autores, como vemos aquí de la *Wertabstaltungskritik* sobre Rubin o Heinrich ha posibilitado injustamente la no lectura de esta corriente; ha contribuido a un contexto de engeguamiento entre las distintas nuevas interpretaciones de Marx que ha dado lugar a que distintos autores se vayan adhiriendo a unas u otras corrientes sin tener en cuenta lo que las otras indican y, lo que es peor, sin desarrollar críticas serias entre los distintos grupos⁵. En juego está el ser capaces de desa-

³ Como si fuera una cuestión de interpretación, como si desde otro plano interpretativo exterior a dicho protestantismo sí que fuera posible la interpretación. Como si, parafraseando e invirtiendo la frase de Adorno, cupiera la vida justa en la falsa (2006: 44). Además, esa filiación de Marx al protestantismo no es tan sencilla, tal y como muestra Dussel a lo largo de su obra *Las metáforas teológicas de Marx* (2017).

⁴ Fue en una ponencia realizada en el marco del “Taller en 3 sesiones sobre/desde el libro *La sustancia del capital*, de Robert Kurz” que tuvieron lugar en la librería Enclave. La ponencia de Ruíz Sanjuán se tituló “Kurz vs Heinrich, Heinrich vs Kurz” y tuvo lugar el 26/10 de 2021. Disponible en: <https://www.enclavedelibros.com/especial/audios/23/>.

⁵ Esto, por supuesto, no puede imputarse por entero a las posibles insuficiencias de Kurz, sino que es algo común dentro de estas nuevas interpretaciones. Además, no quiero que se entienda que el contexto de engeguamiento se debe sólo a deficiencias en las lecturas, sino que también está mediado por la subjetividad en la fase actual del entramado de socialización capitalista. Ejemplos recientes de esto serían Mau (2023) y Saito (2022).

rollar una crítica de la economía política a la altura del presente y para ello la lectura de este texto de Rubin es obligatoria.

Ahora bien, no se debe decir que Kurz, o Jappe a partir de él, hayan mentido en sus acusaciones a Rubin y dejarlo ahí, por lo que trataré de aclararlo brevemente. Rubin no ha transhistorizado la categoría de trabajo abstracto (sí las de trabajo, mercancía y valor [Rubin, 2022: 104]). Es más, ha insistido con firmeza en su radicalidad histórico específica con anterioridad al propio Kurz e incluso probablemente haya podido inspirar dicha actitud crítica en él de forma más o menos consciente⁶. Lo que sucede es que no ha sido capaz de conceptualizar de una forma adecuada el trabajo abstracto y lo ha diferenciado del trabajo socialmente igualado con el objeto de poder fundar una economía política comunista, o de justificar la ya existente en ese momento. Ahora bien, indicar un error en la conceptualización de una categoría determinada es algo distinto a indicar que ha transhistorizado esa misma categoría. Sucede algo parecido con lo relativo al valor y el valor de cambio (ibíd.: 134-135, 140, 149). Lo que subyace aquí es la pretensión de Kurz de entender la propia producción como ya socialmente mediada por el capital y no como un elemento externo de la misma. La posición marxista tradicional trataba de excluir la producción o un ámbito de la misma, la dimensión del trabajo socialmente igualado en el caso de Rubin por ejemplo, con el objeto de positivizar ésta y poder así establecer una teoría económica del comunismo. Para dicha proposición económico-política era necesaria una categoría positiva: el trabajo concreto, en sus cualidades técnicas, por ejemplo. Ahora bien, ¿Rubin hacía esto? No hay una respuesta clara a esta pregunta (Kicillof y Starosta, 2007: 10). Rubin trató, de forma insuficiente, de luchar contra esta positivación al margen de la forma social con su crítica a la dimensión fisiológica de la sustancia del valor. Con ello, pretendía mostrar que el trabajo abstracto es una forma social histórico específica y vinculada a un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas; y, por tanto, no podría estar en una sociedad comunista. Precisamente por eso argumentaba que el valor sólo existe si hay relación de cambio, que el trabajo debe adquirir esa forma para ser socialmente válido y con ello mostrar la contradictoriedad interna de la forma de producción capitalista. Rubin estaba equivocado al separar esa dimensión fisiológica del trabajo abstracto, ya que así posibilitaba la positivación del trabajo fisiológicamente entendido, ese “quemar azúcar” que supuestamente siempre existió como suele decir Bonefeld (2014: 124), pero esto no significa que creara direc-

⁶ Como pareció insinuar el propio Jappe en otro momento (2015: 33).

tamente una lectura antisustancialista (Jappe, 2022: 25). Afirmó la dimensión social de la sustancia del valor en contra de una comprensión fisiológica ahistórica de la misma pero no abogó por un antisustancialismo, es decir, él afirmó que había una sustancia del valor, sólo que era social y no natural; no supo comprender la dimensión histórico-natural de la misma. Esto no hace que estuviera menos equivocado, pero lo que no se puede es repetir el error de la imprecisión teórica que se le está tratando de imputar a Rubin como hace Jappe en este prólogo (siguiendo, en todo momento, a Kurz).

En este sentido, tampoco es coherente la crítica respecto del valor y el valor de cambio como estrategia para una “completa separación entre la forma (la forma social del valor) y su sustancia (el gasto social de energía humana)” (ibíd.: 27), ya que es el propio Rubin el que, reivindicando el hegelianismo de Marx contra Kant, indica la importancia de la relación dialéctica entre forma y contenido (Rubin, 2022: 149)⁷. Es más, este argumento se vuelve contra el propio Jappe, ya que indica:

“De esta manera, considerado como un gasto o combustión de energía humana abstractizada, el trabajo se muestra ya *in actu* «sustancia constitutiva de valor», y su resultado «masa de trabajo cristalizada», «sustancia común» a las mercancías: «el trabajo es la sustancia y la magnitud inmanente del valor.» (Jappe, 2022: 26)

Es cierto que los entrecorridos son referencias de *El capital* de Marx, pero Jappe sugiere aquí que dado que la sustancia del valor es “gasto productivo de cerebro, músculos, nervios, manos, etc., humanos,” (Marx, 2014: 67) es este un gasto energético y, como conclusión implícita, la medida o magnitud del valor debería ser una unidad energética (julios, por ejemplo)⁸ y no, como lo es, el tiempo (ibíd.: 60). Jappe no explica esto en absoluto ni por qué ha identificado la sustancia del valor con la magnitud del valor, como si en el proceso de producción se estableciera la cantidad «exacta» de valor que tendrá cada mercancía particular. Esta insinuación pierde de vista que la contradictoriedad entre la esfera del intercambio y la de la producción aún existe, que, por suerte, aún no domina la “deformidad de la producción absoluta” (Adorno, 2006: 17-18). Esta es una dimensión crucial para la condición de posibilidad de la crítica sin que sea necesario positivizar ninguno

⁷ Además, llega a señalar la diferencia entre *Wertform* y *Taushwert* en el propio Marx en esa misma página.

⁸ Debo agradecer a Alfonso García Vela esta cuestión, que me fue sugerida por él en diversas conversaciones privadas.

de los polos. Rubin intenta sin éxito justificar la posición social de su crítica; la *Wertabspaltungskritik* de Jappe y Kurz, no parece poder hacerlo⁹.

Es evidente que esto no es del todo así, lo ha señalado el propio Kurz (2021: 286), pero podría parecerlo debido a la imprecisión en la argumentación antes expuesta. De hecho, la insistencia de Rubin entre el trabajo privado y la dimensión social del mismo en la esfera del intercambio lo que trata de captar es la relación no directa entre la producción de valor y su validez. El punto reside en que Heinrich, inspirado en esta postura de Rubin, llega a indicar que la objetividad de valor de las mercancías solo existe en el intercambio¹⁰, algo que el propio Rubin habría criticado (2022: 98, 134-135, 155, 180, 184). De esta manera se diferencia entre *producto*, aquello que se realiza en la esfera de la producción, y *mercancía*, que sólo llega a ser tal si es intercambiada (Heinrich, 2011: 76). Es así como, según Kurz y Jappe se condensa valor y valor de cambio. Sin embargo, lo que realmente se identifica es, como mucho, objetividad del valor con valor de cambio¹¹. De nuevo nos encontramos con que la imprecisión en la crítica genera un falso debate. El hecho de que la producción es producción de valor debido a que la sustancia del valor es el gasto abstracto de músculos, nervio y cerebro humanos y, por tanto, no existe como tal una producción de productos sino sólo producción de mercancías cuya objetividad de valor, objetividad espectral, la «reciben» en el proceso de producción y lo que está por determinar es la magnitud «exacta» de valor (que, por cierto, tampoco se establece sólo en el intercambio ya que las condiciones de producción son un factor crucial en la misma) contenida en las mismas, es una argumentación de Kurz contra Rubin que no se sostiene. ¡El propio Rubin ha incidido en la importancia de la producción a la hora de determinar el valor de cambio en contra de la economía marginalista! A propósito de esto, Jappe se encarga de decir, de nuevo falsamente, que Rubin camina sobre los pasos de dicha teoría económica, aunque lo niegue (Rubin, 2022: 39, 118, 157, 223, 247). El acierto de los planteamientos de Kurz, su increíble singularidad dentro de las nuevas interpretaciones de Marx, es comparable a la imprecisión en la lectura y atribución de errores a Rubin, que

⁹ Esto es especialmente claro cuando Kurz reclama que la crítica, para ser tal, debe ser una negación absoluta (Kurz, 2021: 41).

¹⁰ Heinrich (2008: 69-70).

¹¹ Recientemente ha sido sugerido otro punto donde podría estar la confusión de Heinrich: en las nociones de “relación de valor” e “intercambio” (Lietz y Schwarz, 2023: 12). Sin embargo, aunque es una sugerencia interesante es ciertamente imprecisa ya que el propio Heinrich indica la diferencia entre ambas categorías (2011: 114), si bien pueda que no sea del todo consistente al respecto.

quizás se apoyan en las imprecisiones cometidas por el propio Rubin (algo que, a su vez, sucede con el propio Marx).

El hecho de que al tratar de desvincular la dimensión fisiológica de la sustancia del valor haya posibilitado toda una serie de interpretaciones que no son capaces de percibir la desustancialización del valor es, a su vez, falso también; ya que tenemos los casos de Kicillof y Starosta o Saito. Ellos han apostado por una interpretación fisiológica de la sustancia del valor y tampoco han sido capaces de percibir la fase actual del capital como su lógica inmanente debido a la desustancialización del valor. La cuestión de la percepción de la desustancialización del valor no está tan estrechamente ligada a la dimensión fisiológica de la sustancia, sino a una adecuada conceptualización de la sustancia del valor en términos de sustancia negativa del valor¹². No son sólo los autores que han seguido a Rubin los que no han elaborado una teoría a la altura de la fase actual de desustancialización del valor (como Heinrich, Bonfeld o Postone), sino que los que han sido críticos con él tampoco han sido capaces de elaborar dicha teoría.

Por último, voy a señalar dos aspectos del texto de Rubin que Jappe pasa ciertamente por alto y que considero tienen una especial relevancia para el presente. El primero de ellos es el siguiente:

“Los economistas mencionados no pudieron liberarse de una idea errónea que había construido su nido en la economía política y que atribuía a la teoría del valor una tarea que no era la suya, a saber, la de encontrar un patrón práctico del valor. En realidad, la teoría del valor tiene una tarea muy diferente, teórica y no práctica.” (Rubin, 2022: 157)

Esta afirmación es realmente sorprendente en el momento en el que Rubin escribía. Pone de manifiesto que la intención de Marx era realmente crítica y, por tanto, no propositiva, contrariamente a lo que hace después el propio Rubin. Mientras que los economistas marxistas (que aún siguen existiendo...) entraban en las discusiones sobre si el modelo propuesto por Marx del valor de cambio y los precios de producción podían ser un «patrón práctico del valor», Rubin mostraba el error en estas intenciones. Resaltaba la dimensión negativa de la teoría, su dimensión crítica y no propositiva. Es aquí donde cobra sentido la apreciación de Jappe de que Rubin se separó ciertamente de la lucha de clases y consiguió analizar el capital como condición de posibilidad de las clases y no al revés (Jappe, 2022: 11).

¹² Para una incipiente profundización en dicha conceptualización véase Hernández Porras, 2021: 235-241.

Pero, lo que es más sorprendente de todo, es que este es un gran punto de apoyo para esa conceptualización negativa que pide Kurz y que él mismo no es capaz de llevar a cabo, como mencioné anteriormente. Por tanto, Jappe se equivoca por completo al tratar de insinuar que el interés en el libro de Rubin sería sólo el de poder comprender realmente algunas de las nuevas interpretaciones de Marx que están erradas. La importancia de este texto reside realmente en que todos los distintos autores se apoyan de diversas maneras en él. Existen múltiples referencias de las diferentes elaboraciones teóricas de las nuevas interpretaciones de Marx que surgen de o contra este texto, como he procurado mostrar.

El segundo aspecto a comentar es sobre aquello que, como vimos en el pasaje crítico de Jappe que comenté al principio, estaría supuestamente a la base del error de Rubin: la disociación entre las técnicas de producción y las relaciones de producción. Resulta realmente curioso que Jappe ignore voluntariamente que el propio Kurz otorga una importancia desmesurada en el proceso de desustancialización del valor a la revolución microelectrónica (Navarro, 2022: 105-106). El hecho de centrarse en ese aspecto técnico podría inducir a pensar que realmente existe esa separación entre tecnología y producción de valor que en Rubin parece resultar tan aberrante. Menciono de forma breve esta cuestión porque cualquiera que haya leído con seriedad a Kurz podrá entrever lo absurdo de este argumento. Kurz no plantea realmente las cosas en estos términos, aunque sí exista esa exageración, pero este tipo de lectura es el que han aplicado estos autores a Rubin. Considero realmente importante tratar de eliminar este tipo de lectura mutua dentro de las nuevas interpretaciones de Marx. No se trata de unificarlas todas sino de realizar una crítica precisa y seria de las mismas, de observar las tensiones entre ellas y analizar la verdad inintencional de las mismas.

En resumidas cuentas, si alguien quiere hoy intervenir de una forma a tener en cuenta en estas nuevas interpretaciones no vale con reproducir los análisis de una de las diferentes nuevas corrientes. No vale con pasar por encima de estas cuestiones. El presente nos impone la obligatoriedad de “pensar contra la barbarie” (Zamora, 2004) y eso pasa, en una gran parte, por una crítica de las nuevas interpretaciones de Marx. Pues bien, dicha crítica no puede hacerse si no se realiza una lectura detallada de este texto nuevamente editado, por eso he elaborado un breve repaso de las injustas críticas del prólogo. La tarea de analizar los contenidos queda por entero a cargo de los lectores y las lectoras del mismo, ya que incluso al final del texto existe un apartado en el que Rubin responde a sus críticos y del que se

pueden extraer elementos sustanciales para combatir el tipo de lectura errada al que he hecho referencia. Lean, por favor, este libro, pero háganlo desde la perspectiva de una crítica de las nuevas interpretaciones de Marx.

Guillermo Hernández Porras

hernandezporrasguillermo@gmail.com

REFERENCIAS

- ARTHUR, Christopher J. (2001): "Value, Labour and Negativity", *Capital & Class* 25 Issue 1: 15-39.
- ADORNO, Theodor W. (2006): *Mínima Moralia*, Obra completa 4, Akal: Madrid.
- BONEFELD, Werner (2010): "Abstract labour: Against its nature and on its time", *Capital & Class* 34(2): 257-276.
- BONEFELD, Werner (2014): *Critical Theory and the Critique of Political Economy. On subversion and negative reason*, Bloomsbury: Nueva York.
- HEINRICH, Michael (2008): *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*, Escolar y Mayo: Madrid.
- HEINRICH, Michael (2011): *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, Madrid: Escolar y Mayo.
- HERNÁNDEZ PORRAS, Guillermo (2021): "Diálogo silencioso: Adorno, Kurz y Postone", *Bajo el Volcán*, año 2, no. 4 digital, mayo-noviembre: 235-241.
- HOLLOWAY, John (2011): *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- MAU, Søren (2023): *Compulsión muda. Una teoría marxista del poder económico del capital*, Madrid: Ediciones Extáticas.
- MARX, Karl (2014), *El capital*, Madrid: Akal.
- JAPPE, Anselm (2014): "Towards a History of the Critique of Value", *Capitalism Nature Socialism*, Vol. 25, No. 2: 25-37.
- KICILLOF, Axel y STAROSTA, Guido (2007): "On Materiality and Social Form: A Political Critique of Rubin's Value-Form Theory", *Historical Materialism*, 15: 9-43.
- KICILLOF, Axel, y STAROSTA, Guido (2011): "On value and abstract labour: A reply to Werner Bonefeld", *Capital & Class* 35: 295-305.
- KURZ, Robert (2021): *La sustancia del capital*, Madrid: Enclave.
- LIETZ, Barbara y SCHWARZ, Winfried (2023): "Value, Exchange, and Heinrich's 'New Reading of Marx': Remarks on Marx's Value-Theory, 1867-72", *Historical Materialism*: 1-29.
- NAVARRO, Clara (2022): *El capitalismo hoy, la incertidumbre mañana*, Logroño: Pepitas de Calabaza.

- MAU, Søren (2023): *Compulsión muda. Una teoría marxista del poder económico del capital*, Madrid: Ediciones Extáticas.
- POSTONE, Moishe (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Marcial Pons.
- RUBIN, Isaak I. (2022): *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, Buenos Aires: Editorial Marat.
- RUIZ SANJUÁN, César (2021): “Kurz vs Heinrich, Heinrich vs Kurz”, *Taller en 3 sesiones sobre/desde el libro La sustancia del capital, de Robert Kurz* que tuvieron lugar en la librería Enclave. La ponencia tuvo lugar el 26/10 de. Disponible en: <https://www.enclavedelibros.com/especial/audios/23/>
- SAITO, Kohei (2022), *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*, Manresa: Bellaterra Edicions.
- ZAMORA, José A. (2004): *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Editorial Trotta, Madrid.

Eric-John Russell: *Spectacular Logic in Hegel and Debord: Why Everything is as it Seems*, Nueva York: Bloomsbury, 2021, 272 págs.

En el mundo anglosajón, la obra de Guy Debord se ha asociado a menudo con la omnipresencia de una vaga amenaza llamada “el espectáculo”, que no es más que una masa impenetrable de imágenes que ocultan la realidad del antagonismo social. Algunos estudios recientes han comenzado a esclarecer los malentendidos en torno a ese concepto central del pensamiento de Guy Debord, restableciendo la complejidad de su compromiso con la tradición filosófica marxista-hegeliana. *Spectacular Logic in Hegel and Debord* es una contribución central a esta restauración y ofrece algunas revisiones de los estudios que la han precedido. Pero, al hacerlo, aporta mucho más que un mero análisis de la influencia de Hegel en Debord. Además de situar la producción teórica de Debord en el marco del pensamiento dialéctico, Russell muestra en última instancia cómo el compromiso de Debord con Hegel pone de manifiesto la centralidad del uso continuado del concepto de “apariencia” para comprender “el carácter fenoménico de un mundo que no puede verse de otro modo” (p. 4).

El núcleo del estudio de Russell es el análisis de la forma de las apariencias en las sociedades organizadas por la economía política. Lo que Russell entiende por “apariencia”, como sugiere el subtítulo, es la forma en que el mundo se presenta a los sujetos en un sentido amplio, lo que incluye el tipo de inmediatez conceptual que se asocia con el término “ideología”. En la *Ciencia de la lógica* de Hegel, la apariencia denota más específicamente el modo en que el objeto se revela a sí mismo; allí, en una compleja dinámica que Russell despliega con refrescante claridad, la mera ilusión, *Schein*, se despliega en la más compleja *Erscheinung*, la apariencia cuya necesidad obliga al mundo fenoménico a ser portador de su propia verdad. Como en la famosa frase de Hegel, que Adorno comparó con los grandes climas de las sinfonías de Beethoven, “la esencia debe aparecer”. La categoría de apariencia abarca así los significados históricamente determinados de la “fenomenología”, cada uno de los cuales refleja de diversas maneras cómo el mundo “se revela” a la conciencia. Pero, para Russell, la “apariencia” [*Ercheinung*] es, más precisamente, el concepto que hace posible la filosofía especulativa de Hegel. La apuesta central del estudio de Russell gira precisamente en torno a las afinidades electivas entre lo “especulativo” –como relación directa entre apariencia y esencia– y el “espectáculo” –como manifestación histórica de esa relación–.

Del mismo modo, este reino de apariencias fue también el punto de partida de la crítica marxiana de la economía política. En *El capital*, Marx no comienza esta crítica con el trabajo, la circulación, la jornada laboral, el feudalismo o cualquier otro de los puntos de partida posible, sino con la mercancía: la manifestación sensible y ubicua del modo de producción, cuya lógica no tarda en poner al descubierto. En cuanto a Debord, el hecho de que la primera frase de *La sociedad del espectáculo* reproduzca la frase inicial de *El capital* indica desde el primer momento la intención de actualizar el análisis de la mercancía para ponerlo a la altura de su propia época: “La vida entera de las sociedades en las que prevalecen las condiciones modernas de producción se presenta como una gigantesca acumulación de espectáculos” (Debord, 1995: 12). La sustitución de “mercancías” por “espectáculos” no sólo denota una mercantilización generalizada, sino que también revela el proyecto de Debord de actualizar las formas de apariencia que, para Marx, ofrecen una visión profunda de la dinámica del capital (aunque sólo sea para dejar paso a otras perspectivas a medida que avanza *El Capital*). El cambio de énfasis de la mercancía al espectáculo no implica la desaparición de la forma mercancía como concepto analítico central, sino que más bien señala la tendencia incipiente de la mercancía a desplazarse hacia lo visual. Como la forma más elevada de mercantilización, la “imagen” es una de las manifestaciones más evidentes del espectáculo en la era de la omnipresencia de la publicidad, los famosos, la televisión que entorpece la mente, etc., pero lo que es más importante es que indica una cierta invasión de la forma mercancía en el propio aparato sensorial. Si bien la imagen es un lugar importante para comprender las mutaciones de la forma mercancía, el espectáculo no es idéntico a las “imágenes”, y su tendencia hacia la visualidad en el siglo XX “remite en última instancia al enigma del fetiche del dinero” (p. 104).

En tanto que expresión que condensa la transformación histórica del modo de aparición capitalista que presencia Debord, esta primera frase de *La sociedad del espectáculo* también sirve como ejemplo de la lógica situacionista –tomada de los letristas– del *détournement*. Éste consiste en un extrañamiento de un viejo contenido que, al verse situado en un nuevo contexto, hace que el viejo material emita un nuevo destello de relevancia. Pero quizá sea otro *détournement* de *La sociedad del espectáculo* el que permita un mejor acceso al erudito estudio de Russell, esta vez una reelaboración de Hegel: “En un mundo verdaderamente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso” (Debord, 1995: 14). El primer capítulo del libro de Russell está dedicado a desplegar las implicaciones del aforismo hegeliano del que

proviene esta frase: “lo verdadero es el todo”. Retomado por Adorno, este aforismo revelaba que la totalidad social sólo podía ser comprendida a expensas de los propios particulares que la componen, dando así lugar a una profunda inversión: “el todo es lo falso”. Russell traza claros paralelismos entre la aproximación de Debord a esta problemática y la del propio Adorno, especialmente en la medida en que ambos prestan atención a la forma de las apariencias bajo el capitalismo tardío como la verdadera expresión de un mundo corrupto. Para Russell, esta es la única forma de dar sentido al concepto de espectáculo: el espectáculo no es la ilusión que oscurece el funcionamiento real de una sociedad, sino que es ese funcionamiento en sí mismo. El espectáculo no es una ofuscación de la lucha de clases, sino una de sus múltiples facetas.

Volviendo a la terminología de Hegel, Russell argumenta que muchas lecturas erróneas de Debord ignoran este núcleo racional en la cáscara mística del espectáculo, y podrían evitarse reconociendo que el espectáculo no está atrapado en el dualismo quimérico de la *Schein* –ilusión y realidad, engaño y verdad–, sino que es expresión de la necesidad interna de las *Erscheinungen* descrita anteriormente. Los momentos de esta paradójica identidad de esencia y apariencia en el espectáculo siguen tan de cerca los articulados en la *Lógica* de Hegel que, para Russell, el espectáculo puede considerarse la manifestación de esta última en la realidad (de modo análogo a como Adorno consideraba que la industria cultural era una realización de las formulaciones más fantasiosas del Idealismo alemán, industrializando la función del esquematismo conceptual que Kant había reservado para el individuo). Como Russell señala, esto se debe a que el concepto de espectáculo no se refiere tanto a las apariencias *per se* cuanto a su unidad u organización en una formación social dada, que alinea el espectáculo con las inversiones dialécticas entre valor de uso y valor de cambio analizadas por Marx. Si bien –en última instancia– Russell sostiene que el espectáculo debería considerarse la manifestación de la lógica subjetiva de Hegel, tales afirmaciones eluden en gran medida las espinosas disputas sobre la relación de Hegel con la crítica del capitalismo, en la medida en que el espectáculo no se refiere al capitalismo en particular, sino a una “teoría crítica de la sociedad” que se entiende mejor vinculada con la Escuela de Frankfurt que con los llamados teóricos posmodernos *à la* Baudrillard. Sin embargo, estas disputas vuelven a surgir cuando el espectáculo contemporáneo se considera como la fuerza semoviente y que se diferencia internamente que Marx denominó el “sujeto automático” del capital, y que guarda una similitud formal sorprendente con el automo-

vimiento del espíritu del mundo de Hegel (por lo que no es de extrañar que el propio Hegel estuviera familiarizado con la “mano invisible del mercado” de Adam Smith).

En este sentido, otro problema que el libro de Russell aborda es el de la “separación”, una cuestión que Debord toma de Lukács y el primer Marx. Al igual que en los estudios de Tom Bunyard y Anselm Jappe, en los que se basa el trabajo de Russell, el libro da cuenta detallada del proceso por el que los sujetos se revelan incapaces de reconocer los productos de su trabajo como propios una vez que el mundo social objetivo se ha “separado” de quienes lo han creado, adquiriendo el estatus de una “segunda naturaleza” inalterable. Russell sigue la pista de esta tradición y sus problemas, revisando a veces su tratamiento en la bibliografía reciente, en particular en lo que Russell considera un énfasis excesivo por parte de Jappe en la forma-valor y en la oposición que Bunyard establece entre la filosofía especulativa de Hegel y la lógica real del espectáculo. Aunque tiene en cuenta la influencia de hegelianos franceses como Hyppolite y Lefebvre, Russell se centra más directamente en el vínculo de Debord con la tradición alemana que va de Hegel a Lukács. Pero es cuando Russell retoma su lectura sostenida de la lógica subjetiva de Hegel y de la sección “Fuerza y entendimiento” de la *Fenomenología del espíritu* cuando esta obra destaca más netamente respecto a sus predecesoras. Es mejor no estropear nada de la lectura minuciosa e idiosincrásica que Russell hace de la filosofía especulativa de Hegel. Baste señalar que, como escribe Étienne Balibar en el prólogo al libro, este trabajo de Eric-John Russell “podría muy bien convertirse en una de las mejores introducciones críticas a la lectura de la *Lógica subjetiva*” (p. xviii).

Desde el comienzo del libro, Russell admite que su análisis se ceñirá exclusivamente a la lógica de las apariencias en la sociedad capitalista, dejando de lado una gran cantidad de material en el que no entrará este trabajo, ya de suyo enormemente ambicioso. No obstante, dado que las obras artísticas de Debord constituyen por propio derecho una profunda meditación sobre la organización social de las apariencias, cabría esperar que Russell ampliara sus reflexiones para dar cuenta de la práctica artística de Debord. Pese a que su producción audiovisual no fue muy prolija, Debord se consideraba ante todo un cineasta, incluso pese a que hizo una de las primeras –pero no la última– proclamaciones de la muerte del cine, por no hablar de su tentativa de que el arte se trasciendiera a sí mismo para construir una nueva realidad (y, en cuanto a los medios de comunicación en general, Debord no podría haber afirmado de forma más inequívoca que “los medios de comunica-

ción” son tan solo el ejemplo más inmediato y particular de un modo de apariencia que se extiende mucho más allá de ellos).

Sin embargo, buena parte de las fortalezas del libro de Russell se derivan de esta decisión de poner entre paréntesis dichos temas dentro del pensamiento de Debord. Esta omisión le permite ofrecer mucho más que un correctivo a la recepción de Debord en la academia anglófona, por muy necesario que éste siga siendo. Russell va mucho más allá de esos correctivos al proporcionar una declaración contundente de por qué –jugando con la frase de Oscar Wilde que sirve de epígrafe al libro– son solo críticos superficiales los que no juzgan por las apariencias.

Carson Welch

carson.welch@duke.edu

Hendrik Wallat: *Dyspraxia. Kritische Theorie im Sog der Negativität*. Weilerswist
Velbrück Wissenschaft, 2023, 416 págs.

La lealtad a una idea puede [...] estar tan alejada de su afirmación inalterada como de su transformación sin carácter en razón de una apariencia contradictoria.

M. Horkheimer

El autor de esta monografía se propone analizar en profundidad el vínculo entre metafísica y materialismo con la finalidad de ofrecer una sólida fundamentación de la crítica que tenga en cuenta tanto su dimensión ontológico-gnoseológica como su dimensión histórico-praxeológica. Puede parecer un despropósito justo en una época que se define a sí misma como posmetafísica. Y quizás todavía más, porque el hilo conductor fundamental de su argumentación es la confrontación con dos autores de la teoría crítica clásica, Max Horkheimer y Th. W. Adorno. De ambos intenta rescatar, robustecer y, donde ve necesario, enmendar y complementar sus contribuciones a la elaboración de un concepto de materialismo dialéctico o dialéctica materialista a la altura de las exigencias actuales de una crítica de la sociedad en perspectiva liberadora. Y esto significa también mostrar las insuficiencias, contradicciones y aporías de sus respectivos proyectos teóricos, sin por ello rechazar *in toto* el marco de la teoría crítica determinado por dichas contribuciones. El fundamento objetivo de esta elección se basa en que ambos autores no ignoraron el vínculo entre materialismo y metafísica. Ambos elaboraron figuras de salvación de la metafísica a través de su crítica todavía relevantes para el presente. Así pues, con este libro, Wallat no pretende sumarse a un revisionismo en la estela de Habermas o Honneth, que se despide de los elementos fundamentales de la teoría crítica clásica para ofrecer unos planteamientos básicos alternativos de crítica social. Su pretensión es, más bien, buscar salidas alternativas a las posibles insuficiencias y contradicciones manteniendo la fidelidad a los elementos esenciales de la primera teoría crítica. Estos quedan definidos con inhabitual precisión en la introducción: dialéctica materialista, crítica de la economía política, crítica radical de la socialización capitalista, confrontación descarnada con la negatividad de la historia moderna, significación teórico social del antisemitismo y el fascismo, primacía de los condicionantes materiales de la existencia, significación de los componentes metafísicos de la teorización y prioridad de la experiencia del propio tiempo histórico frente a

los discursos académicos y la inserción en el engranaje científico. Allí donde estos elementos no están presentes o han sido abandonados no tendría sentido usar legítimamente el término ‘Teoría Crítica’.

Sin desdeñar los elementos historiográficos y el análisis de la imbricación de la reflexión teórica de los autores de referencia con los acontecimientos históricos y las dinámicas sociales, el interés fundamental del libro es, sin embargo, de carácter sistemático, lo cual se manifiesta en una inusual densidad discursiva que se mantiene a lo largo de toda la obra. Nos encontramos con una interpretación de dos clásicos de la teoría crítica centrada en torno a un eje fundamental de carácter teórico: la dialéctica materialista. Lo que se convierte en verdadero objeto de debate es el concepto de negatividad, tal como aparece en el título: la “teoría crítica en la vorágine de la negatividad”. ¿Hasta qué punto Horkheimer y Adorno han quedado atrapados y absorbidos por ella y qué efectos ha podido tener este hecho sobre la fundamentación de la crítica, la mediación con la praxis o el ínfimo desarrollo de una teoría política? Wallat no resta importancia al peso que tienen en esta deriva los desarrollos sociales y los acontecimientos históricos a los que intenta responder la teoría crítica desde su origen, pero pone el acento sobre todo en las insuficiencias ‘internas’ de los planteamientos teóricos de ambos autores, lo que hace necesario, desde su punto de vista, la elaboración de un nuevo concepto de dialéctica materialista o, al menos, su revisión a fondo. Para llevar a cabo esta reelaboración, Wallat no sigue solo un camino de crítica inmanente del materialismo dialéctico de Horkheimer y Adorno, sino además una vía que pasa por su confrontación con una serie de autores cuya función principal consiste en evidenciar los déficits de aquellos y apuntar elementos de superación de los mismos, por más que sus propuestas teóricas finalmente no estén libres ellas mismas de insuficiencias, inconsistencias y contradicciones: Franz Neumann, Albert Camus, Hans Heinz Holz, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Cornelius Castoriadis o Karl Heinz Haag. En algunos casos la vinculación de estos autores con la teoría crítica es explícita y permite establecer contrastes y analizar debates al interior de la misma, en otros casos, como en el de H. H. Holz, se trata de autores que se han confrontado críticamente con ella, aunque desde una concepción diferente de la dialéctica materialista, sin embargo, como en el caso de Camus y Castoriadis, también se abordan autores sin vinculación explícita cuyo interés proviene de su elaboración de aquellas cuestiones que Wallat echa de menos en Horkheimer y Adorno y que deben servir para mostrar necesidades teóricas no cubiertas por sus respectivos planteamientos. En el caso de

Camus y Castoriadis, la crítica del marxismo y de Marx, así como la defensa de un concepto enfático de libertad, juegan un papel fundamental en la argumentación.

El primer gran estudio del libro está dedicado a los aspectos filosóficos y políticos de materialismo pesimista de Max Horkheimer. A los ojos de nuestro autor, su pesimismo no es el fruto tardío de un “giro” provocado por la confrontación de los planteamientos teóricos iniciales plasmados en los artículos de los años treinta con una evolución histórica marcada por la irrupción de la catástrofe de la segunda guerra mundial y de Auschwitz, sino que constituye una línea roja a lo largo de toda su trayectoria intelectual y da unidad a su obra. El “materialismo pesimista del sufrimiento” es un elemento constitutivo de su teoría crítica y marca la especificidad de su contribución a la fundamentación y configuración de la dialéctica materialista. Si existe algo así como un giro criptoteológico del anhelo por lo completamente otro en el Horkheimer maduro, dicho giro hunde sus raíces en el materialismo pesimista que le acompañó desde su fase más temprana, una de cuyas fuentes fundamentales es la metafísica pesimista de la voluntad de A. Schopenhauer. A este autor dedica Wallat un análisis focalizado en señalar la significación de su filosofía como contrapeso a aquellos elementos del marxismo, también del así llamado marxismo occidental, que ignoran, ocultan o minimizan los límites del racionalismo, del sociocentrismo y del optimismo histórico, así como la irrebasable base natural de la existencia, tanto de su naturaleza pulsional y sensorial como de su vulnerabilidad al sufrimiento o del carácter destinal de la muerte, es decir, que tienen que ver con especulaciones cósmico metafísicas sobre el sinsentido último de la realidad. Ciertamente Wallat no niega que la teoría crítica deba ser interpretada como una recepción del marxismo bajo las nuevas condiciones impuestas por la crisis ideológica del proletariado, el fracaso de la revolución en occidente y el ascenso del fascismo, pero quiere subrayar el peso del tenor fundamental de duelo inconsolable que procede de otras fuentes. Esto se manifiesta especialmente en el distanciamiento frente a los intentos de ‘re-hegelianización’ de la dialéctica materialista, en concreto frente a G. Lukács. En este sentido, la teoría crítica debe verse como un “tipo de teoría independiente, que asume en sí de manera constitutiva una filosofía no marxista y, sin embargo, tiene su fundamento de teoría social en la crítica de la economía política” (54). Esto se sustancia en un tipo de materialismo que se distancia igualmente de una metafísica monista de la materia o el espíritu como de un naturalismo reduccionista y cientificista.

A continuación, Wallat expone los esfuerzos de Horkheimer, finalmente no coronados por el éxito, por establecer una conexión entre la dialéctica entendida como metateoría autorreflexiva del nexo histórico entre sociedad, praxis y conocimiento con la dialéctica como conexión metódica de especulación filosófica e investigación empírica. Su objetivo prioritario habría sido elaborar un concepto inconcluso y abierto de dialéctica, cuyo antagonista declarado es la cancelación idealista de la misma bajo todo tipo de figuras de filosofía de la identidad, incluso de aquellas que se presentan como filosofías materialistas. A nadie se le oculta, tampoco a su promotor, que este proyecto teórico poseía una dificultad extraordinaria. Tanto más cuando las condiciones sociales, históricas e institucionales de su realización empezaron a desmoronarse muy pronto. Entre los elementos que integran dicho proyecto existían y existen tensiones que no es posible resolver o eliminar, sobre todo cuando se pretende establecer su conexión distanciándose de manera explícita tanto de una reducción positivista y cientificista del conocimiento empírico, como del economicismo vulgar, de la idea especulativa de totalidad, de una filosofía de la historia teleológicamente ordenada a la reconciliación y de una unidad impuesta de teoría y praxis. Es más, si la no materialización de la revolución proletaria y la progresiva integración del sujeto emancipador agudizaban las dificultades para conectar los dos tipos de dialéctica mencionados, de lo que crecientemente se trataba era de dar cuenta teórica desde la dialéctica materialista de la recaída en la barbarie que representaba el triunfo del fascismo y el nacionalsocialismo y sus consecuencias catastróficas.

Todas estas dificultades se hacen especialmente virulentas, como señala Wallat, en la dialéctica teoría-praxis. La mediación social de todo conocimiento y trabajo conceptual afecta a la relación entre filosofía y ciencia, conocimiento empírico y teoría social. Si la teoría debe entenderse como forma reflexiva de la praxis transformadora, el concepto de verdad vincula su pretensión a la eliminación de la dominación y la explotación que caracterizan la sociedad capitalista. Incluso cuando esa mediación no se concibe como unidad e identidad de praxis y teoría y se mantiene una tensión que no funcionaliza la una a la otra, la emergencia del Estado autoritario, el vuelco de las fuerzas productivas en medios de destrucción y el derrumbe de un movimiento obrero autónomo y revolucionario colocaron a la dialéctica teoría-praxis ante una dificultad insalvable: “Con su concepción de teoría-praxis, según la cual la praxis sin teoría es ciega y contradice su concepto enfático y la teoría sin perspectiva de transformación práctica y sin mediación de su verdad per-

manece abstracta, incluso falsa, Horkheimer se manobra necesariamente en una aporía diabólica” (82). Wallat reconoce que esta aporía no es imputable al planteamiento teórico, sino que refleja una realidad objetiva, con lo que los habituales argumentos *ad hominem* que buscan una explicación en los condicionantes subjetivos o políticos de los teóricos críticos resultan claramente insuficientes. La aporía de un “materialismo de la praxis sin praxis” es una aplicación consecuente del materialismo crítico a la nueva situación histórica. Lo que Wallat cuestiona es la respuesta a esta aporía que se articula en la *Dialéctica de la Ilustración* [DI]. Aquí ganan la delantera la crítica del cientificismo positivista, el giro hacia la filosofía y la autonomía de la teoría, elementos que van de la mano de los análisis de la configuración autoritaria de la sociedad y los Estados en plena II Guerra Mundial por parte de Horkheimer y su círculo más próximo, a los que Wallat dedica un excursus en torno a la figura y la aportación teórica de F. Neumann.

Wallat ve en la *DI* la renuncia a una fundamentación racional de la crítica que permita escapar a la mencionada aporía de un ‘materialismo de la praxis sin praxis’ mediante la idea de una sociedad racionalmente organizada de sujetos autónomos, idea que no habría que oponer de modo abstracto a la totalidad social contradictoria y debería mediar con ella, pero que tiene su origen no en dicha realidad, sino en la autorreflexión de la razón en cuanto capacidad humana universal. Sin embargo, en vez de incorporar los elementos de universalidad y del carácter de fin en sí de los seres humanos de la filosofía moral kantiana en la fundamentación de la crítica materialista, la *DI* los identifica con la lógica de dominación, convirtiendo la crítica materialista en expresión de una decisión o un sentimiento racionalmente no vinculante, ya se trate de la compasión, la indignación o el deseo de felicidad. Mientras que la *DI* acentúa el vuelco de la capacidad racional humana en instrumento de dominación de la naturaleza y de dominación social, Wallat considera que dicha capacidad no queda completamente anulada con ese vuelco y constituye la condición de posibilidad de reconocerlo y criticarlo. La toma de partido de la razón por la liberación nace de la reflexión sobre sí misma, en la que supuestamente resulta reconocible la igualdad esencial y la dignidad de todos los seres racionales. A falta de esa autorreflexión, la crítica puramente inmanente propia del negativismo dialéctico se convierte, según Wallat, en una quimera.

A los ojos de Wallat, la *DI* representa un abandono incluso del aporético materialismo de la praxis sin praxis que conduce a la afirmación de una teleología histórica negativista. Se habría terminado imponiendo una cuestionable interpretación

de la historia real e intelectual de occidente sobre la base de una teoría reduccionista del conocimiento y de la sociedad por influjo de Adorno: “En esa interpretación del proceso histórico se une, con simplificación esquemática, un hegelianismo negativo con un naturalismo nietzscheano en favor de una interpretación apocalíptica del presente como resultado final de un proceso histórico autodestructivo desde el origen, cuya esencia negativa constante es la dominación” (108). Wallat echa de menos una determinación conceptualmente sólida de la relación entre la argumentación de teoría social y la de la historia natural. A pesar de desmarcarse explícitamente de Habermas y de Honneth en cuanto a las razones e intenciones de sus críticas a la *DI*, los argumentos que aporta Wallat resultan bastante coincidentes: totalización de la crítica, teleología negativa, hegelianismo invertido, sustitución de Marx por Nietzsche, etc. Esta sería la verdadera razón del recurso de Horkheimer maduro al anhelo criptoteológico de lo totalmente otro: el vuelco de un naturalismo nihilista en una especie de teología negativa.

En correspondencia con esta interpretación de la *DI* la filosofía tardía de Horkheimer es sometida a un veredicto demoledor: crítica conservadora de la cultura, idealizaciones de sociedad burguesa, inevitable disolución del individuo, renuncia a la revolución socialista, burocratización y tecnocratización extrema de la sociedad, insuperabilidad de la historia natural, escepticismo racional, pesimismo existencial, ... “De este modo, el pesimismo teórico-social vuelve a emparejarse al final con el pesimismo metafísico. Sólo el sufrimiento parece ser eterno: la única salida es invocar la tradición religiosa, que necesariamente está infinitamente rota” (122). Si esto es así, a Horkheimer solo le habría quedado el salto desde una desesperación materialista a un anhelo último sin afirmación de trascendencia. La permanencia del sufrimiento como tenor básico de la existencia humana revelaría el carácter ilusorio de un final de la prehistoria (Marx) y solo dejaría espacio para una solidaridad con los congéneres sufrientes que nace del sentimiento de compasión.

Este veredicto sobre la filosofía tardía de Horkheimer se completa con una reflexión final sobre las implicaciones políticas de lo que previamente se ha diagnosticado como aporías constitutivas. La primera, el déficit de una teoría crítico materialista de la política, que no queda suplida por las exploraciones sobre el dominio de los *rackets* en la transición de la etapa monopolista del capitalismo al Estado autoritario ni por el concepto solo esbozado de ‘mundo administrado’. La segunda, la reducción de la historia a historia natural de la dominación por la dialéctica negativa, que deja sin posibilidad concreta de explicar de qué manera, a partir de la in-

teracción de innumerables sujetos, se genera un sujeto colectivo y general capaz de cancelar la dominación colectiva de la naturaleza como sujeto inconsciente de la historia. Junto a estas implicaciones políticas del materialismo pesimista de Horkheimer, Wallat señala lo que él llama implicaciones prácticas. Sin disminuir la crítica por la falta de una justificación suficiente y sistemática del fundamento normativo de una autonomía en sentido enfático, sin embargo, el pesimismo metafísico protege a Horkheimer del utopismo y de la escatología política que han caracterizado ciertas filosofías de la historia en la tradición marxista. Ninguna liberación terrenal posee un carácter salvífico ni supone una nueva creación. El sufrimiento no desaparece de la existencia humana y la desgracia y la injusticia pasadas no pueden ser reparadas: “El horror sin límites de la existencia humana y animal exige una lucha radical e implacable que no puede brindar ninguna promesa de salvación” (169). En este sentido, el irrenunciable materialismo metafísico sitúa la praxis y la solidaridad entre seres sufrientes y vulnerables dentro de un horizonte de radical finitud y de constitución trágica de la existencia humana. Y con ello queda fijado un elemento irrenunciable de todo materialismo dialéctico. En este punto, Wallat muestra su acuerdo con Horkheimer.

Como señalaba al comienzo de esta reseña, el autor del libro acude a otras tradiciones de pensamiento llamémosle de izquierdas con la intención de hacer valer su significación para la elaboración de un materialismo dialéctico con proyección política. Si la tesis es que la teoría crítica adolece de un déficit de pensamiento político, Wallat intenta suplirlo con aportaciones de una matriz diferente, que, como en el caso de Albert Camus, no bebe de fuentes cristianas o judías, sino griegas. Descargar el pensamiento político y la existencia humana de expectativas salvíficas y ofrecerles un fundamento ontológico en la constitución del cosmos permitiría mantener una crítica radical de la dominación sin traicionar la condición de finitud y falibilidad del ser humano: “Frente a la Teoría Crítica clásica, el pensamiento de la izquierda ‘griega’ presenta la ventaja no desdeñable de concebir la praxis política como una acción consecuentemente intramundana” (173). Se trataría, pues, de aprovechar ciertas concomitancias con la teoría crítica clásica y, al mismo, escapar a la vorágine de negatividad en que quedó atrapada. Reconocer el sinsentido último de la realidad sin hacer concesiones a un anhelo de salvación permitiría afrontar la tarea política como una incansable revuelta libre tanto de resignación como de esperanzas salvíficas, ya sean estas de matriz cristiano-marxista (progreso) o anarco-judía (ruptura mesiánica). Camus convierte la experiencia del ab-

surdo en fundamento de una revuelta del género humano contra un destino impuesto cósmicamente, cuya traducción política es una lucha sin cuartel contra toda forma de dominación. La imposibilidad de resignarse frente a ese destino parece fundarse en la propia experiencia del absurdo que impediría cualquier pacto con lo existente. La revuelta es, por así decirlo, la medida de sí misma. Wallat valora además en Camus su crítica de las teorías marxistas de la revolución como criptoteológicas y escatológicas, en las que anidaría ya el potencial de violencia que se materializó en el socialismo real. La violencia revolucionaria es inherente a una concepción teleológica de la historia en la que aquella se convierte en medio instrumental para alcanzar el objetivo inscrito en esta. Sin embargo, toda justificación de la violencia, también de la revolucionaria, termina afectando y frustrando el fin al que dice servir. Este planteamiento se condensa en una crítica implacable del pensamiento de Marx rechazado por Camus como restauración secularizadora de mitos teológicos que conducen a divinizaciones inaceptables con las que se niega la radical falibilidad de todo proyecto político y se generan nuevas formas de dominación destructoras de la libertad y la espontaneidad de los individuos. Wallat nos hace saber que Camus no extiende ese rechazo al brillante análisis de Marx del modo de producción capitalista y de la sociedad burguesa, pero no nos dice nada respecto a la aportación del primero a una teoría crítica de la sociedad ni tampoco como se mediaría su filosofía del absurdo de la existencia y del mundo con algún tipo de teoría social o qué base de teoría social tiene su filosofía de la revuelta, a no ser que esta pueda explicar la socialización específicamente capitalista a partir de la finitud y falibilidad de los seres humanos. Con todo, esto no parece ser óbice para afirmar que la alternativa a la violencia revolucionaria se encuentra en un concepto de ‘revuelta’ adornado con todas las cualidades imaginables. Es una negación afirmativa más allá de todo resentimiento, un sí incondicional a la vida, un no radical al mundo de la dominación y su historia, una rebelión contra lo existente falso, una libertad solidaria entre individuos vulnerables, en una palabra: la revuelta “ama la vida y no la muerte” (194). Sobre aquellas concreciones de teoría política que Wallat echaba de menos en Horkheimer al analizar las implicaciones políticas de sus aporías, solo encontramos respecto a Camus la afirmación de que su modelo político no era la socialdemocracia, sino el ‘sindicalismo revolucionario’. Eso debería bastar en este caso. No obstante, cuando Wallat se pregunta por los fundamentos filosóficos del pensamiento de Camus, se topa con un concepto afirmativo de naturaleza, “que no está disponible sin un cuestionable excedente de especulación conceptual

no demostrable” (199). Al parecer su recurso a los griegos es más metafórico y literario que estrictamente filosófico. La supuesta alternativa al déficit político de la teoría crítica clásica descansa sobre un concepto introducido dogmáticamente que resulta llamativamente impreciso y vago. Queda por saber cómo debería afectar este nuevo déficit de fundamentación al pensamiento político de Camus en su conjunto.

El siguiente apartado lleva a cabo una confrontación entre dos figuras de dialéctica materialista bajo las rúbricas de ‘reflejo’ (H. H. Holz) y ‘no-identidad’ (Th. W. Adorno). Los tres hilos conductores de la confrontación son el concepto de dialéctica, el concepto de materialismo y el de experiencia histórica y praxis. El concepto de dialéctica está vinculado en ambos con la tradición filosófica occidental y, muy especialmente, con Hegel. Sin embargo, Holz concibe la dialéctica materialista como una filosofía monista de la materia y, por tanto, el materialismo como sistema universal reflexivo por el que el mundo se explica a sí mismo de manera inmanente y científica. La conciencia es un modo del ser, por lo que el ser (dialéctico) mismo se refleja en el pensamiento (dialéctico). Holz caracteriza a la dialéctica materialista como una teoría ‘ontológica’ de la totalidad de lo existente. Sin embargo, no estaríamos ante una restauración de la ontología pre-kantiana, pues la totalidad no es objeto de experiencia ni de percepción por los sentidos. Aunque tampoco es meramente una idea regulativa. Su conocimiento se alcanza a través de un procedimiento conceptual especulativo que encuentra su realización acabada como sistema en el confluyen teoría del conocimiento y ontología, filosofía de la historia y teoría social, filosofía y conocimiento científico. Un sistema abierto por dos razones, porque la totalidad tiene un carácter procesual y dinámico y porque la posibilidad (de lo nuevo) está inscrita en ella como un modo del ser: identidad de identidad y no identidad o realidad de realidad y posibilidad. En todo caso, para Holz existe una correspondencia entre la estructura lógica y la estructura óptica. No existe hiato alguno entre sujeto y objeto, pues el conocimiento es una autorreflexión de la materia. El carácter reflexivo del ser, la relación sujeto-objeto o naturaleza-espíritu, permite considerar al ser humano como sujeto que actúa y a través de su praxis consciente se separa de su ‘base natural’ y, al mismo tiempo, como un ser natural que nunca abandona la naturaleza, porque él mismo no es otra cosa que la autorreflexión de la naturaleza. La historia de la humanidad aparece así como una forma específica de historia natural. Esta concepción de la dialéctica está fundamentada en un materialismo monista para el que espíritu representa un plano

ontológico esencialmente nuevo que, sin embargo, corona un proceso de autorreflejo gradual de la materia, un nuevo escalón de una relación reflexiva propia de la totalidad material. En la autorreflexión teórica y práctica de los sujetos se ‘expresa’ la reflexividad que caracteriza la estructura ontológica de la realidad. Resulta fácilmente reconocible que Holz pretende llevar a cabo una rehabilitación de la dialéctica de naturaleza de F. Engels como base del materialismo. Pero si hasta aquí Wallat se ha limitado a reconstruir más o menos afirmativamente el pensamiento de Holz, en este punto muestra sus reservas ante el intento de convertir la praxis humana en un mero reflejo de la realidad objetiva de la naturaleza y la sociedad. Todo intento de deducir la libertad y la razón a partir de la naturaleza realiza una deducción errónea. Se puede ver hasta qué punto resulta problemático este intento de monismo materialista cuando se traslada a la historia. Cuando la dialéctica de la naturaleza es la misma que la dialéctica del proceso histórico, el distanciamiento explícitamente declarado respecto a la interpretación de la historia como teodicea se convierte en puro gesto vacío, pues finalmente se impone la coacción idealista del sistema y la interpretación de la historia se convierte en una apología abstracta y estereotipada del curso fáctico del mundo cuyo *telos* político resulta demasiado reconocible en “la dominación absoluta del partido comunista como forma de organización reflexiva de la materia” (283).

La dialéctica materialista de Adorno, por el contrario, tiene su base en una conciencia de la no-identidad que critica la mediación absoluta concebida como absoluto que se media a sí mismo, tal como encontramos en Holz. El concepto de mediación es afirmado y criticado al mismo tiempo. Y esto porque en la mediación anida un momento de coacción. Se trata de romper el engaño de una subjetividad constitutiva sin restaurar una ingenua *intentio recta*. Para ello se afirma una prioridad del objeto que, sin embargo, no convierte al sujeto en mero epifenómeno de un proceso objetivo ontologizado y positivizado. La mediación pierde su carácter totalizador, no es una sustancia. Los dos polos de la mediación se revelan como irreductibles. Adorno rechaza el monismo materialista como expresión de la *prima philosophia* y, por tanto, la búsqueda de un principio explicativo último omniabaricante que es idealista independientemente de cómo se defina ese principio. El concepto de totalidad está marcado por una constitutiva no-identidad y por una relación dialéctica de mediación de la universalidad social abstracta y lo singular que no puede reducirse a mera interdependencia de las partes: es ciertamente “una estructura universal de mediación, pero no es una relación de derivación total”

(230). Wallat critica, sin embargo, la identificación que según él realiza Adorno de la idea filosófica de sistema con la dominación. Dicha idea queda asociada injustificadamente con la reproducción inconsciente de la coacción social o, incluso, de la violencia de la historia natural. “En ese punto, la *Dialéctica negativa* reproduce en algunos momentos el nominalismo del poder de la *Dialéctica de la Ilustración*, que contra la intención de sus autores no está a salvo en parte de una crítica irracional de la ciencia y el conocimiento” (232). Wallat también critica la negativa de Adorno a afirmar una estructura ontológica de la realidad y a definir la dialéctica como la forma podríamos decir eterna de esa estructura. El vínculo entre identidad y dialéctica, que vale también para una dialéctica negativa, la convierte en expresión y método del falso estado de cosas. La dialéctica negativa trabaja, pues, para su propia cancelación. Un estado de reconciliación estaría tan libre de identidad como de dialéctica. Wallat ve en esta figura que aproxima la idea de reconciliación a la convivencia no coactiva de lo diferente una versión de la idea teológica de salvación, que, llevada a sus últimas consecuencias, supone una negación del materialismo y la materia misma, una especie de nueva creación más allá de toda contradicción y procesualidad. Ciertamente, el materialismo de Adorno no tiene nada que ver con una filosofía monista de la materia, sino que es un materialismo somático y teórico-social. Su punto de partida es la experiencia irreducible de sufrimiento experimentado por el individuo, que posee una dimensión corporal mediada socialmente. En el sufrimiento individual es posible conocer la mediación social y civilizatoria y descifrarla como expresión de la dominación de la universalidad social sobre lo singular. “El materialismo de Adorno no sólo tiene, lo que resulta crucial, una dimensión teórico-social junto a otras, sino que está tan enraizado en la teoría social que se resiste efectivamente a una refilosofización abstracta de la dialéctica materialista. [...] esto puede llevar a reducir la propia dialéctica a una manifestación de la socialización capitalista o a ocultar su mediación con el proceso histórico como tal a través de la especificidad histórica de la socialización capitalista” (252). Wallat interpreta, en contraste con esta afirmación, la idea de historia natural adorniana como una teoría especulativo-negativista de la evolución natural e histórica basada en una dialéctica de dominación de la naturaleza, dominación social y dominación de sí mismo imbricadas entre sí. El espíritu, la conciencia y la razón tienen su origen en la menesterosidad de la vida, son impulso somático modificado, llamado a asistir a la vida en su menesterosidad y vulnerabilidad, pero que, como órganos de la dominación, las perpetúan prolongando ciega-

mente la coacción natural en la segunda naturaleza. Wallat percibe en esta idea de historia natural una explicación monista-materialista que merece el mismo veredicto que la de Holz. En este sentido también el materialismo dialéctico de Adorno le parece insuficiente para fundamentar la libertad y la reflexividad del espíritu. Esto habría tenido consecuencias en su precaria relación con la praxis. La eliminación de la necesidad, de la dominación y la coacción presuponen una historia de dominación y coacción, pero el estado de reconciliación libre de contradicciones y antagonismos solo puede ser concebido como una ruptura con la historia natural de la dominación que no puede ser anticipada de ninguna manera. La no deducibilidad teórica de la transición entre teoría y praxis tendría su explicación en los préstamos teológicos de su teoría: la idea un *kairós* dejado escapar y la identificación de liberación y salvación.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos qué puede ofrecer la confrontación de H. H. Holz con Adorno en relación a la elaboración de un concepto de dialéctica materialista más allá del análisis específico de cada una de las propuestas teóricas. Dicho resumidamente, Wallat parece conceder a la idea de sistema de Holz una mayor coherencia interna que al pensamiento ‘antisistema’ adorniano y de ello se promete la relativización de la línea argumentativa de matriz nietzscheana proveniente de la *DI* que conduciría a un vuelco de una crítica dialéctica ambivalente de la razón en una crítica unidimensional que imposibilita cualquier proyecto de autorreflexión y de praxis transformadora.

Sin solución de continuidad, Wallat pasa a un nuevo estudio, el dedicado a la filosofía tardía de C. Castoriadis. El punto de partida es la universalidad de la autorreflexión, tanto individual como colectiva, sobre la que descansa su énfasis de la praxis y la autonomía. Al hilo de la exposición de la circularidad de la argumentación de Castoriadis, de la problemática de la no fundamentación de la autonomía, de la diferenciación entre autonomía y libertad o entre esta y la autodeterminación racional, Wallat retorna una y otra vez a la afirmación que motiva todas sus reflexiones en el libro: la reflexividad del espíritu es la condición de posibilidad de autonomía y está lo es, a su vez, de una praxis y una política emancipadoras. “De la esencia de la razón se deriva no sólo su incondicionalidad y universalidad, que es la base de la autonomía y se aplica a todas las personas y sociedades, sino también sus medios, que no pueden ser los de la coacción heterónoma. Por tanto, su praxis es [...] la praxis de la autoliberación, que se esfuerza por liberar el potencial de autonomía inherente a todo ser humano” (315). La otra línea argumentativa del estu-

dio sobre Castoriadis se centra en su crítica de las variantes economicistas y deterministas del marxismo en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*. Aunque su crítica fulminante de Marx no está libre de unilateralidades y en parte también de malentendidos no poco relevantes, ofrece a los ojos de Wallat elementos sumamente relevantes de crítica a los restos idealistas en la teoría de Marx y a la negación funcionalista y reduccionista de lo social e histórico en ella y en la tradición marxista. La disolución del pensamiento de la identidad y de las explicaciones funcionales le lleva a colocar en lo imaginario el comienzo de la existencia del ser humano, es decir, la creación de lo nuevo a través de la praxis y la imaginación. Su ontología de la praxis no oculta ni ignora los presupuestos naturales o sociales de la acción humana, pero la condición de toda acción y toda subjetividad reside en lo radicalmente imaginario, entendido como institución, como creación originaria del campo social e histórico, que precede a toda posible ‘producción’ de individuos y sujetos. No es posible entrar aquí en los detalles de la exposición, pero sí señalar que, a pesar de toda la simpatía hacia el planteamiento de Castoriadis que Wallat despliega en ella, no puede dejar de formular una sospecha, que es más que una sospecha, la de que Castoriadis acaba creando una especie de mito. El imaginario social se convierte en “un poder colectivo independiente y anónimo que determina tanto al individuo como a su mente y también crea y mantiene unido el mundo social desde dentro” (339), una especie de “creatio ex nihilo”, que no está en absoluto respaldada por su crítica del funcionalismo y la teleología. Lo que, por cierto, no invalidaría su contribución a una teoría de la espontaneidad humana.

El título del último apartado sobre “metafísica negativa y materialismo crítico” parecería anunciar una reflexión autónoma en la que mostrar de qué modo la tesis fundamental de libro, esto es, que la autorreflexión de la razón en cuanto capacidad humana universal constituye la base irrenunciable de una dialéctica materialista, permite articular una respuesta alternativa a aquellas cuestiones que Horkheimer y Adorno no acertaron a resolver: la fundamentación de la crítica, la mediación con la praxis o el desarrollo de una teoría política, ya sea por culpa del naturalismo nietzscheano, sus querencias teológicas o su negativismo, o por todas esas razones a la vez. Sin embargo, Wallat vuelve a basarse en una confrontación de argumentos, los de la metafísica negativa de K. H. Haag, un filósofo próximo a la teoría crítica, con los de la crítica de Nietzsche a toda forma de metafísica, para hacer plausible la propuesta de otra forma de metafísica negativa: una ontología que no niegue aquella subjetividad constitutiva a la que es inherente una reflexividad

filosófico trascendental que permite fundamentar la crítica de manera diferente a otras formas de fundamentación como las teórico-comunicativas o las teológicas. Sin embargo, Wallat se hace un flaco favor a sí mismo, pues expone con tal contundencia los argumentos de Nietzsche que pueden movilizarse contra la metafísica negativa de Haag, que estos amenazan con socavar la plausibilidad de su propia propuesta teórica. La crítica de los motivos teológicos fundamentales quizás ayude a no confundir metafísica negativa con teología negativa, pero tampoco añade un ápice de fuerza persuasiva a la figura de metafísica que Wallat defiende. Sobre todo, si de lo que se trata es de mediar el enunciado principal de la misma con los efectos esperables en aquellos campos y en aquellas cuestiones en las que las figuras de dialéctica materialista de la teoría crítica clásica supuestamente han mostrado su insuficiencia. Esta mediación necesitaría un despliegue mayor que Wallat no brinda. Escasas catorce páginas de cuatrocientas dedica a explicar su propuesta de “materialismo crítico”, del que advierte que no debe verse como sinónimo de teoría crítica, con la que sin embargo presenta concomitancias. Esto solo le permite presentar sucintamente sus bases principales, a veces repitiendo argumentos que ya habían aparecido a lo largo de la obra. En un primer apartado, se centra en el argumento principal, esto es, en la determinación del ser humano como el ser vivo dotado de capacidad racional y de capacidad para la libertad, determinación que constituye la condición de posibilidad de la autonomía y la crítica. Esta determinación encuentra *aplicación* en la confrontación individual y colectiva con la naturaleza y en las relaciones sociales que se despliegan en la historia bajo condiciones (naturales y sociales) objetivas, pero no determinantes. Ciertamente, en la apropiación de la naturaleza existe dominación y explotación, así como en el conocimiento violencia y poder, pero no se identifican con ellos. Asimismo, la libertad y la conciencia no solo actúan bajo condiciones materiales y sociales objetivas, sino que producen relaciones y estructuras que alcanzan supremacía sobre los propios individuos. El materialismo crítico trata de escapar a falsas disyuntivas como la que existe entre el estructuralismo y teoría de la acción, intentando concretar y desplegar de modo materialista la problemática de la constitución trascendental de la autonomía cognitiva y práctica. Pero la cuestión que presenta una mayor dificultad es la que tiene que ver con el vuelco/inversión (*Verkehrung*) de la libertad en dominación. Dicho vuelco es contingente, pero no fruto del azar. No es derivable de la apropiación dominadora de la naturaleza que prolonga la coacción natural ni de la creciente complejidad social que acarrea el proceso de esa apropiación socialmente

mediada. Formas de dominación duraderas, preferencias por la guerra, apropiación de la riqueza producida socialmente en función de la clase, violencia sancionadora de la dominación, todo esto presupone largos procesos históricos de socialización y producción objetivada, en los que no resulta desdeñable la ventaja fáctica del mal una vez que su posibilidad abstracta se materializa. Con todo, la relación de la praxis fundada en la libertad respecto a sus propias condiciones materiales posee siempre un carácter específico. “El materialismo crítico tiene la tarea de describir y explicar las causas y las formas de manifestación de esa inversión/vuelco en términos históricos concretos, por lo que la forma capitalista de la inversión de la libertad en dominación es tanto su objeto central de conocimiento como su *punto de vista* histórico. Desde su perspectiva, los contornos de la prehistoria de la sociedad capitalista se vuelven claros, del mismo modo que la especificidad de esta sociedad sólo se vuelve reconocible en el espejo de aquella” (390). Pero si inversión de la libertad a partir de la praxis fundada en la libertad necesita del análisis histórico y teórico social, que es desde luego una obviedad, poco o nada sabemos de qué tipo de análisis ha de servirse su materialismo crítico de Wallat. Y si la inversión de la libertad en dominación no puede reducirse a mero influjo circunstancial, si la autonomización de los resultados del ejercicio de esa libertad cristalizados en estructuras de dominación se convierten en presupuestos constitutivos de la praxis constituyente, el materialismo crítico no puede conformarse con apelar a una capacidad esencial y transhistórica del ser humano para hacer frente a la inversión de la libertad. La recuperación de ciertos elementos de la filosofía moral kantiana en la dialéctica materialista, ¿es suficiente?

* * *

No es posible entrar aquí en la discusión en detalle de las interpretaciones que ofrece Wallat de los distintos autores. En algunos casos, como Holz, Camus o Castoriadis me falta la competencia para ello. En el caso de Horkheimer y Adorno tendría algunos puntos de discrepancia. La lectura de la *Dialéctica de la Ilustración* peca de unilateralidad y deja de lado o malinterpreta conceptos como el de imagen dialéctica o el de protohistoria, de procedencia benjaminiana, que harían más difícil leer esa obra en términos de teleología negativista o de crítica totalizadora. La tesis de la imbricación de dominación de la naturaleza, dominación social y dominación de sí constituye una aportación que difícilmente puede ser despachada imputando a sus autores la deducción de las dos últimas a partir de la primera y atri-

buyendo a esta un carácter casi destinal. La genealogía nietzscheana de la idea de historia natural resulta claramente insuficiente. Tampoco los elementos retóricos de esa obra y su relación con la experiencia historia a la que responde están debidamente reconocidos. La interpretación habermasina y honnethiana de esa obra posee quizás un peso excesivo en la lectura que hace Wallat. Por otro lado, siendo el propósito central del libro realizar una propuesta de materialismo crítico y dedicando una atención importante a Adorno, sorprende la escasa atención que reciben las “meditaciones sobre metafísica” de la *Dialéctica negativa*, la centralidad de la catástrofe de Auschwitz y su significación para el replanteamiento de la relación entre materialismo y metafísica. Resulta dudoso que un monismo o una ontología materialistas puedan ofrecer respuesta a las cuestiones que se articulan en dichas meditaciones. Otra cuestión afecta al así llamado bloqueo de la praxis. Evidentemente Adorno no postula un bloqueo generalizado de la praxis, sino de una praxis capaz de revertir la inversión de la libertad en dominación a través de una praxis que está ella misma imbricada de manera sustancial en esa inversión. Un problema que no se resuelve apelando a una condición esencialmente libre de los sujetos racionales, que a veces aparece como algo preexistente que encuentra *aplicación* en la historia y la sociedad. La teoría crítica clásica no negó la posibilidad y la necesidad de la autorreflexión como condición para revertir la inversión de libertad en dominación. Ella misma es una figura de autorreflexión, de Ilustración de la Ilustración. La cuestión es más bien qué tipo de autorreflexión puede enfrentarse a la inversión que se manifestaba en la nueva configuración de las relaciones sociales capitalista y en el devenir histórico de carácter catastrófico que siguió a esa configuración. La figura de crítica inmanente hubiera merecido una atención mayor, así como la de la rememoración de la naturaleza en el sujeto.

Por lo que respecta a la estructura del libro, este recoge planteamientos teóricos muy diferentes, a veces solo unidos por el interés del autor de hacer visibles ciertos aspectos aprovechables para su propia propuesta teórica. La crítica de Marx y el marxismo por parte de A. Camus o C. Castoriadis puede ser más o menos acertada, pero solo muy forzosamente puede dirigirse contra la recepción de Marx en la teoría crítica clásica, aunque Wallat lo haga en algunas ocasiones. Muchos ajustes de cuentas con Marx desde los años 1970 en adelante no dejan de ser ajustes de cuentas con el marxismo vulgar que sus mismos autores habían profesado. Un acto de autoliberación que a veces se proyecta sobre quienes nunca se adhirieron a aquellas lecturas de Marx. Al monismo materialista de Holz quizás se le puedan arran-

car algunos elementos teóricos aprovechables, pero el núcleo de experiencia que hace de la teoría crítica una teoría imprescindible para comprender el siglo XX y, por tanto, para poder entender el presente, está completamente ausente en Holz. Poner a dialogar el pensamiento de Holz y el de Adorno, se me antoja un ejercicio académico de muy escasa trascendencia para interpretar el presente y sus demandas teóricas. Por otro lado, las exigencias con las que Wallat confronta el pensamiento de Horkheimer y Adorno, y por contraste los déficits que señala en ellos, pierden fuelle frente al resto de autores, lo que impide una comprobación a fondo de la consistencia teórica de sus propuestas. No es que falte el juicio finalmente negativo sobre sobre ellas, sino que el tipo de hilo argumental no es equiparable. Esto tiene efectos sobre la coherencia del conjunto. Y, finalmente, la propia propuesta de materialismo crítico hubiese merecido un desarrollo mayor, sobre todo conectarla de algún modo con las exigencias teóricas y prácticas de un presente, el nuestro, que ya no es el de Horkheimer y Adorno, pero tampoco el de Camus, Castoriadis o Holz.

En todo caso, estas reflexiones críticas no pretenden desmerecer el trabajo riguroso y la aportación reflexiva de Wallat que reivindica acertadamente la significación que la filosofía y el materialismo deben tener en toda recepción o discusión de las aportaciones de la teoría crítica clásica que se precie.

José A. Zamora

joseantonio.zamora@cchs.csic.es