

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 11

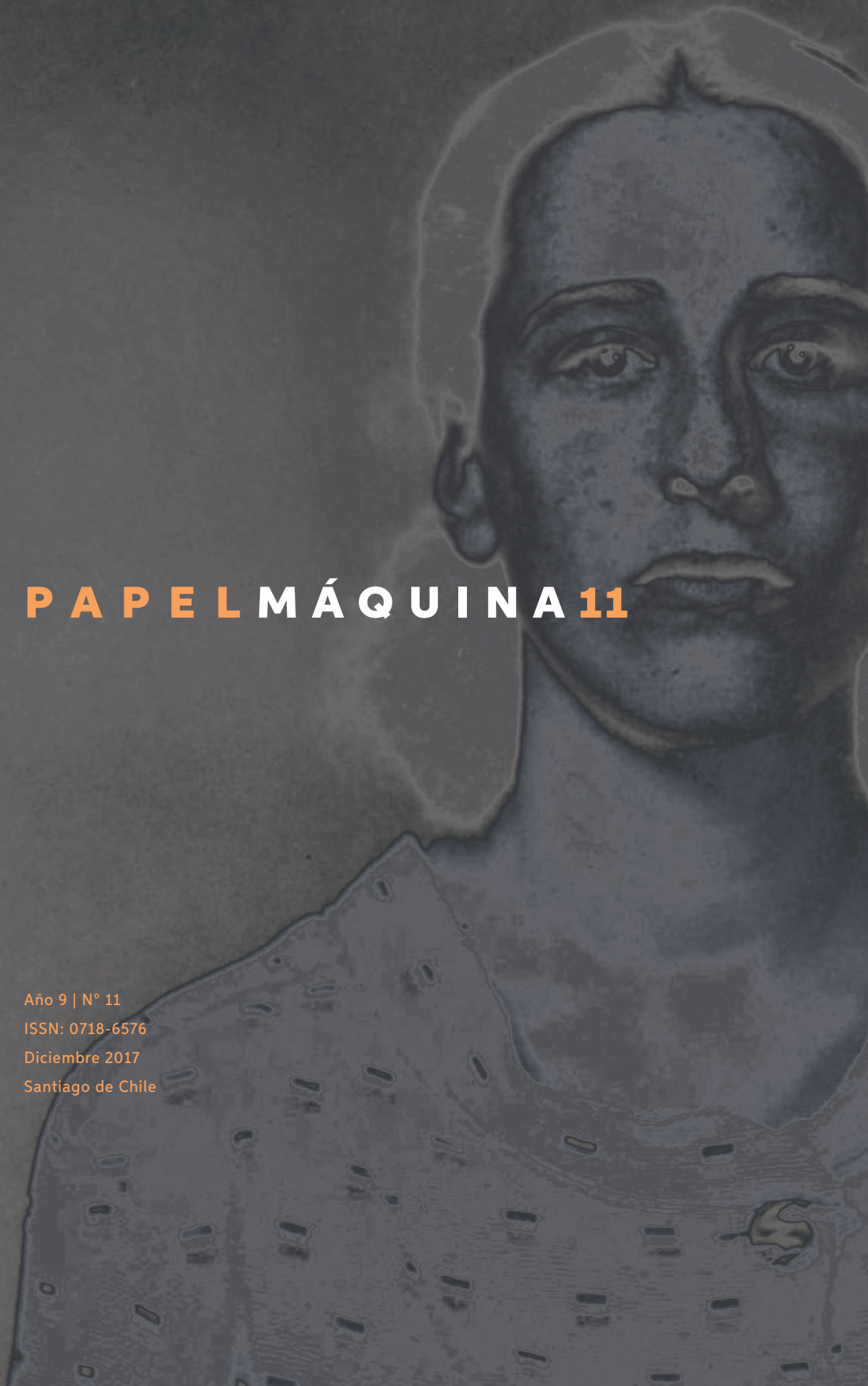
Año 9 | N° 11

ISSN: 0718-6576

Diciembre 2017

Santiago de Chile

11



Tal vez el retrato más apropiado que podría hacerse de *Papel Máquina. Revista de cultura*, sea aquel que Louis Althusser reservó para su amado materialista aleatorio. Así, podríamos decir que la edad de una revista no tiene ninguna importancia. Puede ser muy vieja o muy joven. Eso en última instancia es irrelevante para quienes hacen uso de ella. Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Pues, como recuerda Althusser, lo importante siempre es tomar el tren en marcha. Como en los antiguos *westerns* americanos, la historia comienza tomando un tren en movimiento: “sin saber de dónde viene (origen) ni a donde va (fin)”. *Papel Máquina* quisiera ser esta máquina de pensamiento. Siempre en movimiento, siempre a la intemperie, siempre errante, siempre pasando a otra cosa. A medio camino entre la agitación y el estremecimiento, a medio camino entre la conmoción y el temblor, la revista quisiera ser ese vagón en marcha que sirve transitoriamente de morada y refugio a escrituras y pensamientos sin destino programado.

Portada/contraportada: *reisepass_rio_Prestes* (2017), cgm.
Archivo: Olga Benário, fotografía de prisión en 1936.
Arquivo do Estado do Rio de Janeiro

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 11

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

Oscar Ariel Cabezas
Cristián Gómez-Moya
Miguel Valderrama

Consejo Editorial

Bruno Bosteels
Flavia Costa
Eduardo Cadava
Julio Ramos
Nelly Richard
Willy Thayer

Diseño y diagramación

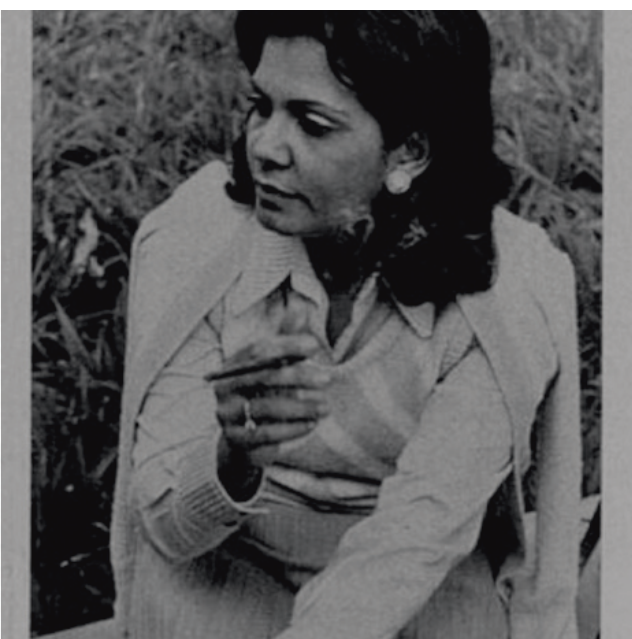
cgm + elissetche | estudio

Registro

ISSN: 0718-6576
Año 9 | N° 11
Diciembre 2017

Editorial Palinodia
editorialpalinodia@yahoo.es

Santiago de Chile
Imprenta Maval Ltda.



Marilena Chaui

ÍNDICE

Editorial **Pablo Pérez Wilson**
06

Nervadura **Mariana de Gainza**
Marilena Chauí, lectora de Spinoza
15

María Jimena Solé
Filosofía *sive* emancipación:
Spinoza según Chauí
35

Leonardo Eiff
La prosa y el mundo
47

Campos de batalla **Marilena Chauí**
Marx y la democracia
(el joven Marx lector de Spinoza)
73

Diálogos **Filosofía, política y educación**
Marilena Chauí
Homero Santiago
Paulo Henrique Fernandes Silveira
111

Sociedad autoritaria,
experiencia, ideología **Cecilia Abdo Ferez**
Nación, mito y sociedad autoritaria.
Des-hacer Brasil: una lectura sobre
intervenciones de Marilena Chauí
141

5 |

Mariana Larison
Marilena Chauí, la interrogación de
la experiencia
153

André Rocha
La crítica de la ideología en Brasil
163

Traslaciones **Geoffrey Waite**
Nietzsche/anismo como concepto (Spinoza)
189

Editorial

Pablo Pérez Wilson
Baruch College

Dedicamos este número al trabajo de Marilena Chauí. Leer a Chauí significa adentrarse en una reflexión cruzada por dos ejes fundamentales: Baruch de Spinoza y crítica de la ideología. Spinoza disectado con precisión, en equilibrio entre república y multitud. Crítica de la ideología como permanente interrogación del cambio histórico. Filosofía no limitada a su reducción disciplinar sino abierta al análisis político, histórico, social y cultural. Chauí, arriesgando una hipótesis diagonal al conjunto de su trabajo, traduce la pregunta ¿Hegel o Spinoza? rehusando a identificarla con la opción forzada entre Estado o sociedad. ¿No es esta disyuntiva entre Estado o sociedad la que incesantemente se genera en la región a propósito de las transformaciones políticas y económicas de las últimas décadas? El Estado actuó como protagonista principal en las reformas impulsadas por dictaduras militares, gobiernos progresistas social-demócratas o como parte de la reconstitución de las derechas políticas. La clave del éxito: violencia estatal combinada con un amplio consenso social. El segundo aspecto, subrayado por Chauí tempranamente, sigue siendo clave en el sostenimiento, prolongación y profundización de dichos programas de acción estatal. Para tener una imagen compleja de los cambios a nivel estatal no se puede dejar de considerar el cómo llegan a constituirse importantes niveles de consenso social y también sus fluctuaciones.

71

La trayectoria de Chauí está marcada por una práctica intelectual involucrada profundamente en la actividad pública. Chauí actualmente es profesora de la filosofía en la Universidad de São Paulo. Fue miembro activo del Centro de Estudios de Cultura Contemporánea y en la Comissão Teotônio Vilela

de Derechos Humanos. Militó en el Partido dos Trabalhadores y dirigió la secretaría de cultura de la ciudad de São Paulo entre 1989 y 1992.

Su extensa producción puede dividirse en cuatro grupos. El primero comprende problemas y autores de la tradición filosófica. Destacan los dos extensos volúmenes titulados *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (1999, 2016). El segundo grupo reúne variados ensayos e intervenciones sobre crítica de la ideología y teoría cultural. Pertenecen al grupo textos como *O que é ideologia* (1980) y otros sobre teoría y práctica de la democracia cultural. En tercer lugar se encuentra un conjunto artículos sobre las transformaciones de la universidad y el capitalismo contemporáneo desde los años de la dictadura militar. Por último está la serie de libros sobre la historia de la filosofía concebidos como material de apoyo para docentes de educación media. Estos materiales didácticos surgieron como parte del movimiento que logró frenar la política de eliminación de la enseñanza de la filosofía en los colegios brasileños.

El lector castellano no es ajeno a sus publicaciones. Tres libros han sido publicados y dos más están por aparecer: *Merleau-Ponty: la experiencia del pensamiento* (Colihue, 1999), *Política en Spinoza* (La Gorla, 2004 y 2012), *Ciudadanía cultural: El derecho a la cultura* (RGC Libros, 2013), *La ideología de la competencia* (Futuro Anterior, por aparecer), *La nervadura de lo real* (Fondo de Cultura Económica, 2017). Además hay un pequeño corpus de textos en libros publicados por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y editados por Atilio Borón: “Spinoza y el poder de la libertad”, en: *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (2000), pp. 111-141; “Fundamentalismo religioso: la cuestión del poder teológico-político” en: *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, (2003), pp. 117-134; y “La historia en el pensamiento de Marx” en:

La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas (2006), pp. 149-174. El extenso ensayo “Amistad: rehusarse a servir” apareció en el volumen *Discurso de la servidumbre voluntaria* (Las Cuarenta, 2011), pp. 67-159. Puede agregarse una muestra de artículos en revistas: “Notas sobre la crisis de la izquierda en Brasil”, *Nueva Sociedad*, 61, Julio-Agosto 1982: pp. 67-80; “Ética y violencia”, *Nueva Sociedad*, 163, Septiembre-Octubre 1999: pp. 31-43; “El retorno de lo teológico-político”, *Nombres. Revista de filosofía* XV.19. Abril 2005: pp. 5-22; “El discurso competente”, *Nombres. Revista de filosofía* XXII. 28. Noviembre 2014: pp. 113-125.

Un episodio de la cercanía entre Chauí y el lector castellano tiene relación con la biografía y bibliografía del exilio. Horacio González residió, estudió y trabajó en São Paulo hacia fines de los setenta y principios de los ochenta. González publicó seis libros con la Editora Brasiliense: *O que é subdesenvolvimento* (1980), *O que são intelectuais* (1980), *A comuna de Paris. Os Assaltantes do Céu* (1981), *Albert Camus. A libertinagem do sol* (1982), *Evita. A militante no camarim* (1982) y *Karl Marx. O apanhador de sinais* (1984). Un séptimo libro, *A revolução russa* (1986), fue publicado por Editora Moderna también en São Paulo. No es casualidad que la misma Brasiliense publicara el libro más popular de Chauí, *O que é ideologia*, y tampoco que años después Chauí participara en el comité de la tesis doctoral de Eduardo Rinesi, traductor de *Merleau-Ponty: la experiencia del pensamiento*. La experiencia de González como director de la Biblioteca Nacional argentina puede leerse como una extensión de la ciudadanía cultural desarrollada por Chauí.

Esta intensa relación, especialmente fuerte entre Córdoba, Buenos Aires y São Paulo, provee el contexto de amistad institucional y reflexión conjunta cuyo trasfondo han sido las profundas transformaciones políticas en la región desde el fin del último ciclo de dictaduras militares. Al irrumpir gobiernos

de base popular hacia fines de los años noventa se abre un ciclo que intenta superar las agendas mínimas de redistribución, ajuste y libre comercio. Los reveses de la denominada marea rosada y la actual reacción electoral y golpista de la derecha autoritaria y corporativa, el narco-estado, la violencia y el desplazamiento forzados y las nuevas exclusiones imponen la necesidad de recalibrar las diversas líneas de reflexión sobre la democracia, el Estado y la izquierda. El trabajo de Marilena Chauí viene siguiendo el tranco de estas transformaciones desde fines de los años setenta.

En “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira” (1978) Chauí indaga las bases conceptuales de la derecha brasileña durante los años veinte y treinta. El texto expone una definición de crítica de la ideología en tanto establecimiento histórico y conceptual de las formas en que la ideología sirve para ocultar las divisiones sociales. La crítica de la ideología opera desmontando la ideología como no pensamiento, como reducción del no pensamiento a las representaciones. “Apontamentos...” muestra cómo los intelectuales de la derecha brasileña se inspiraron en una lectura específica de Hegel realizada por sectores del fascismo italiano para diagramar un programa de reforma social. Las consecuencias de esta alianza teórica complican la herencia del hegelianismo en las tradiciones de izquierda, en especial su consideración respecto del Estado. El texto critica la incapacidad analítica tanto de la izquierda tradicional como de la militarizada frente al éxito de la revolución capitalista impulsada por la dictadura iniciada en 1964. La dictadura militar fue capaz de llevar a cabo las reformas económicas prometidas por el Estado desarrollista y simultáneamente establecer una alianza de las diversas tendencias de la derecha política y social en base al discurso integralista.

La crítica iniciada en “Apontamentos...” continúa durante la década del ochenta. En uno de sus primeros artículos publica-

dos en castellano Chauí argumenta que la izquierda en Brasil tenía un problema político de raíz teórica. El dogmatismo de sus marcos de comprensión y análisis le impedían a la izquierda reconocer las nuevas dinámicas políticas, en particular la emergencia de los movimientos sociales. Chauí identifica este problema con la aplicación mecánica del marxismo al análisis social. La crítica apuntaba a que la izquierda había mutado su comprensión del marxismo hacia una versión doctrinaria lejos de una “comprensión concreta y continua de los fenómenos históricos”¹. Chauí no llama al abandono del marxismo sino precisamente al estudio de las transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas en su especificidad histórica. “Los efectos –dice en *A nervura do real*–, sean los que fueran, en cada circunstancia nueva y diferente indican y experimentan la presencia total de la misma causa activa de diferentes maneras, desde su fundación. En otras palabras, los efectos no se encuentran contenidos potencialmente en la causa, esperando su maduración y momento, sino que en cada nueva circunstancia, nuevos efectos se revelan producidos por la *misma* causa”². La importancia del trabajo de Chauí radica en la interrogación fundamental tanto de las bases conceptuales de la modernidad política como en el registro intermedio crítico, donde la filosofía se abre a nuevas circunstancias y efectos.

11 |

En el ámbito especializado se puede destacar la importante labor del Grupo de Estudios Spinozistas de Córdoba en el conocimiento de la obra de Chauí en castellano. Este colectivo de trabajo, del que Diego Tatián es activo impulsor y participante, ha sido capaz de organizar más de una docena de anuales y un casi igual número de publicaciones con las actas de las presentaciones. La presencia de Chauí en esos coloquios y publicaciones ha sido una referencia no solamente por

¹ Marilena Chauí, “Notas sobre la crisis de la izquierda en Brasil”, *Nueva Sociedad*, 61, Julio-Agosto 1982, p. 80.

² Marilena Chauí, *A nervura do real. Imanência e liber-*

dade em Espinosa. Volume I, Imanência, São Paulo, Companhia das letras, 1999, p. 84.

sus contribuciones sino también por la colaboración con el grupo nucleado alrededor suyo en São Paulo, Grupo de Estudios Espinosanos - Estudios sobre el siglo XVII. El grupo paulista edita la revista *Cadernos Espinosanos* y también produce traducciones de textos donde destaca una nueva versión portuguesa de la *Ética* de Spinoza (Editora da Universidade de São Paulo, 2015).

Con este número de *Papel Máquina* buscamos un *Efecto Chauí*. Los contribuyentes tratan diversos aspectos de los escritos de Chauí atestiguando su amplio rango de preocupaciones e intervenciones. Mariana de Gainza y María Jimena Solé exploran la profunda relación de Chauí con la filosofía de Spinoza, mientras que Leonardo Eiff reflexiona sobre las vicisitudes de la intersección entre intelectuales, política e izquierda. Raúl Rodríguez Freire tradujo un texto crucial de Chauí sobre el joven Marx y Spinoza. Incluimos una entrevista con Chauí realizada por Homero Santiago y Paulo Henrique Fernandes Silveira en que revisan partes importantes de su trayectoria. Cecilia Abdo Ferez indaga las conexiones entre nación, mito y autoritarismo, Mariana Larison se pregunta por la noción de experiencia de pensamiento y André Rocha interroga el rol clave del término ideología. Concluimos con un texto de Geoffrey Waite sobre el concepto de “Nietzsche/anismo” y Spinoza. Agradecemos la colaboración de Mariana de Gainza, Mary Luz Estupiñán Serrano y Karen Benezra en la corrección de las traducciones.

NERVAD

DURA

Marilena Chauí, lectora de Spinoza

Mariana de Gainza*

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, CONICET, Universidad de Buenos Aires

1. Lecturas

Existen innumerables maneras de leer a Spinoza. Y lo que quisiera tratar de pensar aquí es la manera en que lo lee la filósofa brasileña Marilena Chauí¹. Pero como toda lectura es necesariamente situada, es decir, se realiza desde ciertos cruces de textualidades e intereses que son, justamente, los que definen la perspectiva de cada lector, partimos aquí (para delimitar nuestro propio sesgo) de la precisa descripción que realiza Pierre Macherey del efecto que la lectura de Spinoza es capaz de provocar: “Spinoza nos obsesiona y nos acecha a la manera de un inconsciente teórico que condiciona y orienta una gran parte de nuestras elecciones intelectuales y nuestros compromisos efectivos, en la medida en que nos permite reformular una gran parte de los problemas que nos planteamos”².

¹ En particular, en su gran libro *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Volume I, São Paulo, Companhia das Letras, 1999 –un tomo de más de mil páginas, donde condensa el trabajo de décadas de estudio de la filosofía spinoziana. Una buena parte del libro será lanzado en breve por Fondo de Cultura Económica (M. Chauí, *La nevadura de lo real*, traducción de Mariana de Gainza, Buenos Aires, FCE,

en prensa). Además, dentro de poco saldrá editado en Brasil el volumen II de la obra: *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa. Libertade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

² Pierre Macherey, “Spinoza au présent”. En: *Avec Spinoza, Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*, París, PUF, 1992, p. 7.

Puesto que de esa experiencia me asumo partícipe, me permito tomarla como punto de partida, para sostener, entonces, que un amplio campo de lecturas contemporáneas de la filosofía spinoziana puede ser reunida bajo esa acepción del “spinozismo” que delinear las palabras de Macherey: el spinozismo como respuesta a algo que el nombre de Spinoza condensa, que obsesiona, acecha, condiciona; algo que orienta opciones intelectuales y compromisos prácticos, que otorga una forma peculiar a inquietudes que son simultáneamente ético-políticas y teóricas.

A la vez, si quisiéramos distinguir al interior del campo spinozista circunscripto de esa manera algunos estilos de lecturas, podríamos distribuir las a lo largo de un eje que pondere en qué grado o de qué modo esa acechanza es asumida, esto es, cuál es el tipo de relación que determinado pensamiento sostiene con el pensamiento de Spinoza. En primer término, es posible señalar lo que sería la *forma pura* en que un pensamiento susceptible de ser concebido como un “inconsciente teórico” ha de manifestarse: como ausencia explícita, o bien, presencia sólo implícita. De suerte que existe una forma de “pensar *en* Spinoza”, donde “Spinoza”, en vez de ser un objeto al que se dirige el pensamiento para examinarlo, constituye una suerte de *elemento especulativo*, un terreno, suelo, o medio, en el cual se piensa. Esta forma de leer se expresa bien en la afinidad spinozista revelada por Freud, cuando señala en una carta: “Admito de buen grado mi dependencia de la doctrina de Spinoza. Nunca hubo razones para que mencionara expresamente su nombre, pues concebí mis hipótesis más a partir de la atmósfera creada por él que del estudio de su obra”³. En el polo opuesto a lecturas de este tipo, situaríamos a aquellas que se llevan a cabo, en general, desde la perspectiva de la historia de la filosofía, y que dieron lugar a una enorme cantidad de investigaciones susceptibles de ser identificadas con el rótulo de *estudios spinozianos*. En estos casos, Spinoza es el objeto explícito de la pesquisa, y la acechanza u obsesión con la que su nombre interpela al investigador se manifiesta en la minuciosidad con la que trata de reconstruirse el andamiaje conceptual de su obra.

Entre esos dos tipos de lecturas extremos (Spinoza como objeto explícito de la investigación, y Spinoza como elemento especulativo ausente,

³ Carta a Lothar Bickel, 28 de junio de 1931, en Siegfried Hessing, “Freud et Spinoza”, *Revue Philosophique*, nº 2, 1977, p. 168.

sin embargo, de la investigación) ubicaríamos la lectura de Althusser. El filósofo francés reivindica explícitamente la perspectiva spinoziana como aquella en la que se apoya su propia intervención teórica, pero lo hace sin extenderse en los detalles de dicha identificación. Realiza alusiones más o menos enigmáticas, o bien, invocaciones precisas a ciertas ideas spinozianas clave, sin que las implicancias de dicha asociación sean exhaustivamente explicadas. En cuanto se reconoce un modo de “ser spinozistas” consistente en “tomar del autor del *Tratado teológico-político* y de la *Ética* ciertas tesis que él nunca hubiera proclamado, pero que autorizaba”⁴, esas coordenadas spinozianas son perceptibles a lo largo y ancho de los textos de Althusser, funcionando como una especie de dique direccionador del discurso, que así discurre (sostenido por esa estructura inmanente) sobre *otras cosas* vitales.

La lectura de Deleuze también responde a la interpelación que el nombre de Spinoza produce, haciendo de él el interlocutor explícito de una conversación filosófica que produce un suelo discursivo común. Mediante el recurso a lo que llamaríamos una *analítica plástica* que busca destilar lo que hay de conceptual en las cosas, formula los términos de su propia filosofía. Dicha formulación se produce como un juego de composición con otras voces (entre las que resuenan, especialmente, la de Spinoza y la de Nietzsche), cuyas inflexiones originales adoptan, en virtud del diálogo, una modulación propiamente deleuziana. O para decirlo con mayor precisión: de la contaminación recíproca surgen, sin dudas, un Spinoza deleuziano y un Nietzsche deleuziano (así como un Deleuze spinoziano/nietzscheano); pero surgen también un Spinoza nietzscheano y un Nietzsche spinoziano. Enfocando las cosas desde otro ángulo: si la lectura de Deleuze es más filosófica que política, una lectura que abrevia de la suya, como la de Toni Negri, se revela más política que filosófica. Y se muestra capaz de inspirar, además, toda una serie de usos contemporáneos de la obra de Spinoza, que tratan de actualizarla como una suerte de pócima para la acción política presente. Este spinozismo *sui generis* responde al carácter de urgencia que suele impregnar las intervenciones ideológico-políticas en las coyunturas, y tiende a esgrimir su nombre como garantía ontológica de la emancipación de la humanidad.

17 |

⁴ Louis Althusser, “Sobre Spinoza”. En: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 44.

En fin, allí donde la obra spinoziana actúa como atmósfera especulativa que favorece la producción de ideas, o como estructura subyacente que explica una serie de movimientos argumentativos, o como foco de una interlocución que acompaña permanentemente la construcción conceptual, o como inspiración teórico-política de la imaginación que confía en horizontes precisos de felicidad colectiva, se despliegan distintos tipos de actualización de la idea de *inmanencia*. Nuestra pregunta sería entonces: ¿Cuál es la noción de inmanencia que se produce en una lectura de Spinoza como la que elabora Chauí, esto es, una lectura que –según el esquema provisorio que acabamos de diseñar– entraría dentro del campo de obras que hacen de Spinoza el objeto explícito de la investigación? En la secuencia de una argumentación a la vez densa y leve, que se orienta por la convicción de que historia y los textos filosóficos se iluminan recíprocamente, la experiencia intelectual que pauta la vida de Spinoza aparece como expresiva de una configuración histórico-cultural que la excede, y frente a la cual ella también se recorta como exceso. Pero si esa experiencia puede singularizarse y desprenderse del fondo de su época, ello sólo es así en virtud de la actuación de una hipótesis ético-política de lectura (la misma que habilita a la obra de un pensador europeo del siglo XVII a abrirse a preguntas e inquietudes formuladas desde nuestro presente). Planteadas así las cosas, y puesto que los esquemas sólo son productivos si los sostenemos un momento, para luego dejarlos caer, ¿se encuentra, en verdad, la lectura histórica de Chauí en el polo opuesto del peculiar spinozismo de Freud?

2. El spinozismo como imagen

¿Cómo alcanzar el sentido de textos escritos en una lengua que ha perdido palabras, expresiones idiomáticas y ornatos, una lengua que contiene numerosos vocablos cuyo sentido se tornó incomprensible y de la cual ‘no poseemos ni diccionario, ni gramática, ni retórica’? ¿Con qué fuerzas venceremos ‘al tiempo voraz que todo borra de la memoria de los hombres’? Con estas indagaciones que parecen remitirnos a un pasado inaccesible y bajo las cuales se adivinan los versos de Ovidio, Spinoza inaugura un camino para acceder al pensamiento de los escritores antiguos⁵.

⁵ Chauí, *A nervura do real*, p. 19.

Así comienza el libro de Chauí sobre Spinoza. La pregunta por los modos en que la memoria puede sobreponerse al paso devorador del tiempo es una pregunta sobre los textos de la experiencia humana y la actividad de la interpretación. Al ensayar la formulación de una respuesta a ese interrogante, Spinoza inaugura la exégesis propiamente moderna; y son los temas subyacentes al esfuerzo spinoziano de elucidación del “secreto” de las Escrituras en el *Tratado Teológico Político* los que constituyen el marco y la condición del trabajo de lectura y de escritura que desarrolla en su *Ética* (así como constituyen también el marco del despliegue teórico de Chauí). ¿Qué es leer? ¿Qué es escribir? ¿Qué límites y posibilidades, inherentes a la misma naturaleza del lenguaje, constituyen la relación de los hombres con su historia? ¿Qué tipos de libros requieren lecturas diferenciadas, qué lectores se configuran en su ser reclamados por determinadas escrituras?

La lectura no consiste en la inspección intelectual de una idea o de un hecho, ni es una epifanía. Es, como dijo Merleau-Ponty, “reflexión en otro”. A su vez, la escritura comienza en el momento en que el discurso del otro escritor nombra aquello que es objeto de las interrogaciones de su lector y que, siendo nombrado por otro, abre una vía para la reflexión de quien lo lee, permitiéndole también escribir: su propia reflexión puede expresarse gracias a la escritura ajena que le dio a pensar y le permitió decir lo que sin ella no podría ni pensar ni decir⁶.

En la “reflexión en Spinoza” de Chauí, la lectura es recuperada como acto creativo y político, que asumiendo el *poder separador de la historia* inhabilita la identificación inmediata de experiencias distantes y la recapitulación literal de discursos remotos, aún reconocidos por su fuerza disruptiva. Es la precisa medida de esa distancia, entonces, la que convierte al escritor clásico y al lector contemporáneo en dialogantes. Y la que a su vez posibilita que las cuestiones más actuales sean iluminadas de modo nuevo gracias a la acogida de un pasado reflexionado ya transcurrido, pero susceptible de ser diversamente revisitado.

En todo caso, esa modalidad de la lectura se ve solicitada por la obra de un filósofo que hizo de su escritura el modo particular de su intervención política. Spinoza, dice Chauí, enfrentó al saber constituido como

⁶ Ibid., p. 40.

un *no saber necesario*, cuyos cimientos arraigan en las relaciones entre los hombres que, en la turbulencia de sus conflictos, edifican la imaginaria invulnerabilidad de los poderes reales que requieren de la impotencia colectiva para su existencia. El discurso de Spinoza es el del excluido que se pregunta por el sentido de la exclusión y, al hacerlo, cuestiona las bases mismas de todo poder excluyente revelando los mecanismos imaginarios que colaboran para su conservación. La crítica de la trascendencia y de la racionalidad finalista, que permiten a los hombres en lucha forjar la ilusión de una comunidad reconciliada justificadora de la vida servil, resulta de la constitución del *orden geométrico* y la crítica histórico-filológica como “máquinas de guerra cuya eficacia no pasa por la posesión de armas más numerosas o mejores que las de los adversarios, sino por lograr alcanzarlos allí donde los engranajes de sus máquinas se atascan, y acaban por estallar, permitiendo que algo nuevo se exprese”⁷.

Spinoza enfrenta la experiencia misma de los hombres reales para construir la ontología capaz de comprender los infinitos modos de ser del ser. Los hombres son cuerpo y son pensamiento, y eso hace a la riqueza de la modalidades del pensar que generan: imaginaciones, formas del entendimiento, intuiciones. Los hombres son apetito y deseo, albergan pasiones al mismo tiempo que pueden ser causa adecuada de sus acciones. Pues bien, la comprensión de la riqueza y complejidad de lo real exige saber acerca de las múltiples vías en que el *conatus* se expresa, sin despreciar y sin jerarquizar experiencias que no son comparables pues se desarrollan según lógicas diferenciales. Si llegar al saber acerca de lo que los hombres *pueden*, si la lucha por el despliegue máximo de la potencia individual y colectiva exige, podríamos decir, “atravesar la fantasía” que organiza la vida ideológica de las sociedades y el modo humano imaginario espontáneo de vivir, ello no quiere decir que las imágenes con las que los hombres se relacionan inmediatamente con el mundo hayan de ser descartadas o negadas.

De la misma manera en que Spinoza avanza desde la imágenes de las cosas hacia la idea verdadera de la cosas, Chauí se acerca al pensamiento spinoziano desde su conformación borrosa y distorsiva en el marco de la relación que con él establecieron sus contemporáneos y los lectores sucesivos de su obra. De ahí que en los primeros capítulos de *La nervadura de*

⁷ Ibid., pp. 40-41.

lo real se dedique a desentrañar los elementos que fueron configurando el “bosquejo” o el proceso de construcción de algo llamado “spinozismo”, para luego contemplar a ese spinozismo ya constituido como una *imagen* polifacética tejida con el concurso de distintos y divergentes hilos. Imagen que, como Spinoza había señalado, nos da más pautas acerca de la constitución de quienes se han visto afectados por un cuerpo teórico extraño a ser exorcizado o incorporado, que de la propia naturaleza de ese “cuerpo” afectante. El hecho de que la palabra de Spinoza, que escribía pidiendo a sus interlocutores sólo el esfuerzo intelectual de comprensión, pudiera generar, en cambio, odio y desprecio, nos indica que el lector que sus meditaciones solicitaban –impulsado, sobre todo, por el deseo de conocer y abierto a una escucha lo más alejada posible del prejuicio– no era (no es) un tipo de lector fácil de encontrar. Es, en todo caso, un lector que se deja afectar por el propio trabajo del pensamiento que lo interpela y lo construye como aquel efectivamente capaz de acompañarlo en su movimiento. El esmero de Spinoza en la definición y demostración de sus ideas buscaba colaborar en la conformación de ese lector; construcción que se sostenía sobre una indicación más general sobre el modo en que deseaba ser leído (con atención, sin odio ni rencor), esto es, sobre el reclamo explícito de una lectura amistosa que, de esta forma, recortaba a cierta porción del público como destinataria privilegiada de su obra.

Pero entonces, intentar comprender el pensamiento de Spinoza exige enfrentar en primera instancia la paradoja de que ese esfuerzo por desarrollar las mejores condiciones para la inteligibilidad de su discurso produjo, en cambio, una de las obras más controvertidas de la historia de la filosofía. Como un caleidoscopio, nos dice Chauí, la obra spinoziana se multiplica infinitamente en diversos puntos de vista, impidiendo la adopción de una perspectiva completa y definida. Leída siempre de modos divergentes, ha parecido esquivar los sucesivos intentos de efectuar su identificación. Objeto de un siempre renacido rechazo, fue acusada de fatalismo, ateísmo, materialismo y entusiasmo durante el siglo XVII; de deísmo y exceso metafísico durante el siglo XVIII; de panteísmo, dogmatismo y acosmismo en el siglo XIX; y fue criticada como monista, determinista y mística en el siglo XX. También encontró recurrentemente defensores que resaltaron su “radicalidad”: cartesianismo radical, hobbesianismo radical; orientalismo, neoplatonismo o marranismo, siempre radicales. La singularidad de la obra spinoziana queda en todo caso señalada oblicuamente por todas aquellas imágenes contrapuestas;

se recorta *negativamente* a través de los sucesivos fracasos de las tentativas de asimilación e integración de sus ideas al terreno de lo ya pensado, o retrospectivamente, a lo que más tarde hubo de ser pensado y ella habría sabido anticipar.

Frente a ello, el desafío que Chauí plantea es el de enfrentar el peso de la extrañeza que el pensamiento spinoziano produce, sin obturar en nosotros la actuación de un necesario desconcierto y resistiendo al impulso de encasillarlo en lo conocido. Protegiendo, así, cierta inocencia que toda verdadera lectura podría defender como su primer *ser*, y que sólo una lectura culpable –es decir, capaz de admitir su sesgo– sabe reconocer. Es esa distancia (nuevamente, pero de otro modo) resguardada la que permite la determinación *positiva* del pensamiento spinoziano, el encuentro con su singularidad. Distancia gracias a la cual Chauí, entonces, puede reconstruir el discurso de aquel filósofo como el discurso subversivo de quien, simultáneamente, realiza la crítica del conjunto de los pensamientos con los que debate, e introduce una diferencia en el mundo al hablar con voz propia sobre lo nuevo, al *decir lo nuevo*. La obra spinoziana es reconstruida así como *contradiscurso* que desmantela la tradición teológico metafísica y, en ese mismo movimiento, se afirma como *discurso instituyente* de un pensamiento inédito.

3. Partir de la experiencia

La filosofía de Spinoza ha sido leída por toda una tradición interpretativa con los lentes de su representación construida, sin que la historia de esa construcción fuera considerada. De ahí que la serie de epítetos con los que su obra fue designada a lo largo de los años cobraran la consistencia de un sistema de conceptos atemporales. El atravesamiento de la imagen del “spinozismo” exige, por lo tanto, la historización de sus componentes. Es decir, realizar el intento de comprender cómo y por qué aquellos términos –fatalismo, determinismo, ateísmo, deísmo, etc.– fueron utilizados, más o menos virulentamente, para referirse a su filosofía, penetrando el sentido que tenían en el momento de su uso. La inmersión en el conjunto de los debates teológicos, filosóficos y científicos que se desarrollaron antes y durante la vida de Spinoza, entonces, es algo estrictamente requerido por la “idea” que organiza el abordaje de Chauí (y que, por eso, puede felizmente combinar cierto afán de exhaustividad de especialista con la relevancia e interés de cada momento de la argumentación).

Si Spinoza tematiza y describe el campo de la experiencia de los hombres en sus *tratados*, mientras que la “lógica de lo real” es deducida en y por la *génesis geométrica*, se entiende que una reconstrucción del pensamiento spinoziano como la que emprende Chauí (que, como dijimos, asume la misma estrategia –los mismos principios desplegados– de ese pensamiento mentor) comience por el *Tratado Teológico Político*, obra con la que Spinoza interviene, interfiere, y asienta su posición corrosiva en el ámbito en que su propia experiencia de pensamiento se conformó. La exégesis bíblica es el modo particular en que Spinoza polemiza con la tradición que conoció como miembro de la Sinagoga de Amsterdam (de la que fue excomulgado), y simultáneamente, el camino para la expresión de los nuevos rumbos adoptados por su reflexión. A la vez, las reacciones despertadas por la difusión de ese escrito se revelan como medio indispensable para la comprensión del amplio campo cultural en que la intervención spinoziana se operaba. El campo de la experiencia práctica de los hombres en su vida común (eso a lo que toda religión refiere) es el tema de la intrusión política de Spinoza. Y la experiencia de aquella reflexión intrusa en un campo de pensamiento reacio a acompañar sus razones es lo que Chauí tematiza en primera instancia, y lo que le permite realizar la presentación en profundidad de las formas en que aquella Europa del seiscientos pensaba sus acaeceres. Una presentación crítica que resulta habilitada de modo privilegiado por la misma perspectiva teórica: el posicionamiento desde el discurso del que se situaba precisamente en la *falla* de todos los discursos instituidos.

Además, ese *comienzo por la experiencia* cobra aún más fuerza en “La nervadura de lo real” en tanto se analizan en primer término las cartas que Spinoza intercambió con varios de sus contemporáneos preocupados por las ideas que el *Tratado* hacía circular. Allí el “intercambio de ideas” aparece como una verdadera batalla, con la fisonomía y las sutilezas que a esa lucha le imprimen el género epistolar y el trabajo con la materia indócil de las palabras. El uso de los mismos términos, recubriendo, sin embargo, conceptos incomparables, manifiesta en varios casos una distancia insuperable entre los interlocutores, mientras que los malos entendidos resultan expresivos de posiciones en pugna que Chauí trata de expandir en todas sus implicaciones. La estructura retórica de los textos spinozianos nos es presentada movilizandolos lugares comunes de la época y devolviéndolos a sus opositores, a la vez que tenemos la oportunidad de ver allí a Spinoza como cultor de un arte del desvío definicional, su práctica subversiva al interior del lenguaje.

Ahora bien, el comienzo por la experiencia no es más que el modo necesario de penetrar el propio corazón de la experiencia, esto es, de seguir en ella procurando construir las armas y los caminos para *ser su saber*. Y es en esa indagación que la filosofía se realiza como praxis. Como señala Chauí,

las dos puntas extremas del conocimiento (la imaginación y la ciencia intuitiva) son designadas por Spinoza con el término *experientia*: la primera punta es la experiencia de la existencia de las cosas singulares corpóreas, la segunda es la experiencia de nuestra eternidad en cuanto conocimiento de la esencia singular de una cosa singular. En el recorrido que conduce de la imagen corpórea de la existencia singular a la idea de la esencia singular, la obra spinoziana se deja leer como filosofía, es decir, experiencia de pensamiento⁸.

Pues bien, ese es, precisamente, el trayecto que la filósofa brasileña procura reproducir en su libro, conduciéndonos desde la imagen del spinozismo, hasta la “esencia” del pensamiento spinoziano, es decir, la compleja articulación de ideas que constituye su singularidad.

4. Juegos de luces. Historia y apuesta interpretativa

El comienzo, en el caso de la elaboración spinoziana de la lógica de lo real, es Dios. ¿Cuál sería, entonces, el recorrido que realiza el pensamiento que comienza por Dios? Hay toda una tradición interpretativa, comenta Chauí, que, iniciándose con un comentario de Leibniz e inspirándose en la asociación de la *Ética* con cierta concepción panteísta, responde: partiendo desde Dios, Spinoza llega a su vez a Dios. Lectura circular del pensamiento spinoziano que, en realidad, pasa por alto que el verdadero movimiento interno de su lógica geométrica está constituido por el pasaje de lo absolutamente infinito (la substancia, Dios o la Naturaleza) a lo finito (los seres humanos, modificaciones de la sustancia). Y que a la vez ignora el doble movimiento que la obra spinoziana expresa: por un lado, la acción del intelecto finito que, partiendo de su propia experiencia individual y colectiva hacia el saber sobre su génesis y su esencia, llega a conocerse en cuanto conoce el entramado de la realidad de la que es parte; por otro lado, el trabajo de conocimiento que, elaborado por el intelecto finito como “verdadera lógica”, constituye el autoconocimiento de la substancia misma.

⁸ Ibid., 46.

Pues bien, nuevamente Chauí parte de la experiencia para reconstruir la referencia adecuada para una lectura de la obra de Spinoza. Si la lectura circular busca puntos de apoyo en el emanatismo de la Cábala judía, o en versiones del panteísmo del Renacimiento, en cambio la lectura de Chauí se asienta sobre la consideración de la práctica del *hombre* Spinoza. Y resulta que Spinoza era pulidor de lentes. A tal punto que su interés por éste, su oficio, no sólo permea gran parte de las discusiones teóricas que sostiene con sabios amigos, sino que también aparece bajo la forma de referencias metafóricas y ejemplos dispersos en toda su obra. De ahí, la elección de Chauí: la referencia epistemológica y ontológica fundamental para la lectura de la obra spinoziana ha de ser la teoría de la luz. Con esa referencia sí es posible advertir el doble movimiento de comprensión de lo real que su pensamiento realiza.

Pero también, nuevamente el campo de las imágenes resulta “revelador”, pues la revolución óptica kepleriana constituye una vía para dilucidar, al mismo tiempo, la singularidad de la filosofía de Spinoza y las particularidades de la pintura holandesa de la época. El campo pictórico, de esa manera, es transformado por Chauí en el contrapunto descriptivo que nos acerca *positivamente* tanto a la verdad spinoziana como a la verdad de la imagen, esto es, al modo en que la imaginación, reconociendo y desplegando la potencia que le es propia, se constituye como medio también fundamental del saber sobre el ser, y no sólo como aproximación falsa, por incompleta y parcial.

¿De qué manera Chauí se acerca al pensamiento spinoziano a través de la óptica y la pintura? Vale la pena reseñarlo rápidamente. Si en el canon pictórico italiano, la posición del pintor, punto de vista externo y preexistente, es tomado como medida y representación del mundo, en cambio, la pintura holandesa rechaza ese paradigma. Esa decisión pictórica es reforzada por la difusión de los descubrimientos de Kepler, que inauguran la óptica moderna: el ojo pasa a ser considerado como instrumento y mecanismo óptico, a partir del cual la visión es pensada como la formación de una pintura que, en la superficie retiniana, independientemente del observador, representa la imagen de las cosas.

La pintura italiana, en cambio, encontraba fundamento en las teorías de la visión previas a la revolución kepleriana. Primero, en la antigua teoría griega del rayo visual, y más tarde en la teoría del rayo luminoso, el ojo era considerado (en cuanto emisor del rayo visual que se dirigía a las

cosas para captarlas, o bien, en cuanto receptor del rayo luminoso proveniente de las cosas) como el órgano psíquico y sensorial responsable de la mediación entre el espíritu y el mundo: aquel donde la transformación de las *especies físicas* de las cosas en los *espíritus inmatrimales* de la visión tenía lugar. Lo que se suponía, en todo caso, es que existía un rayo principal, rectilíneo y perpendicular a la retina, que era el responsable de la buena visión, de la visión correcta. Y ese supuesto fundamental, precisamente, es el que sostiene la posición de la escuela pictórica italiana: el pintor, situado desde el punto de vista soberano y valiéndose de la perspectiva como la construcción geométrica de esa soberanía, domina al mundo, que a su vez es representado según la medida y las proporciones del cuerpo humano masculino.

El cambio que se opera en el campo de la óptica, con Kepler, se expresa sugestivamente en la pintura holandesa. El ojo pasa a ser considerado un dispositivo óptico en el que penetra el haz de rayos luminosos cuya convergencia justifica la composición de la imagen retiniana. El ojo kepleriano, instalado en el medio del mundo, es un mecanismo que participa de él, según sus leyes, y no el punto de vista que lo transforma en el objeto de su representación. El mundo es entonces inmediatamente pintura, sin requerir de una mirada mediadora que lo constituya, y la localización del “observador” se torna indefinida. La pintura holandesa de la mano del ojo kepleriano –nos dice Chauí– se sumerge en la profundidad del espacio en su movilidad infinita, donde reina, ya no la mirada soberana del pintor, sino el trabajo mismo de la luz, que se realiza por el contraste de los colores y la variación de sus intensidades. Inmerso en un mundo que lo precede, el ojo lo presupone y lo recorre en diferentes sentidos y direcciones, en función de lo cual el movimiento tiene más relevancia que el punto de vista. Se trata de un ojo móvil y ubicuo, que multiplica los puntos de vista y las perspectivas simultáneamente presentes, dando lugar a la experiencia de la profundidad y la infinitud. Al mismo tiempo, el uso de lentes (como artificio que colabora con la visión natural) amplía las dimensiones del mundo y sus contexturas, reforzando la distancia respecto al canon italiano: los telescopios y los microscopios incorporan al universo perceptivo a lo infinitamente grande y a lo infinitamente pequeño, esas dimensiones supra e infrahumanas que inhabilitan el privilegio del cuerpo humano como medida.

La tensión entre la pintura italiana y la holandesa, sugiere Chauí, puede encontrarse también en la filosofía de Spinoza, en la relación de proxi-

midad y distancia que mantiene con la perspectiva de Descartes (sobre todo en sus tempranos *Principios de la filosofía de Descartes* y *Tratado de la Reforma del Entendimiento*). Si el “lugar del rey” que asume el pintor en la perspectiva italiana puede ser homologado al *Cogito* cartesiano, en Spinoza, en cambio, a la vez que se mantiene la fuerza del entendimiento sostenida por Descartes, ésta resulta fundamentalmente transfigurada, al pasar a considerarse el pensamiento en medio del mundo e indisoluble de él. El alma es la idea del cuerpo, y el *sum cogitans* (*soy pensante*) de la lectura spinoziana de Descartes no es el *cogito, ergo sum* (*pienso, luego existo*) cartesiano. La distancia entre ellos es, en este caso, la que perfilan dos movimientos opuestos: del ser al conocimiento, en Spinoza; del conocimiento al ser, en Descartes. Sólo desde aquel lugar interior al ser del mundo se produce el conocimiento de ser parte entre partes de un todo articulado por sus relaciones.

Pero hay otra tensión, una tensión que atraviesa a la propia pintura holandesa, y que encuentra asimismo su correlato en la filosofía spinoziana. Se trata de una tensión que surge del punto más alto de la innovación kepleriana: la consideración de la óptica no como *teoría de lo visible* sino como *teoría de la luz*, y que se manifiesta en el contraste entre la pintura de Vermeer y la pintura de Rembrandt. Una diferencia metafísica, expresiva de sus respectivas indagaciones sobre órdenes distinguibles de la realidad: la placidez y el equilibrio vermerianos resultarían así de su exploración de la potencia del ojo, mientras que la dramaticidad rembrandtiana podría asociarse a su tematización de la potencia misma de la luz:

27 |

Lo que hace de la luminosidad peculiar de los cuadros de Rembrandt –en particular, los de la madurez y la vejez– algo único, es el modo en que la luz se irradia desde las propias figuras humanas, los objetos y los lugares, y, al mismo tiempo, se origina en la propia atmósfera, llegando desde todas partes y ninguna parte, condensándose en fulguraciones que deshacen los contornos del diseño, imponiendo regiones totalmente oscuras o semi oscuras como si estuviesen a la espera de iluminarse y de iluminar, en la inminencia de una visibilidad que no depende sólo del ojo, sino de la conjunción entre él, como potencia de ver, y una fuerza interna a las cosas que las hace visibles por sí mismas⁹.

⁹ Ibid., p. 54.

Ambas perspectivas –nos indica Chauí– se reúnen en Spinoza, conjugándose en la unidad compleja que conforman sus obras gracias a un estilo expositivo que presenta, como en un juego de luces, ciertos argumentos revulsivos sobre el fondo de los sentidos aceptados; y, a la vez, ilumina alternativamente las fuentes que lo constituyen, para presentarse como el encuentro de la multiplicidad de miradas que funda su decir autónomo. Se trata, entonces, de la tensión al interior de una filosofía que se construye como el contrapunto entre las demostraciones geométricas (en cuanto visión del ojo matemático y acción serena del entendimiento) y las argumentaciones retóricas (en cuanto diálogo polémico con la imaginación y los prejuicios que, puesto que reconoce la fuerza y la ambivalencia de las pasiones, puede tematizarlas y asumirlas como experiencia constitutiva).

Luego del despliegue de los varios aspectos que presenta esa asociación peculiar entre la filosofía spinoziana y la pintura holandesa –una relación sobredeterminada por los descubrimientos ópticos de Kepler– Chauí advierte que la referencia kepleriana, sin embargo, no es suficiente para la consideración de la presencia de la luz como marco ontológico y epistemológico en Spinoza. Pues cabría descubrir similares influencias, en todo caso, en la filosofía de Leibniz. De manera que, para reorientar lo que podría considerarse como un *neoplatonismo* kepleriano (susceptible de conducir a la concepción de una armonía universal, como composición simétrica y proporcional), hay que adicionar la influencia en Spinoza del mecanicismo geométrico de Huygens. Son los desarrollos científicos de Huygens (un interlocutor asiduo de Spinoza), y no tanto los de Descartes –enfatisa Chauí–, los que se encuentran más significativamente conectados con el pensamiento spinoziano. Su teoría sobre la propagación ondulatoria de la luz, más precisamente, es la que permite precisar la relación entre la substancia, los atributos y los modos que articula la Ética:

La luz, como el sonido, se expande a través de superficies en ondas esféricas semejantes a las que vemos que se forman en el agua cuando lanzamos en ella una piedra. La luz no sólo es una energía continua e indivisible (no es transporte de materia, y sí la impresión de movimiento en una materia etérea, insiste Huygens), sino que además se propaga uniformemente y sin pérdida. Es de esa manera –demuestra Spinoza– que la substancia absolutamente infinita, constituida por infinitos atributos infinitos en su género, se irradia al infinito infinitamente, propagándose continua, sin división y

sin pérdida; y es exactamente por eso que puede demostrar que “en el mismo sentido” en que es causa de sí, es también causa eficiente inmanente de todas las cosas o de infinitos modos producidos de infinitas maneras¹⁰.

En fin, la geometría de la luz del amigo de Spinoza también colabora en la comprensión de los géneros del conocimiento. La diferencia entre la imaginación y la intuición es la que existiría entre la refracción y la reflexión de la luz, esto es, entre los efectos de su propagación que se distinguen según el ángulo de incidencia del rayo luminoso. Y la razón, a su vez, se entendería como las “reflexiones internas” provocadas por la refracción de los rayos, que al no poder penetrar en otro medio, se concentran en un cuerpo puntual donde se produce, así, la reflexión concentrada que lo ilumina en su interior. Si en el caso del conocimiento racional, entonces, el saber se produce en el campo de la luz refractada (el campo de lo determinado, el conjunto de los saberes que reconstruyen la causalidad de la naturaleza *naturada*), el conocimiento intuitivo participa de la *reflexividad estructural* que ilumina la misma fuente *naturante*, causa inmanente productiva de lo real:

Así, los dos trayectos inseparables realizados por el intelecto finito (...) efectúan rigurosamente la reflexión: no se trata, sin embargo, de una reflexión de la conciencia de sí (ni del Espíritu, evidentemente), sino de una reflexividad propiamente estructural, ya que la reflexión –entendida no como actividad de un sujeto, sino como conexión interna de la idea de la idea– es la actividad que se realiza en nosotros porque se realiza en el atributo pensamiento, y que se realiza en él porque se efectúa en nosotros¹¹.

29 |

Este comienzo de Chauí por la experiencia y por las imágenes, decimos nosotros entonces, es la que reúne toda la fuerza de penetración que luego se expande en las múltiples direcciones que allí ya están presentes; las cuales van configurando desde los “prolegómenos” hasta su constitución articulada –y como si se registrara el movimiento de una focalización progresiva– la filosofía de la inmanencia spinoziana: *inmanencia* como *nervadura* o estructura de lo real que no es más que la respuesta spinoziana a la cuestión del origen, al necesario comienzo por la causa.

¹⁰ Ibid., p. 60.

¹¹ Ibid., p. 62.

5. Los debates que heredamos

Decíamos al comienzo que elegíamos organizar nuestra exposición considerando un arco de lecturas que podían distribuirse según los matices que asumía la respuesta a una pregunta sobre la tensión entre presencia/ausencia de Spinoza en ellas. Podríamos ahora tensionar nuevamente las lecturas spinozianas contemporáneas, haciéndoles la pregunta sobre la manera en que ellas se situaron en relación al debate filosófico y político en torno al marxismo durante la segunda mitad del siglo pasado. Ya que, en general, esos spinozismos que nos interesan formaron parte de una respuesta general (“de época”) a la hegemonía de la filosofía hegeliana¹² en la teoría crítica —es decir, en la teoría que, de muy diversos modos, se vio afectada por la *revolución teórica* de Marx. En este nuevo eje “virtual” que señalamos, y que “corta” el previamente esbozado, la polaridad relevante que podríamos identificar sería aquella que distingue dos posiciones frente a la dialéctica hegeliana: el abierto rechazo, o los intentos de llevar adelante una reconsideración crítica.

Deleuze fue quien más decididamente asumió la exigencia de apartar la negatividad dialéctica, afirmando como concepto articulador de su proyecto el concepto de *diferencia*. Frente a las potencialidades auguradas por una política de la diferencia, el concepto de contradicción revelaba su alma conservadora, al mostrarse tributario de una constelación de pasiones tristes asociadas a la interiorización de la sujeción, de una cultura dominada por la dinámica especular del resentimiento, y de una lógica del pensamiento cómplice de la capitalización de los conflictos sociales para la acumulación de poder del Estado. Althusser, en cambio, fue más cauteloso a la hora de cuestionar la dialéctica, y termina finalmente reconociendo en sus textos de autocritica que “un marxista no puede dar el rodeo por Spinoza sin pagarlo. Porque la aventura es peligrosa, y hágase lo que se haga Spinoza siempre carecerá de lo que Hegel ha dado a Marx: la contradicción”¹³. Puesto que se encontraba explícitamente

¹² Recordemos que Spinoza había sido retomado en aquel entonces como inspiración para ensayar una crítica a la dialéctica marxista en su configuración (hegeliana) dominante, que había sido movilizaba a lo largo del siglo para pensar la unidad de la experiencia histórica y la unidad de la teoría y de la praxis, en cuanto esa unidad era marcada por la lucha y por la resolución de esa lucha, esto es, por el “trabajo de lo negativo”. La crítica de los años 60 vio en la “for-

ma dialéctica” un principio que, aplicado a la historia, actuaba simplificando la complejidad, o reduciendo la existencia de una formación social a una contradicción o antagonismo fundamental —cuya resolución, se esperaba, inauguraría los tiempos felices de la sociedad futura. Un subterfugio, de hecho, para evitar pensar la verdadera diferencia histórica.

¹³ Louis Althusser, “Elementos de autocritica”. En: *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 200.

comprometido en un esfuerzo de renovación del pensamiento marxista, realizó una crítica incisiva de sus versiones contemporáneas (sobre todo, de aquellas que respondían a la asfixia determinista de las “leyes de la historia” a través de un voluntarismo subjetivista, demasiado inclinado a confiar en el fin de la opresión), sin dar por descontado, no obstante, que el pensamiento dialéctico debería ser abandonado. La complejidad de la causalidad inmanente fue movilizada contra el carácter simplificador y homogeneizador de la contradicción hegeliana, siendo el objeto de la crítica las *estructuras específicas* de la dialéctica idealista (la negación simple, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la transformación de la cantidad en calidad, la lógica de la superación); pero sin que la noción de contradicción quedara eliminada del horizonte conceptual, pues seguía siendo requerida para pensar la política en su constitutiva conflictividad¹⁴.

Ahora bien, ¿cómo se ubica la lectura spinoziana de Chauí frente a esta otra manera de tensionar el campo spinozista contemporáneo? Podemos sintetizar su posición con la siguiente fórmula: su modo explícito de ser spinoziana es un modo implícito de ser marxista. Si consideramos el propio pensamiento filosófico de Chauí según el modo en que, según dijimos, ella aborda el pensamiento de Spinoza, sería lícito usar las mismas palabras que empleamos, y decir que su obra “es expresiva de una configuración histórico cultural que la excede”, a la vez que “se recorta del fondo de su época”, gracias al peculiar modo de expresar la singularidad de una situación, de una mirada y de ciertos compromisos. Así, la forma en que se fueron configurando sus búsquedas intelectuales debe ser, sin dudas, asociada no sólo a las luchas por la democratización social, cultural y política en el Brasil de los años sesenta en adelante, sino también, al clima de ideas en el contexto del cual, en aquellos mismos años sesenta y sobre todo en Francia (donde Chauí estudió), se gestó aquel “giro spinoziano” que permitió pensar de otra manera el legado de Marx. Y precisamente, en relación a esto, encontramos en un artículo suyo de 1983 un posicionamiento claro frente al debate que nos ocupa:

31 |

¹⁴ Y es precisamente ese permanecer en la contradicción el que les valió a los althusserianos un señalamiento crítico del propio Deleuze en *Diferencia y Repetición*: “no alcanza con pluralizar la oposición o sobredeterminar la contradicción, distribuirlas en figuras diversas que conservan todavía, a pesar de todo, la forma de lo

negativo”, pues hay “un descubrimiento más profundo, el de la diferencia, que denuncia lo negativo y la oposición como apariencias en relación al campo problemático de una multiplicidad positiva”. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 307-308.

La búsqueda de una tradición de pensamiento no hegeliana para la obra de Marx puede tener como consecuencia la anulación del papel decisivo de la dialéctica *de y en* Marx, pudiendo conducir, por ejemplo, a abandonar la contradicción por la oposición real kantiana (como en Colletti) o por la “causalidad estructural” supuestamente spinoziana (como en Althusser). Además, tal procedimiento corre el riesgo de neutralizar el trabajo del pensamiento de Marx conquistando su propio campo de expresión, substituyéndolo por un mosaico mecánico de “influencias” variadas¹⁵.

Pese a lo cual, Chauí reconoce que, aunque no le interese “transformar a Marx en un spinoziano”, es posible “registrar la presencia de algunas ideas spinozianas en la elaboración de la crítica política realizada por el joven Marx”, bajo la suposición cierta, además, de que para alguien que “se encontraba, por entonces, interesado en captar la base teológica del poder político y en defender una perspectiva democrática, la compañía de las ideas spinozianas no es imposible”¹⁶.

Comprobamos, entonces, cierta incumbencia en cuanto a aquella polémica en torno a la relación entre el marxismo y el spinozismo, que Chauí, sin embargo, no coloca como eje articulador de su propia lectura de Spinoza. Por las razones concretas que se esgrimen en estos mismos párrafos que acabamos de citar: la búsqueda de otra antecedencia para Marx que no sea la de Hegel puede conducir a anular el papel decisivo de la dialéctica en Marx; y puede conducir también a neutralizar el trabajo del pensamiento de Marx, el modo en que él mismo conquista su propio campo de expresión. Esos riesgos apuntados por Chauí delimitan negativamente lo que ella entiende como “comprensión de una obra filosófica”. Se trata –como hemos tratado de mostrar en las páginas previas– de poner en movimiento una pluralidad de recursos interpretativos, filológicos e históricos (aquellos, justamente, que Spinoza habría aportado en su pionera lectura de las Escrituras bíblicas), para *no borrar* la distancia que separa lo escrito por un autor en cierto contexto histórico y la situación actual del lector. En la consideración de que sólo el respeto de

¹⁵ Marilena Chauí, “Marx e a democracia: o jovem Marx leitor de Espinosa”, En: Eurico de Lima Figueiredo, Gisálio Cerqueira Filho, Leandro Konder, (orgs.), *Por que Marx?*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983, pp. 257-292.

¹⁶ *Ibid.*

esa distancia es la que permite evitar diversos anacronismos y distorsiones conceptuales y, al mismo tiempo, favorecer la fuerza expresiva de la obra del pasado en su acogida por un presente capaz de ver en ella algo del carácter universal de ciertos dilemas humanos. Ese es el “método”, entonces, que Chauí aplica en su lectura de Spinoza. El mismo método que le permite alertar sobre la pérdida del papel decisivo de la dialéctica en Marx en caso de ceder a la tentación de transformarlo en spinozista, es el que la hace investigar el papel decisivo de la inmanencia en Spinoza, sin ceder a la tentación de dialectizarlo; buscando, por el contrario, reconstruir “el trabajo de pensamiento” de Spinoza “conquistando su campo propio de expresión”.

Y sin embargo, ese interés, el interés por Spinoza, responde también en Chauí, suponemos, a aquel gran llamado de atención sobre su obra que se produjo desde el campo del pensamiento crítico y político, cuyos responsables más eminentes fueron Althusser y Deleuze. De esta manera, la obra de Chauí puede ser leída también como respuesta peculiar a la interpelación de un gran programa teórico: aquel que Althusser formuló como una *búsqueda en Spinoza de la filosofía ausente en Marx*. Si la filosofía spinoziana puede ser vista, entonces, y según ese programa, como aquella que mejor expresa los deseos de emancipación que orientaron los análisis histórico críticos de Marx del modo de producción capitalista, se entiende mi afirmación de que hacer de Spinoza el objeto explícito de una investigación filosófica rigurosa y de largo aliento, como la de Chauí, puede ser un modo peculiar de ser implícitamente marxista. Con lo cual, tal vez podamos hacerle decir a Chauí algo homólogo a lo que dijo Freud cuando se refirió a su relación con Spinoza como algo que no requería ser explicitado en sus investigaciones psicoanalíticas. Diría Chauí: “No hay razón para mencionar expresamente el nombre de Marx en mis pesquisas sobre Spinoza, puesto que concebí mis hipótesis a partir de la atmósfera creada por él”.

Filosofía *sive* emancipación: Spinoza según Chauí

María Jimena Solé *

* Universidad de
Buenos Aires

Leer a Spinoza a través de Marilena Chauí es una experiencia iluminadora. Sus escritos nos presentan un Spinoza enérgico, defensor de ideas lúcidas y, por sobre todo, audaces. Es un filósofo que piensa a contracorriente. Regularmente, como instalando mojones que sirven para orientar al lector en el camino que sus textos proponen, Chauí señala las subversiones que Spinoza practica frente a la tradición filosófica. De este modo, elige resaltar aquellos aspectos del sistema spinoziano en los que se puede ver al filósofo de Ámsterdam liberándose a sí mismo de doctrinas aceptadas en su época y reemplazándolas por otras, que no sólo las contradicen sino que además desenmascaran la génesis imaginaria de tales doctrinas falsas.

35 |

Las próximas páginas están dedicadas a exponer dos aspectos del pensamiento spinoziano que Chauí señala como rupturas radicales con la tradición. Estos quiebres, que se dan en el plano de la teoría ontológica y en ámbito de la institución del campo político, se conectan íntimamente, según mi modo de ver, con una determinada concepción de la filosofía. Una concepción en la que Chauí y Spinoza confluyen y que implica entender la tarea de la filosofía misma como un ejercicio rupturista, como una práctica fundamentalmente emancipatoria.

Una ontología de lo necesario

Marilena Chauí sostiene que la ontología de Spinoza es una ontología de lo necesario y que esta posición representa una ruptura respecto de la tradición filosófica cristiana que instaura y defiende una ontología de lo posible. Esta lectura se encuentra plasmada, entre otros lugares de su vasta obra, en una conferencia que Chauí ofreció en el año 2007, en el Cuarto Coloquio Internacional Spinoza, que cada año organiza el Profesor Diego Tatián en Córdoba (Argentina) y que reúne a estudiosos del spinozismo de toda Latinoamérica y también de otros países del mundo. El título de su conferencia, que leyó en portugués y se encuentra publicada en las actas del evento, es “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário”¹.

La metafísica de lo posible es presentada por Chauí como el resultado de la postulación del concepto de creación *ex nihilo*, que implica a su vez determinada concepción de la divinidad. La creación, explica la autora, es concebida según el modelo del señorío que interpreta el *Fiat* divino como una orden y logra dar cuenta así del surgimiento del mundo a partir de la nada. Dios, responsable de la creación, se revela como el señor de la naturaleza a cuyos designios ésta obedece. La creación es un acto de la voluntad libre de Dios. La realidad creada está, de este modo, marcada con el sello de la contingencia. El mundo es el resultado de un poder voluntario absoluto que elige entre diferentes posibilidades. Esta divinidad dotada de inteligencia y voluntad, se separa de su creación pero la regula como su legislador. Así pues, según esta tradición, el mundo es un cosmos ordenado jerárquicamente que existe en virtud de un acto electivo arbitrario.

36 |

El núcleo central de esta metafísica de lo posible, explica Chauí, es la distinción en Dios entre *potentia* y *potestas*. En tanto que facultad, la voluntad divina es una *potestas* que puede ejercerse o no; y es gracias a su *potentia* absoluta que actualiza lo que su voluntad le presenta. De esta manera, lo que Dios crea es un mundo contingente, pues podría haber elegido otro mundo diferente. La Filosofía Moderna, sostiene Chauí, de determinación cristiana, se ve obligada a operar al interior de esta arqui-

¹ Marilena Chauí, “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário”. En: Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2008. La traducción de los fragmentos citados es nuestra.

tectura teológico-metafísica. En efecto, tanto Descartes como Leibniz, son fieles ejemplos. “La única ruptura conocida” escribe Chauí, “es la de un cartesiano fiel en su infidelidad: Espinosa”².

Chauí dedica el resto de su conferencia a recorrer los momentos fundamentales de la primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* —obra principal de Spinoza que fue publicada póstuma en 1677— a lo largo de los cuales se opera esta ruptura. Apegándose a la letra pero poniendo en evidencia, en cada tramo del recorrido, el espíritu vivo del texto, Chauí expone, explica y exprime la fuente para que su lector comprenda.

El primer signo de quiebre, señala la autora, se encuentra en las palabras inaugurales de la *Ética*. La primera definición, que afirma que *causa de sí* es aquello cuya esencia implica la existencia, realiza ya la ruptura con la tradición. Ser causa de sí es existir en virtud de la propia esencia. Usando un lenguaje anacrónico, dice Chauí, podemos entender este concepto como la *autoposición* del ser. Lo que es causa de sí mismo se pone a sí mismo necesariamente en la existencia, sin recurrir a nada externo. Al combinar esta definición con el primer axioma, que afirma que todo lo que es, o es *en sí* o es *en otro* —axioma al que la autora refiere como “el gran operador lógico y ontológico de la filosofía spinoziana”— se comprende que lo que es en sí es necesariamente causa de sí. La sustancia, que se define como lo que es en sí y se concibe por sí será también necesariamente causa de sí. Los modos, en cambio, que son en otro y se conciben por otro, tendrán la causa de su ser fuera de sí. Precisamente, todo el tramo inicial de la primera parte de la *Ética* que culmina en la proposición 16, está dedicado a demostrar que únicamente hay una sustancia absolutamente infinita, que Spinoza denomina “Dios”. Ese Dios, que existe necesariamente en virtud de su sola esencia, es, además, causa necesaria de un mundo, un mundo compuesto por infinitos modos, que son en Él y se conciben por Él. Dios es causa del universo, pero Spinoza da precisiones: Dios es causa eficiente, causa por sí y causa primera del universo.

Es claro que este Dios spinoziano excluye todas las características propias del Dios implicado por una metafísica de lo posible. No posee voluntad

² Chauí, “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário”, p. 17.

ni entendimiento, no elige crear un mundo de manera arbitraria, no se distingue de su creación, no se comporta como un gobernante extrínseco que promulga leyes para la naturaleza y para los hombres que él mismo no está obligado a cumplir. El Dios de Spinoza existe necesariamente en virtud de su propia esencia y produce un mundo en virtud de esa misma necesidad. La posibilidad, la contingencia son explicadas por Spinoza como fenómenos exclusivamente humanos que revelan, en definitiva, una profunda ignorancia de las verdaderas causas.

Esta revolucionaria ontología de lo necesario, muestra Chauí, se completa con otras dos afirmaciones, igualmente rupturistas. Primero, que este Dios necesario es, sin embargo, causa libre. Segundo, que es causa inmanente del mundo que produce. Spinoza postula una concepción de la libertad que se aleja visiblemente del libre arbitrio y una concepción de la producción del universo que desafía la noción cristiana de creación a partir de la nada.

La producción del mundo por parte de Dios se realiza, según la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, sin ser constreñido por nadie ni nada. Ni el bien, ni la justicia, ni la misericordia motivan la creación. No es tampoco en vistas a su gloria ni para que el ser humano lo utilice en su provecho. Dios no crea por exceso. Tampoco por defecto. No se trata de causas intrínsecas ni extrínsecas, explica Chauí. De la necesidad de la naturaleza divina y en virtud de las solas leyes de esa naturaleza divina, se sigue el universo modal. Spinoza concluye de allí que “sólo Dios es causa libre”³. Además de ser causa necesaria, Dios es causa libre. Chauí nos obliga así a enfrentarnos a uno de los grandes desafíos que el sistema de Spinoza impone al lector: dejar de lado la idea de la libertad como elección arbitraria sin condicionamientos, reconocerla como una ficción y comprender la libertad verdadera de un modo diferente. Spinoza explicita su concepción de la libertad en la séptima definición de la primera parte de la *Ética*. Ser libre es obrar en virtud de las leyes de la propia naturaleza sin ser forzado ni constreñido por nadie ni nada exterior. La libertad no se opone, pues, a la necesidad sino a la pasividad. Ser libre es actuar y ser

³ Baruch de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* en, *Opera Posthuma*, Ámsterdam, 1677. Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de de Vidal Peña, Madrid, Editorial Orbis Hyspanérica, 1980, Parte I, proposición 17, coro-

lario 2. Cito siempre según esta traducción, indicando simplemente la letra E, la parte en números romanos y la proposición, definición, escolio o la sección que corresponda en números arábigos.

activo significa seguir las leyes de la propia esencia sin coacción exterior. Contra una larga tradición que entendió la libertad divina como la posibilidad de ejercer arbitrariamente su voluntad, Spinoza reivindica una noción de libertad que se apoya en la necesidad y la presenta como auto-determinación.

Revelándose también contra la tradición que entiende la causa eficiente según el modelo artesanal o según el modelo del señorío, como una causa externa que crea o bien a partir de materiales dados o bien a partir de la nada, Spinoza la concibe como una causa interna, que crea en sí, sin salir de sí. Inmanencia que se resume en el conocido lema *Deus sive natura, Dios o la naturaleza*.

La causa eficiente inmanente se opone, según Spinoza, a la causa transitiva, pues ésta implica la separación y la desemejanza entre el efecto y la causa. La causalidad eficiente inmanente, en cambio, presenta la causa y el efecto como inseparables. Con pocas palabras y gran claridad, Chauí expresa el sentido profundo del concepto de inmanencia que caracteriza la ontología spinoziana. Que la causa y el efecto no se separan significa, sostiene, que el efecto es la propia causa modificada, que la expresa y la implica. “La permanencia de la causa en el efecto significa que éste no es un mero paciente, sino una causa también y que producirá sus propios efectos inmanentes”⁴, concluye. Efectivamente, los modos finitos, efectos de la potencia de Dios, son también esencialmente potencia. La naturaleza es activa, está viva, vivificada por la potencia universal.

Nuevamente enfrentándonos a otro de los aspectos más complejos y malinterpretados del sistema spinoziano, Chauí aclara que inmanencia no significa indiferencia. “*Deus sive Natura* significa que lo real es la estructura absolutamente infinita como ordenación infinita de co-presencia entre los naturados y de la presencia de lo naturante en lo naturado, auto-diferenciación interna de un ser que produce en sí y por sí mismo sus diferencias sin fragmentarse ni separarse de ellas”⁵. Inmanencia significa diferenciación originaria del ser en sustancia –causa de sí libre– y modos –efectos necesarios de la potencia divina que en su singularidad perseveran en su existencia–. Para explicar mejor esta idea, la autora

⁴ Chauí, “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário”, p. 25.

⁵ Chauí, “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário”, p. 34.

recurre, por única vez en toda su conferencia, a la autoridad de otro lector de Spinoza: “Como escribió Borges, ‘El infinito, mapa de todas sus estrellas’”⁶.

De este modo, Marilena Chauí expone la compleja ontología spinoziana de lo necesario que representa el principal acto de rebeldía del filósofo de Ámsterdam respecto de la tradición moderna cristiana. Ontología de la necesidad que destruye la ontología de lo posible pero que, sin embargo, no excluye la libertad, no aniquila lo particular ni tampoco transforma el universo en una sustancia muerta. Lo que sí excluye por completo, explica Chauí, es la posibilidad de que la contingencia invada la necesidad. Según Spinoza, Dios es causa necesaria de la existencia de los modos, de su esencia y también de su manera de obrar; pero además afirma que en la medida en que una cosa ha sido determinada por Dios a obrar algo, “no puede convertirse a sí misma en indeterminada” (E I, prop. 27). Así pues, sostiene Chauí, Spinoza demuestra que la necesidad causal que rige las cosas particulares, finitas, que existen en la duración, “constituye una red causal infinita y eterna de cosas finitas y duraderas”⁷. La determinación necesaria de las cosas no puede transformarse en indeterminación, explica un poco más adelante la autora, porque no se refiere a cosas aisladas sino a series causales que operan como totalidad y porque la causa no es transitiva sino que permanece en su efecto y lo constituye. Es por ello que Spinoza puede afirmar, en la proposición 29, que “en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera” (E I, 29).

40 |

La absoluta necesidad que rige todo el universo, el Dios que es causa eficiente inmanente, la libertad como necesidad de la propia esencia, la identidad de la potencia y la esencia. Estos conceptos constituyen los pilares sobre los que se sostiene la ontología spinoziana de lo necesario, que rompe con la ontología de lo posible y que denuncia como ficticio al Dios trascendente y creador postulado por los defensores de la posibilidad y la contingencia. Chauí cumple con lo prometido y pone en evidencia de este modo el carácter revolucionario de la ontología spinoziana desarrollada en la primera parte de su *Ética*. Sin embargo, su

⁶ Ibid.

⁷ Chauí, “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário”, p. 29.

retrato de un Spinoza rupturista se complejiza, va más allá y nos lleva con ella al ámbito del discurso político.

Un nuevo campo político

En otra conferencia, pronunciada en un congreso en Francia en 1988 y publicada en español en 2004 como parte del libro *Política en Spinoza* Chauí sostiene que “una de las más sorprendentes innovaciones del *discurso político* aportada por la filosofía spinoziana” es que su texto ontológico más importante, la primera parte de la *Ética*, es también “el texto político más importante de Spinoza”⁸.

Efectivamente, Chauí pone en evidencia que la primera parte de la *Ética* en la que, como acabamos de ver, se instituye una ontología de lo necesario basada en una divinidad inmanente en la que *potestas* y *potentia* no se distinguen, tiene como su principal consecuencia “la demolición de los cimientos del poder teológico-político y, por consiguiente, las condiciones para la determinación del campo político sin las balizas de la teología”⁹.

La demostración de un Dios que es la única sustancia absolutamente infinita, que es causa de sí mismo, que produce en sí mismo necesariamente un universo compuesto de infinitos modos finitos y que, al ejercer su potencia infinita regida únicamente por la necesidad de su esencia, es plenamente libre, excluye la noción cristiana tradicional de Dios. La divinidad spinoziana no sólo no es antropomórfica sino que pone en evidencia la falsedad de esa concepción. De hecho, toda la argumentación del conocido Apéndice a la primera parte de la *Ética* explicita esta consecuencia de la doctrina de la divinidad spinoziana y explica, además, cómo es que la imaginación humana llega a la postulación de un Dios personal y trascendente, que crea el universo a partir de la nada en virtud de una libre elección voluntaria, y al que los seres humanos se sienten inclinados a alabar y rendir culto. De este modo, señala Chauí, Spinoza “libera el campo político de la referencia al *imperium Dei* como «espejo del príncipe», que permitía a los teólogos, en cuanto juristas, presentar la posición del gobernante como *majores singulis* y *majores universis*, o sea, superior a cada súbdito y superior al cuerpo político”¹⁰.

41 |

⁸ Marilena Chauí, “La institución del campo político”. En: *Política en Spinoza*, traducción de Florencia Gómez, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004, p. 92.

⁹ Chauí, “La institución del campo político”, pp. 101-102.

¹⁰ Chauí, “La institución del campo político”, p. 113.

La consecuencia de esta operación conceptual es que Spinoza cancela la posibilidad de que en el campo político se apele a imágenes del gobernante que dependen de la referencia especular a la divinidad. Y Chauí pasa a enumerar cuáles son esas imágenes que la ontología de *Ética I* excluye: para los católicos romanos, la figura del papa como vicario de Dios; en el Sacro Imperio, la imagen del emperador como ungido del Señor; entre los ingleses, la imagen de los dos cuerpos del rey como persona física mortal y persona política mística inmortal y, luego de la Revolución de 1640, la imagen del protector como quien responde al llamado de Dios; entre los franceses, la imagen del rey como *Petit Phénix Eternel*; en los Países Bajos, la imagen del clero calvinista como renovación de los Jueces de Israel encargados de elegir, guiar y censurar al magistrado; y “en todas partes, la figura del gobernante cuya voluntad es guiada por la razón, esto es, la figura del Buen Consejero, espejo de la Providencia, que opera teniendo en vista el bien común”¹¹. La ruptura es radical. Nada queda en pie de la teología política –la doctrina según la cual el poder es un favor divino que emana de Dios al gobernante– si se aceptan los argumentos de la primera parte de la *Ética*. Es que, según Spinoza, la teología no ha de volverse política.

Para explicar por qué la teología no podría ser fuente legítima de estabilidad del poder en una sociedad cristiana, Chauí apela al *Tratado teológico-político*¹². En primer lugar, basándose en el método de interpretación de la Biblia adoptado y defendido en esa obra, Chauí señala que según Spinoza el contenido de la fe verdadera está expuesto con simplicidad en las Sagradas Escrituras, de modo que es inmediatamente accesible a todos los seres humanos, incluso al gobernante. La verdadera piedad, escribe Spinoza al final del capítulo VII, se enseña con palabras corrientes, porque son fáciles de comprender. El teólogo como intérprete del texto, como mediador necesario para conocer los decretos divinos en la institución del orden político, continúa Chauí, “es dispensable e incluso inútil”¹³. De allí se desprende una segunda razón para comprender por qué la teología jamás es fuente de estabilidad política: las enseñanzas bíblicas son universales, comprensibles inmediatamente para todos los

¹¹ Chauí, “La institución del campo político”, p. 114.

¹² Baruch de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburgo, Henricum Künraht, 1670. El libro apareció anónimo y con pie de imprenta falso. Sin embargo, se supo inmediatamente que su autor era Spinoza. Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción, notas

e introducción de Atiliano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

¹³ Chauí, “La institución del campo político”, p. 100.

seres humanos, mientras que la teología es siempre particular. El teólogo impone su interpretación de las Escrituras por su sola autoridad y esto conduce a disputas, enfrentamientos y conflictos.

Según Spinoza, la teología tiene como objetivo la obediencia a la ley divina plasmada en las Sagradas Escrituras. Esta ley, sin embargo, es universalmente accesible para todos. Por lo que la teología es, finalmente, inútil para la verdadera fe. La única función de la teología es la de interpretar los textos de una manera particular, en vistas a la obediencia de determinado grupo de seres humanos. En este sentido, es siempre *sectaria* y, por eso, dice Chauí, es peligrosa para la política y perjudicial para la filosofía¹⁴.

Librado de las constricciones de la teología política, Spinoza instituye un campo político novedoso, que desafía a los presupuestos del contractualismo moderno al no ver en el pacto fundacional del Estado una transferencia total de derechos sino un acuerdo mutuo –pues la identificación de los conceptos de derecho natural y poder implica la imposibilidad de alienar la soberanía–, que concibe el sujeto político como unión de los cuerpos y mentes que constituyen un individuo colectivo y que señala a la democracia como el fundamento de la política, porque en ella la soberanía permanece en el individuo colectivo.

De este modo, Chauí propone leer la primera parte de la *Ética* como una ruptura radical respecto de la tradición filosófica, tanto en el plano ontológico como en el plano político. Ruptura con la ontología de lo posible que dominaba los sistemas de la filosofía moderna e imponía una teología que postulaba una divinidad personal, creadora y trascendente. Ruptura con la tesis central de la teología política, al afirmar que la única divinidad cuya existencia se puede demostrar racionalmente es un ser que es causa de sí y causa inmanente de un mundo necesario. Desmantelado así el Dios del cual provendría el poder del gobernante, Spinoza propone una novedosa manera de instituir el campo político. A estas dos rupturas con la tradición, se añade una más: un quiebre total respecto de cómo comprender la filosofía misma.

¹⁴ Chauí, “La institución del campo político”, p. 101.

Filosofía y emancipación

En otro texto, titulado “Política y profecía”, también publicado en español en la compilación *Política en Spinoza*, Chauí señala que, tal como lo afirma Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, “pensar es una subversión efectuada por el deseo de vencer el dolor mortal de los conflictos interiores”¹⁵. En efecto, en ese libro inconcluso dedicado principalmente a la cuestión del método, Spinoza comienza indicando, en primera persona, cuáles fueron los acontecimientos que los condujeron a la filosofía¹⁶. Fue la búsqueda de un bien verdadero y la constatación de que aquello que usualmente los seres humanos consideraban como un bien —las riquezas, el placer, la fama— eran, en realidad, males ciertos ya que a menudo ponían en peligro las vidas de quienes se dirigían únicamente a ellos. Esta experiencia de la contradicción, la búsqueda de un bien verdadero y la decepción ante lo encontrado, es lo que, según Chauí, constituye el momento inaugural del pensar y el actuar, y que ella denomina “la ruptura”¹⁷.

Filosofar es realizar una ruptura. ¿Una ruptura con qué, con quién? En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, se trata de una ruptura con el modo vulgar de vivir, que deposita la felicidad en la posesión de bienes, en el disfrute sensorial y el honor dispensado por los otros hombres. Filosofar es distanciarse de un modo de vida pernicioso, liberarse de las pasiones que impiden el libre pensamiento y bloquean la acción. Porque en la medida en que los seres humanos se guían según sus pasiones, sostiene Spinoza en la tercera parte de la *Ética*, no son libres, sino esclavos. En el *Tratado teológico-político* la ruptura exigida es con la superstición, que es el arma invisible con la que los teólogos y los déspotas dominan a los seres humanos, reduciéndolos a una esclavitud que aparenta ser elegida por ellos mismos.

La filosofía exige realizar un quiebre. Exige desprenderse de los errores, prejuicios y preconceptos que dominan la mente de los hombres y los reducen a la obediencia. En este sentido, Chauí ilumina una vez más la letra del texto spinoziano al poner en evidencia que la diferencia entre filosofía y teología no reside en el contenido de sus verdades sino en la

¹⁵ Marilena Chauí, “Política y profecía”. En: *Política en Spinoza*, p. 16.

¹⁶ Baruch de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, en, *Opera Posthuma*, Ámsterdam, 1677. Baruch de Spinoza, *Tratado de la reforma del enten-*

dimiento, traducción, introducción y notas de Atiliano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

¹⁷ Chauí, “Política y profecía”, p. 16.

actitud diferente que exigen de nosotros: “la teología exige obediencia y sumisión intelectual; la filosofía es el ejercicio libre del pensamiento”¹⁸. Si bien esta diferencia debería conducir a una convivencia pacífica entre ambas, lo cierto es que por su misma definición la teología es y será siempre enemiga de la filosofía, pues aunque sea únicamente para motivar la obediencia a la ley divina del amor y la piedad, exigirá que el ser humano deponga su razonamiento y acepte el dogma sin cuestionamientos. Esta exigencia es un obstáculo para el pensar sin ataduras que es el filosofar. “Si pensar es entregarse al trabajo espontáneo del intelecto, que tiene su propio ser en el movimiento interno y espontáneo de la producción, afirmación y articulación de las ideas, entonces saber es pensar libremente”, escribe Chauí. “En esa medida”, continúa, “un pensar que busque apoyo en certezas decretadas desde el exterior no es propiamente un pensar, sino más bien un imaginar”¹⁹. La teología es un no saber. Sólo la filosofía es saber, porque es el ejercicio libre de la propia razón –libre en el mismo sentido en que, como vimos al comienzo, Dios es libre: no por el hecho de elegir arbitrariamente entre diferentes opciones sino porque obra sin condicionamiento exterior según las leyes de su sola naturaleza.

La filosofía es un discurso libre que cuestiona constantemente sus propios fundamentos, que busca la verdad sin ser detenida por obstáculos externos y que no se conforma con medias verdades. La teología, por el contrario, es la que se revela incapaz de dar cuenta de sus principios, de explicar su origen y su génesis. Es por ello que, señala Chauí, la filosofía se constituye en Spinoza como un “contradiscurso de la teología” que, a su vez, nos permite detectar el carácter teológico de muchas otras doctrinas profanas.

45 |

Tal vez así podamos comprender qué es la libertad de pensamiento definida por Spinoza. Lejos de ser la vaga aceptación de la multiplicidad de opiniones que pueblan lo social, lejos de confundirse con la noción de tolerancia defendida por las sectas religiosas del siglo XVII y por los philosophes del XVIII, la libertad de pensamiento spinoziana, que exige la plena visibilidad de la práctica política, es simplemente poder pensar y poder actuar sin obediencia a ideas, preceptos, mandamientos y decretos trascendentes²⁰.

¹⁸ Chauí, “Política y profecía”, p. 17.

¹⁹ Chauí, “Política y profecía”, p. 20.

²⁰ Chauí, “Política y profecía”, pp. 21-22.

Pero, según Chauí, filosofía y teología no sólo exigen actitudes diferentes en los seres humanos. También producen *prácticas* diferentes. La teología produce sumisión a la autoridad, aceptación de una supuesta verdad revelada, obediencia a dogmas que no se comprenden por sí mismos. La filosofía exige una ruptura con la tradición, con la autoridad externa, con las enseñanzas aceptadas de manera acrítica. “No es sorprendente”, sentencia Chauí, “que, en el campo teológico-político y en el campo teológico-metafísico, la libertad sólo pueda manifestarse como insubordinación y revuelta, como pecado y herejía”²¹.

La filosofía es, pues, esencialmente subversiva y herética. Es subversiva porque exige al poder político libertad de pensamiento. Es herética porque necesariamente desafía los dogmas que la teología pretende imponer. La filosofía –y la spinoziana es en este sentido un caso ejemplar– es acción. Acción que se traduce en acciones concretas tendientes a la emancipación tanto intelectual como política.

Al acentuar las diferentes rupturas que Spinoza opera respecto de la tradición, Chauí nos enseña a filosofar. Spinoza es un ejemplo: hacer filosofía es librarse de las ataduras mentales, es detectar los prejuicios y preconceptos que acechan en lo más oscuro de la propia mente. Pensar es ser libre. Y es precisamente ese aspecto del sistema spinoziano, esa libertad que es el pensar y esa libertad que el pensar requiere, lo que Chauí reivindica, página tras página.

A lo largo de la historia ha habido muchos *Spinozas*. Los teólogos ortodoxos de finales del siglo XVII vieron en él a un ateo. Los enemigos de la ortodoxia luterana, un aliado en la lucha contra el despotismo. Los ilustrados lo consideraron un peligro para la moral y la religión, pero al mismo tiempo admiraron el rigor de su sistema. Lessing llegó incluso a declarar al spinozismo como la única filosofía y los románticos vieron en Spinoza a un hombre ebrio de Dios. Marilena Chauí nos brinda un Spinoza que se revela como un maestro de la emancipación: de los prejuicios, de las tradiciones, de los poderes políticos y religiosos que oprimen al hombre. Su explicación de Spinoza no sólo ilumina conceptos y argumentos complejos. Explica también qué es –o qué aspira a ser– la auténtica filosofía. Evidenciando la operación de subversión que Spinoza realiza con sus ideas, nos enseña qué es hacer filosofía, nos invita a comprometernos con el pensamiento y la acción.

²¹ Chauí, “Política y profecía”, p. 21.

La prosa y el mundo

Leonardo Eiff *

“La historia no es forastera en la conciencia intelectual. Si esta desea ‘transformarla’, aquella lo obliga a pensar sin abarcar nunca las opacas eventualidades que harán inútil su pensamiento”

Horacio González, *Perón: reflejos de una vida*

* Universidad Nacional de
General Sarmiento

Quiasmos

Leer a Marilena Chauí supone el vértigo de adentrarse en un sendero intelectual que combina la erudición filosófica con una potente voz pública que pugna por la democratización de la sociedad brasileña. Pero la combinación no es ofrecida al lector a partir del consabido ensayismo latinoamericano; por el contrario, en el comienzo yace la partición o segmentación. Una aparente división de trabajo entre los “textos filosóficos” y los “textos públicos de intervención”, como si existiera un corte entre los estudios sobre Spinoza y la crítica al nacionalismo autoritario de la élite brasileña. En algún sentido, el corte se hace sentir cuando, por ejemplo, saltamos, de los escritos spinozianos, pertenecientes a la *ratio* universal de la filosofía, a los textos “marxistas” en torno a la contraposición entre autoritarismo y democracia o la crítica a la Universidad operacional. Entonces, la feliz concertación muda a interrogación. Se trata de ensayar la pregunta por el quehacer intelectual en un contexto histórico, el nuestro, que entraña una paradoja: la democracia posibilita la expansión de las prácticas intelectuales y de conocimiento, sin embargo, la

empobrecedora profesionalización académica y la persistente masmediatización (incluidas las redes sociales) del debate público amenaza –si es que ya no consiguió liquidarla, más allá de aparentes resurrecciones– con neutralizar la vida intelectual. La supuesta expansión del espacio público contrajo –a pesar de la breve euforia de los inicios de la transición democrática¹– a una de sus figuras prominentes, hija de esa propagación, como rezan los estudios acerca del nacimiento y consolidación del intelectual. Pues bien, sobre esa paradoja opera el pensamiento de Marilena Chauí, quien actualiza una “herencia sin testamento”. Pero no solo eso. También la lectura –aunque sea algo apresurada, como la nuestra– conlleva el desafío de asir un problema humeante: cómo ensamblar trayectorias de pensamientos ligadas a filosofías de la emancipación –La Boétie, Spinoza y Marx, por caso– con la defensa y promoción de los gobiernos populares que irrumpieron en la región a comienzos de siglo –y ahora se están progresivamente descascarando. En la Argentina el debate fue intenso. Lo interesante es que Chauí permite una ojeada retrospectiva, porque ella arrastra el intrínquilis desde antes; así lo constatamos en la solapas de sus libros: profesora de la USP, especialista en Spinoza y Merleau-Ponty y unas de las fundadoras del *Partido dos Trabalhadores*. Sucesos que no tienen por qué deparar ninguna sorpresa, a condición de olvidar el contexto de profesionalización y masmediatización. En cambio, si los tenemos presente, es factible imaginar una aventura intelectual a menudo acechada. En principio, podemos husmear el derrotero de Marilena Chauí en cuanto irradiación de un conjunto de preocupaciones que pretenden calibrar “la revolución democrática”, “sujetos políticos movimientistas” y “gobiernos populares en el Estado”; esto es, para decirlo rápido y fácil, hurgar en las *tensiones* entre dichos campos de acción y pensamiento.

48 |

En rigor, nos gustaría escudriñar una doble cuestión: por un lado la relación entre escritura filosófica y voz pública (cuestión intelectual) y por el otro lado el cruce entre revolución democrática y gobiernos populares (cuestión política), o, para decirlo de manera spinozista, la ocasión de configurar una *institucionalidad inmanente* capaz de alojar la potencia de lo común. En este sentido, vamos a tomar algunos textos de Chauí

¹ Para Brasil, o para la intelectualidad paulista, observar la transformación de la revista *Lua Nova* de una publicación de fuerte impronta intelectual, caja de resonancia de la democratización en ciernes y “núcleo ideológico” del naciente Partido de los trabajadores, a

una de artículos académicos en ciencias sociales. Ver: Amílcar Salas Oroño, *Ideología y democracia. Intelectuales, partidos políticos y representación partidaria en Argentina y Brasil desde 1980 al 2003*, Buenos Aires, Pueblo heredero, 2012, pp. 132-52.

como disparadores –no nos proponemos realizar una lectura exhaustiva de su obra ni un análisis minucioso de su trayectoria–, en parte, también (debemos confesar de qué lectura somos culpables), para iluminar de otra manera el debate argentino y regional en este clima de “fin de ciclo”. Por otra parte, cabe destacar que las relaciones esbozadas se revelan, no pocas veces, como quiasmos; síntesis imposibles que corroen las estables posiciones de enunciación –*usted habla cómo profesora, militante, funcionaria, intelectual emancipada o cooptada*– y tornan áridos los periplos de la “intervención”. La escritura “merleau-pontyana” de Chauí produce quiasmos –no puedo dejar de pensar en su afinidad con Horacio González– entre la filosofía y la no-filosofía o entre la crítica marxista –el deseo de socialismo– y el reformismo “realista” del PT. Pero los quiasmos no se desarman, como no se supera la dialéctica negativa, ni es dable esperar que adquieran una forma clara y distinta; constitutivamente entrelazados, forjan un “pensamiento sucio”, de frontera. Muro y porosidad: las identidades político-partidarias como “domicilio existencial” y una ética intelectual cuya estrella es la emancipación. Horacio González, apelando en un sentido promisorio a uno de los argumentos de la condena del viejo Lukács al joven Lukács, moviliza la idea de una *ética de izquierda* capaz de adentrarse en los quiasmos de la historia obviando la calesita intelectual hecha de entusiasmos, rezongos, pasajes o reclamos para los movimientos políticos populares por sus vericuetos y cabildeos intrínsecos y problemáticos. Es una ética de lectura, es decir: *weltanschauung*. Un modo humanista de auscultar los rompientes civilizatorios o de instituir un lenguaje filosófico y político en el cogollo de la tragedia histórica. Aventuramos la posibilidad –será el enfoque “gonzaliano” de nuestro trabajo– de inscribir el pensar de Marilena Chauí en la saga de las éticas de izquierda.

49 |

Conexión en Francia

La cuestión intelectual remite, casi inexorablemente, a la patria de “les hommes de lettres” –lugar de nacimiento de la palabra–, que cobijó un conjunto de debates cadentes alrededor de la figura de marras. Tanto es así que Michel Winock pudo escribir *El siglo de los intelectuales*², omitiendo que se trataba de una reconstrucción de perfiles y trayectorias intelectuales francesas, y, más allá del clásicamente falso universalismo

² Michel Winock, *El siglo de los intelectuales*, Barcelona, Edhasa, 2010.

francés, el “descuido” casi que puede pasar desapercibido porque existe un correlato, que nadie pone en duda, entre Francia e intelectuales. Incluso en Gramsci, quien es presentado a menudo como alternativa al “afrancesamiento” de la cuestión, el razonamiento no deja de rastrear el correlato. Chauí³, si bien advierte en torno a la singularidad de la tradición ibérica en la urdimbre de la *ciudad letrada* latinoamericana en relación al legado ilustrado de autonomía racional como suelo de germinación de la práctica intelectual (volveremos sobre ello), dedica una sutil atención al nudo de la cuestión intelectual francesa en la segunda mitad del siglo XX. No obstante, contra la extendida vulgata que se ciñe al pasaje del intelectual como voz universal que toma partido (Sartre) al intelectual específico que hace de la teoría una caja de herramientas (Foucault-Deleuze), junto a, o en paralelo con, la aceptación de la democracia liberal como el horizonte insuperable de nuestro tiempo (triumfo póstumo de Aron, quien, ahora lo sabemos, tenía razón), Chauí construye otro itinerario a partir de la cuña merleau-pontyana. Merleau-Ponty como camino alternativo al corredor que va de Sartre a Foucault –que sigue siendo el modo de encarnar la cuestión en autores como Alain Badiou o en el libro clásico de Vincent Descombes *Lo mismo y lo otro*⁴– y como iniciador de una saga, continuada en Lefort y Abensour, que socava la oposición entre revolución y democracia. Así, en el plano filosófico la lectura de Merleau-Ponty desarticula la novedad “post-estructuralista” –sustentada en la crítica del humanismo⁵– y en el político-intelectual desarma la prístina transición del sartrismo a la aceptación aroniana de la democracia. Pues bien: esbozos merleau-pontyanos como crítica a las servidumbres del compromiso y como ariete contra el conformismo democrático.

50 |

Merleau-Ponty se trenza con Sartre (Chauí reconstruye las aristas del debate⁶) a fin de polemizar por la *justa* política de los intelectuales. El término “intelectuales”, cuyo sentido no es otro que la intervención

³ Tomamos como referencia un artículo suyo titulado “Intelectual engajado: una figura em extinção?”.

⁴ Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1983. El libro sigue siendo una inmejorable introducción al asunto; sin embargo, la periodización, avara en diagonales y cruces, se vuelve demasiado teleológica. Ocurre que dicho modo de iluminar el itinerario de las controversias intelectuales francesas fraguó un sentido común algo empobrecedor, que, lamentablemente, aun persistente.

⁵ Para todo ello ver el notable *Merleau-Ponty, la experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999. Publicado en portugués en 1981, antes del revival merleau-pontyano de fines de los 80 y comienzos de los 90 que acompañó la reedición de sus obras y las sucesivas publicaciones de sus cursos, conserva la frescura de sus puntos de vista y la fuerza de un llamado a realizar la experiencia filosófica de la lectura contra las modas que todo lo inundan.

⁶ El mismo tiene como disparador los giros inversos de los contendientes: hacia el comunismo en Sartre, apoyo

qua intelectuales en el espacio público para promover una crítica del poder, no está en discusión. Sí lo están los modelos de intervención. Merleau-Ponty encuentra en “Los comunistas y la paz” el *locus* problemático que cifra la incapacidad de los intelectuales para concebir una política a partir de las tradicionales filosofías de la historia. En una de las cartas le señala a Sartre lo siguiente:

El compromiso tomado con cada acontecimiento aislado se convierte, en un período de tensión, en un sistema de ‘mala fe’ (...). Al comprometerte con cada acontecimiento, como si fuera un test de moralidad, al hacer tuya una política, sin darte cuenta o sin decírselo a los lectores, te niegas a ti mismo a sabiendas un *derecho de rectificación* al cual no renuncia ninguna acción seria, y sobre todo la de los gobernantes comunistas⁷.

Es decir, el compromiso total que alienta Sartre se transforma en una acción moral y se aleja de la política. ¿Por qué? Pues porque no sabe distinguir entre la acción de gobierno y la acción de develamiento. La primera es propia de la política; la segunda, del intelectual. Al no poder, o no querer, diferenciarlas, la política sartreana transcurre en lo imaginario. Esto es, en un derrotero que trastoca todo acontecimiento en un juicio universal. El dirigente político está obligado por las exigencias de su práctica a apresuradas tomas de posición ante cada acontecimiento, pero éste no extrae de cada hecho un juicio universal; mejor: su acción no se ve contaminada a cada paso por la historia universal. Por lo tanto, se guarda siempre la posibilidad de la rectificación, ya que puede permitirse acoplar las diversas opciones coyunturales al inmodificable principio universal. En cambio, la acción intelectual sartreana, al juzgar cada hecho con la vara de lo universal, petrifica al acontecimiento, lo vuelve decisivo, y hace de él un motivo de guerra social. La acción de develamiento es la que puede separarse de las exigencias del aquí y ahora más perentorio, no con el objetivo de apartarse del mundo público, sino con el afán de aprovechar al máximo el *handicap* distintivo del intelectual: la perspectiva de conjunto.

51 |

al PCF y a la URSS, que quiere la paz, y hacia el examen crítico de la anterior “simpatía sin adhesión” respecto al movimiento revolucionario por parte de Merleau-Ponty. Sartre escribe “Los comunistas y la paz” para explicitar su posición, Merleau-Ponty se propone discutir el ensayo en *Les temps modernes*, Sartre clausura esa posibilidad, se suscita un intercambio de cartas que concluye en la partida de Merleau-Ponty de la revista, quien, a su vez, publicita su posición

“anti-sartreana” en *Las aventuras de la dialéctica*. El intercambio epistolar tuvo una edición francesa, Maurice Merleau-Ponty, “Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d’une rupture”, en *Parcours deux 1951-1961*, París, Verdier, 2000. Hay traducción castellana publicada en *Nombres. Revista de filosofía*, año V, n°6, 1995, pp. 9-36. Las citas pertenecen a la traducción.

⁷ “Sartre, Merleau-Ponty: las cartas de la ruptura”, pp. 20-21.

Esta es la razón por la que muchas veces sugerí hacer en la revista, antes que apresuradas tomas de posición, estudios de conjunto; en una palabra, apuntar a la cabeza más bien que al corazón del lector, lo que además está más acorde con nuestra forma de ser y con la de la revista. Entreveía así una acción de escritor que consiste en procurar una ida y vuelta entre los acontecimientos y la línea general, y no en encarar (en el imaginario) cada acontecimiento como si fuese decisivo, único e irreparable. Este método está más próximo a la política que tu método de *compromiso continuo*⁸.

Observamos en este párrafo merleau-pontyano el bosquejo de otra política intelectual, que se hilvana en el entrevero con el sartrismo. Es cierto que la transformación de *Les temps modernes* en una publicación ideológica cada vez más distanciada de la especificidad de la indagación intelectual había comenzado a perfilarse desde el inicio de la guerra fría (1947) y el consecuente estallido de la política francesa, pero esta veta convivía con la otra que ahora Merleau-Ponty recomienda adoptar decididamente. En rigor, acontece la explosión de una diferencia acerca del papel del intelectual, de *la acción de escritor*, como dice Merleau-Ponty. Y, justamente, nuestro autor *pesca* la laguna sartreana en la confusión entre lo intelectual y lo político que sólo se “resuelve” en el plano de lo imaginario; esto es, en una mirada ideológica que focaliza en el *corsi e ricorsi* de la política comunista el avance o el retroceso de la Revolución.

Para suplir dicha carencia y ensayar una acción intelectual cercana a la política, Merleau-Ponty propone distinguir –y, al mismo tiempo, enlazar– la acción de descubrimiento y la acción de gobierno. Distinguir ambas acciones es imprescindible porque una lleva en sí, primordialmente, una exigencia de *verdad* y la otra una exigencia de *eficacia*. Sin embargo, ambas están imbricadas, porque las dos acciones remiten tanto al acontecimiento como a la línea general. El método que ensaya Merleau-Ponty está más cercano a la política porque logra atisbar la distinción y la contaminación de los dos órdenes, evitando caer en “el mito del mandarín que reúne a los fantasmas del saber total y la acción pura”. Y también en el mito que hace de cada acción del partido comunista o de los jefes soviéticos un pujar hacia la Revolución o hacia la edificación del comunismo.

⁸ Ibid. p. 21.

Pues bien, de la discusión merleau-pontyana con Sartre emerge la posibilidad de una relación entre intelectuales y política que no dependa de la garantía filosófica de la revolución. Se trata de constituir *perspectivas de conjunto* que no escamoteen, sin embargo, la diferencia entre la acción política y la acción intelectual. En efecto, ni *voz universal* ni *caja de herramientas*, compromiso, sí; es decir: “*virtù* sin resignación”⁹.

La *virtù sin resignación* cifra, con sus resonantes ecos maquiavelianos, el quehacer intelectual tras el crepúsculo de la revolución (en 1960 advierte Merleau-Ponty dicha decrepitud). Considero que las obras de Claude Lefort y Miguel Abensour expanden el círculo maquiaveliano de la frase y que Chauí dialoga con esa conexión francesa, cuyo transcurrir subterráneo le permite esquivar los fastos del derrumbe sartreano –ídolo caído y pisoteado en los bacanales de la restauración liberal– o los fuegos artificiales del nomadismo anti-edípico (a propósito, dice nuestra filósofa, que la “política” post-moderna despliega tres inversiones: 1) sustitución de la lógica de producción por la de circulación –micropoderes, nomadismo de las singularidades–; 2) sustitución de la lógica del trabajo por la de la información –la realidad como narrativa o juegos de lenguaje–; 3) sustitución de la lucha de clases por la satisfacción/insatisfacción del deseo; las tres conectan al post-estructuralismo con el “nuevo espíritu del capitalismo”). La democracia es el cable que conecta y abriga la recreación de la interrogación intelectual, pero ¿qué democracia? Citamos a Abensour, en su polémica con Marcel Gauchet y la política normal, quien logra condensar un enfoque compartido:

53 |

La democracia no es una forma cristalizada, o en vías de cristalización o autonomización, que suscita una organización de los poderes y de las reglas de juego; la democracia es, antes bien, un movimiento continuo, una acción política cuya propia manifestación impulsa la disolución de la forma-Estado, interrumpiendo su lógica (dominación, totalización, mediación, integración) y sustituyéndola por la del pueblo soberano, en lucha contra las reconciliaciones mitificantes y las integraciones falaces. La democracia es la institución determinada de un espacio conflictual, un espacio contra, una escena agonal, en la cual se enfrentan dos lógicas

⁹ Con esta cita merleau-pontyana concluye Chauí su texto, el que nos viene guiando, sobre la vigencia del intelectual comprometido. La frase pertenece al prólogo de *Signes*, París, Gallimard, p. 49.

antagónicas: la de la autonomización del Estado como forma y la de la vida del pueblo como acción, *praxis* política concertada¹⁰.

Se trata de una democracia elucidada en la línea de Maquiavelo, Spinoza, Marx y la toquevilliana “revolución democrática”, que confronta con la visión oligárquica de la democracia, sustentada en las lógicas del contrato, la representación y el mercado político de selección de candidatos. La disputa por los sentidos de la democracia regenera la condición intelectual y permite complejizar o tensionar la univocidad del tránsito “de la revolución a la democracia” comenzado a fines de los años 70. Por otra parte, la frase de Abensour, palmariamente lefortiana, interviene en el debate por el modo de leer la obra de Lefort (es uno de los nudos de la polémica con Gauchet), que condesa un fructífero desacuerdo dentro de la teoría política contemporánea. Tanto Abensour como Chauí pugnan por conservar “la herencia marxista” incrustada en el pensamiento lefortiano para obturar la recuperación institucionalista de su labor intelectual, es decir, destacan la insurgencia democrática y su ser-contra. Es notorio en *La democracia contra el Estado* y en *Pour une philosophie politique critique*¹¹ y en los colindantes perfilamientos de la democracia ofrecidos por Chauí, quien logra ensamblar una perspectiva lefortiana con una crítica marxista a la dominación de clase en democracia¹². La *virtù sin resignación* escruta y asume la radicalidad de la democracia en un contexto hostil para los pensamientos salvajes o para cualquier acción político-democrática capaz de horadar el devenir capitalista del mundo. Así, la saga francesa –o en su conexión, desde el punto de vista de nuestra lecturas, con este lado del atlántico– que postulamos reniega del enlace consecutivo entre el fin del sartrismo y la aceptación sumisa de la ineludible congruencia entre la democracia y el capitalismo; para decirlo, otra vez, con Abensour: produce la crítica del “efecto Furet” en el campo intelectual. No hay resignación por el penoso final de la aventura revolucionaria y hay *virtù* para confrontar los designios de la fortuna y no cejar en la labor crítica, que es la única que da sentido a la palabra intelectual.

¹⁰ Miguel Abensour, *Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale"*, París, Sens & Tonka, 2008, pp. 21-22 (traducción nuestra).

¹¹ Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1999. *Pour une philosophie politique critique*, París, Sens & Tonka, 2009.

¹² Marilena Chauí, *Cultura e democracia*, Clasco, 2008. “A Universidade na sociedade”. En: *Escritos sobre a Universidade*, São Paulo, Unesp, 2000. *Democracia e sociedade autoritária*, en Goiânia, 14/ Marzo/ 2013, Espaço Oscar Niemayer, Café de Idéias.

Por supuesto, la conexión francesa tiene sus bemoles, ya lo veremos en lo que hace a la democracia. Pero antes, atisbemos los vericuetos de la condición intelectual en su contexto específico de producción. Chauí rechaza la filiación francesa para el intelectual latinoamericano quien se inscribe en una tradición jerárquica y autoritaria¹³; puede ser, de acuerdo a las transformaciones históricas del modo de producción capitalista, letrado, burócrata estatal, vanguardista político o artístico, profesor universitario, pero siempre repone un saber *qua* ornamento, instrumento de diferenciación que profundiza las desigualdades, o un discurso competente que silencia las voces subalternas –insistente preocupación en los trabajos de la filósofa, que reenvía a Spivak y a su pregunta medular: ¿Puede hablar el subalterno? El intelectual en Brasil no es producto de la automatización de campos (tal como lo estudia Bourdieu) sino un atributo de las clases dominantes, que, con sus saberes distintivos, refuerzan las lógicas de la desigualdad. En consecuencia, en la propia definición del intelectual se produce el desgarramiento, o mejor: el combate por la democracia es, al mismo tiempo, el combate por la autonomía del pensar, que, a su vez, da sentido público a la figura –los *Escritos sobre a Universidade* auscultan los recovecos de esta aventura en el contexto adverso de la Universidad operacional concebida como factor productivo del Capital, que suscita la proletarización espiritual y material de los saberes, resuelve de facto la escabrosa distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual y transforma la crítica del conocimiento en una corriente que repercute de lleno en el campo del poder económico. Lo que Chauí explicita es el entrelazamiento entre la movilización democrática y la crítica intelectual –cruce que ilumina su modo de leer los debates franceses que antes recogimos. En Brasil, se trata de parir al *intelectual democrático*. Amílcar Salas Oroño, en el libro ya citado, estudió la trayectoria colectiva –en la que está inserto el pensar político de Chauí– de un conjunto de intelectuales ligados a la experiencia partidaria del PT (en sistemática y favorable comparación con sus hermanos argentinos seducidos por el

55 |

¹³ Tulio Halperín Donghi en diversos estudios confirma la hipótesis. Ver: *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987. *Letrados y pensadores. El perfilamiento del intelectual latinoamericano*, Buenos Aires, Emece, 2013. No obstante, se impone matizar entre, por ejemplo, los tres países más grandes de América Latina: de un lado la tradición estatal dominante en México y Brasil (en la que piensa Chauí, va de suyo) y el singular anti-estatismo del intelectual en la Argentina, quien tiende a intervenir desde la sociedad; aunque para el caso de la Argentina habría que dar cuenta de

la “generación del ochenta”, momento excepcional de fusión entre intelectuales y Estado que forjaron una poderosa “coalición cultural”, así la bautiza Josefina Ludmer. Para seguir las diferencias entre Argentina y Brasil, en la perspectiva, algo dicotómica, estatal / anti-estatal, de las intervenciones intelectuales, ver: Amílcar Salas Oroño, *Ideología y democracia: Intelectuales, partidos políticos y representación partidaria en Argentina y Brasil desde 1980 al 2003*, Buenos Aires, Pueblo Heredero Editorial, 2012.

polo no peronista del espacio político), quienes a comienzos de los 80' produjeron una serie de "metáforas políticas" –la principal y distintiva fue: la *revolución democrática*– que se transformaron en bienes colectivos e insumos ideológico-programáticos para el *Partido dos Trabalhadores*. El libro, por supuesto, pone el foco en las relaciones fructíferas entre intelectuales y democracia y afirma la vigencia de la fuerza de las ideas en la política contemporánea. Sin embargo, la lectura de los textos de Chauí, por ejemplo los ensayos reunidos en *Escritos sobre a Universidade*, estropea la evidencia de la relación entre intelectuales y democracia o la eficaz conformación de un *intelectual democrático* (en el sentido del intelectual colectivo pergeñado por Bourdieu); es que la llegada de la democracia política no rompe con la sociedad autoritaria, a la que deben sumarse las transformaciones del capitalismo (neoliberalismo) que convergen y empujan el autoritarismo de las élites brasileñas. En suma, como venimos sugiriendo, el advenimiento de la democracia coincide con el réquiem del intelectual –suceso estructural que Salas Oroño tiende a pasar por alto, lo que no le impide recorrer con sapiencia el singular momento público-ideológico de los años eufóricos de la transición, pero es apenas un tris, un mojón que se diluye a manos de la tendencia estructural–; por eso, en fin, lo que resta, o se impone, es la *virtù sin resignación*.

Contraposiciones

Marilena Chauí piensa la democracia a partir de un doble antagonismo. El primero refiere a los sentidos de la democracia, cuya discrepancia medular gira en torno a los grados de compatibilidad con la sociedad de mercado capitalista, y el segundo alude a su complejo enraizamiento en una sociedad como la brasileña, históricamente estructurada de forma autoritaria. En ambos casos se cuelan sus escritos spinozianos y la frase que se desprende de la lectura del *Discurso de la servidumbre voluntaria*: amistad, rehusarse a servir¹⁴.

Roberto Da Matta indagó el "dilema brasileiro"¹⁵ en sus múltiples facetas, pero sin duda condensado en una estructuración social que alberga una dimensión igualitaria y una jerárquica. "Diferentes, mas juntos",

¹⁴ Marilena Chauí, "Amistad: rehusarse a servir". En: Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.

¹⁵ Roberto Da Matta, *Carnavais, malandros e heróis. Para*

uma sociologia do dilema brasileiro, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

aparece escrito imaginariamente en el frontispicio del universo jerárquico brasileño. El clásico, por lo notable y minucioso, ensayo alrededor de la extendida frase *Você sabe com quem esta falando?* Sintetiza el cogollo de una sociedad atravesada por el autoritarismo. Se trata de una respuesta-pregunta que pretende reponer una diferenciación esencial que se ve amenazada por el desconocimiento del lugar social que le corresponde a cada uno. Es una crítica al prejuicio igualitario que trae consigo la modernidad democrática con sus códigos anónimos e impersonales, individualistas. Ritual autoritario (recordemos que el libro es un sesudo estudio sociológico y antropológico de los *rituales* que iluminan la formación y la dinámica de la sociedad brasileña) que no es patrimonio exclusivo de las clases dominantes, antes bien, la frase expande su radio a casi todas las capas sociales, que la emplean en nombre de otro (soy hijo de tal, la esposa de tal, trabajo para tal), para imponerse en una disputa entre iguales o como apelación al orgullo personal que se percibe afectado. Da Matta destaca su *sentido moral*—heredero de la ética aristocrática del honor—, que inscribe lealtades e identidades verticales, más allá de la esfera económica de las clases. Una moral y una estética de los cuerpos—en este sentido es crucial la referencia a Gilberto Freyre y su *Casa grande y Senzala*— que hacen primar las relaciones personales por sobre las impersonales, a pesar de que estas últimas también circulan—el universalismo de la igualdad ante la ley—; y por eso exigen la respuesta indignada, el llamado al orden, que revela toda una dramaturgia social o, como apunta Da Matta, una dialéctica entre individuo y persona; el primero producto de la racionalidad moderna universalizante y el segundo fruto de una estructura social cuyo núcleo son las relaciones de parentesco que clasifican y particularizan el trato. La existencia de normas impersonales para zanjar conflictos no está en entredicho, si lo está la universalidad de su aplicación, que depende de la persona; así, en determinados casos, existe un divorcio entre norma y persona. Pero en otros, la ausencia de normas—que podría paralizar relaciones sociales acostumbradas a regirse por ellas— permite la resolución de conflictos a través de los vínculos personales, incluso en un sentido igualitario, hacedor de comunidad. Se trata de un mundo social compartido, plagado de pasajes del individuo a la persona y viceversa, que, en consecuencia, no puede ser analizado con la pareja de opuestos atraso / modernidad o apostando a una transición lineal de la persona—atavismo social propio de una cultura señorial— al individuo, moderno y racional; en principio, como revela frankfurtianamente Da Matta, porque el mercado de consumo capitalista produce diferenciaciones sociales de carácter moral atribuibles a

las personas VIP o al “beautiful people”. En fin, estamos frente a dos máscaras representativas del juego social —aquella en la que prevalece lo impersonal y otra en que rigen las relaciones personales—, intercambiables y entrelazadas, temporal y políticamente contiguas. Sin embargo, Da Matta no deja de destacar el modo singular de su enraizamiento en Brasil, cuya estructura social fue moldeada a partir de la ampliación de lo privado, relaciones filiales, y del encogimiento de lo público: “a casa domina a rua”¹⁶. Aquí aparecen todos los rasgos de una *forma* de sociedad que no deja de reproducir y expandir el autoritarismo como vehículo para organizar lo social o como, aunque resulte paradójico, válvula de escape frente a una crisis de dicha organización.

Pero trajimos a escena el ensayo de Da Matta porque —además de que el enfoque de nuestra filósofa es solidario en términos generales con el del antropólogo— este revela un doble revés de trama, claves para el pensar de Chauí. En primer lugar, *Você sabe com quem esta falando?* pone en entredicho el mito fundador del nacionalismo brasileño: la democracia racial y el hombre cordial. Sugiere Da Matta que la cordialidad ante cualquiera es un ardid para evitar tratar de manera equivocada a la persona equivocada, es una interiorización de la opresión o un *savoir-faire* de los dominados antes que una simpática muestra del carácter nacional; por otra parte, la frase —pregunta que reprende al otro que no sabe con quién está hablando y clama obediencia— anuncia las dificultades de la democracia entendida como creación de derechos. En rigor, la crítica democrática del autoritarismo requiere demoler el mito fundador de la nacionalidad.

58 |

Las meditaciones brasileñas de Chauí contraponen, una y otra vez, la democracia y el autoritarismo, pero no en el sentido politológico, transicional, dominantes en los años ochenta, sino a través del socavamiento spinoziano del edificio teológico-político, la perspectiva marxiana de la lucha de clases y el enfoque lefortiano para inteligir la revolución democrática (condensado en la frase de Abensour antes citada). Ahora bien, la contraposición, para ser eficaz, debe enfrentar a la Esfinge brasileña, su mito fundador¹⁷.

¹⁶ Da Matta, *Carnavais, malandros e herósi*, p. 187. En cambio, en el carnaval —rito compensatorio, tregua entre los dominantes y los dominados—, que acontece a través de la inversión del fluir cotidiano de la vida —*O mundo de ponta-cabeça*—, prima la Rua.

¹⁷ Seguimos tres textos: “Apontamentos para uma critica da ação integralista brasileira”. En: *Ideologia e mobilização popular*, São Pablo, Cedec, 1978. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, São Pablo, Perseu Abramo, 2000. *Democracia e sociedade autoritária*.

El mito –interpretado en sentido levi-straussiano: resolución imaginaria de tensiones sociales que no encuentran cause en el plano social inmanente– abastece a las ideologías que, a su vez, lo protegen de los cambios históricos. Chauí indaga el discurso brasileño de la servidumbre voluntaria en tres de sus facetas imaginarias: la nación, el pueblo y el poder. Pero también –ver los desarrollos en *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*¹⁸– evoca el conocimiento crítico spinoziano para iluminar los motivos de la preeminencia de una discursividad teológica, cuyas tres sacralizaciones: naturaleza, historia y gobernante, encuadran el mito fundador. Los teólogos, protectores y promotores del mito, “se dirigen al deseo de obedecer y de servir”¹⁹. Por teólogos, en este caso, deben comprenderse a los letrados e intelectuales que intervienen en la mitologización-divinización del territorio y la sociedad brasileña a través de una delimitación vertical de lo político y lo social que refuerza en el plano imaginario la estructura económica y la cultura señorial sustentadas en las relaciones de mando / obediencia.

La *nación* es problematizada por Chauí a partir del consenso anti-genealógico suscitado a fines del siglo XX, esto es: la nación como construcción e invención histórica reciente (mediados del siglo XIX), cuya razón de ser fue unificar ideológica y materialmente un territorio con sus respectivas poblaciones de manera compatible con la dominación de clase. La perspectiva de nuestra filósofa es, al parecer, deudora de los historiadores británicos de la *New Left* y se inscribe en la crítica marxista de la nación como insumo narrativo de las clases dominantes, quienes homogenizan desde arriba la diversidad social. Siguiendo consecuentemente el lema de Fredric Jameson: “historizar, siempre”, Chauí desarma el principio, la identidad y la cuestión nacional, que, sucesivamente pretendieron hegemonizar las disputas políticas y conducir –aventando– los conflictos de clase. En este sentido, surge el entronque con las políticas de la subalternidad –va de suyo: la conexión entre los historiadores británicos con la escuela hindú de los estudios subalternos, a través de la vía regia provista por Gramsci– que hacen hincapié en los puntos ciegos de la “cuestión nacional”, en los términos que fue pensada por la izquierda desde Lenin, o mejor dicho en su foco neurálgico: la subordinación de los sectores populares a la clase y de ésta a la nación. Chauí

59 |

¹⁸ Escrito con motivo de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de Brasil, concluye, tras su repaso crítico, que, “Como se vê, não há o que comemorar”.

¹⁹ Marilena Chauí, *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004, p. 89.

calibra su crítica en la ideología desarrollista (“desenvolvimentista”) y su variante nacional-popular, cuyo enfoque político-historiográfico opera decretando ausencias –de la burguesía nacional, del proletariado industrial– y espejando dichas carencias en el necesario fortaleciendo del Estado, transformado en el único agente histórico válido²⁰. En rigor, el reforzamiento del Estado, aunque sea en pos del desarrollo y el cambio social, prolongaba la tradición elitista y autoritaria y tendía a menos-cabar la pluralidad democrática y, sobre todo, la autonomía de la movilización popular. El semióforo nacional activa mecanismos ideológicos de sujeción, que, de alguna manera, pierden las aristas diversas que poseía el rito para Da Matta, en cuanto funciona como permanente heteronomización de los sectores subalternos. En Chauí no parecen tener cabida las visiones que conjugan la cuestión nacional con la emancipación popular; sus textos son puñales contra los restos de populismo varguista, amurado a la dinastía elitista de la política brasileña. El entrelazamiento entre el Estado y la Nación, sumada la herencia esclavista que explica la persistente proliferación de relaciones mando/obediencia, ilustra la pregnancia del autoritarismo en la sociedad brasileña contemporánea. Dicha persistencia contiene una manifestación notoria: el “verdeamarelismo”. Elaborado por las clases dominantes para un país agrario insertado de manera dependiente en el mercado mundial, exalta la naturaleza briosa y exuberante en la que vive un pueblo alegre y cordial. Los cambios en la estructura productiva –el despliegue de la industrialización–, las críticas culturales, artísticas y económico-sociales, producidas por las vanguardias de los años 20, el desarrollismo, el nuevo cine, el tropicalismo, no lograron mellar –aunque dejaron sus máculas– la fuerza de una operación imaginaria que, con la dictadura militar y la consolidación de la industria turística, tuvo un nuevo y decisivo impulso. En rigor, el “verdeamarelismo” inventó un pueblo: el de la alegría, el carnaval y el fútbol. Se trata, por supuesto, de un pueblo ajeno al conflicto, tan naturalmente homogéneo como la nación. Chauí escruta dicho *constructo*, cuya faceta mítica destaca el rasgo no violento del pueblo, en la senda de los “tipos” o “caracteres” nacionales. Sesgo que se desgrana en cinco racionalizaciones ideológicas: sólo los *excluidos* del cuerpo nacional –bárbaros, salvajes: Canudos– sufren la violencia, la *distinción*

60 |

²⁰ En *Los condenados de la tierra*, Fanon, tempranamente, descubre un problema similar: la estatización de las élites nacionalistas verticalizaban la relación con el pueblo anulando el vivir común democrático a cambio de la promesa del desarrollo.

recurrente entre una esencia no violenta y una violencia accidental, el enfoque *jurídico* que reduce la violencia al crimen, la mirada *sociológica* que postula anomia social y una *inversión de lo real*, que alienta una ética de la protección paternalista para ocultar, por ejemplo, el machismo o la discriminación. El imaginario de la no violencia desplaza a las violencias efectivas del terreno político, asentándolas clásicamente en el discurso de la patología social, a fin de diseñar un pueblo pacífico, en consonancia existencial con su Estado y las clases que lo comandan.

Gilberto Freyre cierra su magno *Casa grande y senzala* recordando que algunos negros sufrieron, vivieron tristes y hasta se suicidaron durante el periodo de su esclavitud. El autor de un libro alegre y festivo, que explica el nacimiento de la Nación a partir de los cuerpos erotizados y el lenguaje musical de los esclavos sin destacar demasiado la violencia intrínseca de la relación, añade, al final y como al pasar, la existencia de huellas de la violencia en los cuerpos negros. No era todo algarabía y júbilo en el régimen patriarcal nordestino de la casa grande y la senzala. El desplazamiento de la violencia de repente, como un *boomerang*, vuelve. Sin embargo, la ensayística de interpretación nacional colaboró como nadie en el eficaz diseño de un pueblo pacífico, alegre y cordial. Chauí critica esta tradición de escritura vigorosamente, denunciando su complicidad con la ideología que sella imaginaria y simbólicamente la dominación social: el paternalismo, el estatismo y la esencialización de lo popular. En este sentido, el tradicional rechazo del pensamiento político elitista hacia la vida popular troca en una elogio de la misma, a condición de armonizarla con el sistema de relaciones sociales vigente; de alguno modo, lo que la filosofía y la práctica política moderna “resolvieron”²¹ con la noción de representación se amplía hacia el campo de la búsqueda de lo nacional: la soberanía del pueblo, su invocación teológica y su genio cultural son congruentes con la persistencia de las élites.

Ahora bien, lo destacable es el perfil de la crítica: filosófica y política. En otras palabras, no estamos frente a la consabida acusación de las ciencias sociales contra el ensayo —afirmaciones no corroboradas empíricamente,

61 |

²¹ Me refiero al crucial problema de la política moderna: el pueblo no es igual a sí mismo y no puede presentarse en su totalidad; en consecuencia, la mentada soberanía del pueblo exige constituir figuras de mediación, que, para desgracia de sus forjadores, nunca pueden ser plenas; su ambivalencia es fundante: siempre habrá otros que reclamarán la representación

auténtica del pueblo contra los que la falsean en beneficio propio. Para una discusión histórica y teórica del problema ver: Pierre Rosanvallon, *Por una conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. Elías Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

generalizaciones abusivas²²—, aunque en ciertos énfasis marxistas puedan aparecer mojonos, sino, antes bien, nos topamos con una irradiación filosófica que, como hace Spinoza con la teología, demuele la retórica, junto a sus pilares imaginarios, que barnizan o justifican las prácticas de los dominantes y las servidumbre voluntarias. Filosófica y política. Lo segundo porque la crítica motiva una indagación por abajo, sin necesidad de adocorarla con estampas prominentes de “lo brasileño”, es un ir hacia el pueblo sin moldearlo y sin temerle, con la premisa spinoziana: “la Naturaleza es una y la misma en todos”²³.

La tercera faceta es el Poder. Su representación: teológico-política. Su consecuencia: *A sagração do governante*. Vamos a verter una cita ilustrativa, que, además, condesa muy bien el rumbo crítico:

Mito fundador opera de modo socialmente diferenciado: do lado dos dominantes, ele opera na produção da visão de seu direito natural ao poder e na legitimação desse pretenso direito natural por meio das redes de favor e clientela, do ufanismo nacionalista, da ideologia desenvolvimentista e da ideologia da modernização, que são expressões laicizadas da teologia da história providencialista e do governo pela graça de Deus; do lado dos dominados, ele se realiza pela via milenarista com a visão do governante como salvador, e a sacralização-satanização da política. Em outras palavras, o mito engendra uma visão messiânica da política que possui como parâmetro o núcleo milenarista como embate cósmico final entre a luz e a treva, o bem e o mal, de sorte que o governante ou é sacralizado (luz e bem) ou satanizado (treva e mal)²⁴.

62 |

La óptica teológico-política verticaliza el poder. Brasil hereda la tradición teológica y jurídica ibérica asentada en el derecho natural objetivo y subjetivo pergeñado en consonancia con la legitimación monárquica. Chauí enumera sus continuidades, que calan hondo en la estructuración del poder en sentido amplio, englobando la casi totalidad de las expresiones

²² Horacio González sugiere que la bifurcación entre ciencias sociales y ensayo fue en Brasil, a diferencia de lo que sucedió en Argentina, menos tajante y abismal, gracias a figuras como Oswald de Andrade “que hacía de puente entre ambas carreteras”. Los puentes y los cruces que gustan a González no parecen desplegados en la crítica de Chauí a la ensayística nacional; sin embargo, si damos un salto a la filosofía acaso encontremos un recoveco que permita un diálogo

entre autores que simpatizan con el legado retórico del ensayo y los que le regañan su complicidad con la homogeneización autoritaria de lo social. Ver: Horacio González, “Meditaciones brasileñas”, *El ojo mocho*, n° 12/13, 1998.

²³ Ver: “¿Quién le tiene miedo al pueblo?”. En: *Política en Spinoza*, pp. 281-305.

²⁴ Chauí, *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p. 53.

ideológico-políticas surgidas en el Brasil moderno y contemporáneo. Sin olvidar, como enseña Étienne de la Boétie, al pueblo, quien participa en el esquema de (su) dominación. Desde Antonio Conselheiro hasta la teología de la liberación o desde el vanguardismo revolucionario hasta el populismo, los dominados se han mantenido dentro de una constelación que sacraliza el poder, lo vuelve objeto de superstición o de espera mesiánica, engarzándolo con el sistema miedo / esperanza que hace de la política una pasión triste e inútil. Enigma de la dominación. La crítica a los ensayos de interpretación nacional no repone ningún pueblo allende la dominación; más bien revela la complicidad en diversas manifestaciones de lo popular con el entramado que *mise en scène* la forma social autoritaria, preponderante en Brasil. Chauí escribe contra la ideología del buen gobierno, contra el clivaje entre la benevolencia o malevolencia del poder según quien lo ejerce y contra las figuraciones de lo popular que pretenden transparentar su representación. Como se ve, estamos en el meollo de la cuestión democrática.

La democracia es la historia y la política en torno a las disputas por sus sentidos²⁵. Se dijo muchas veces. Chauí, en la senda de la cita que arriba vertimos de Abensour, que, a su vez, condesa un indisimulable filón spinoziano, contrapone la democracia como *forma de gobierno* o como *forma de sociedad*. La distinción es notoriamente lefortiana y los lectores de *¿Permanece lo teológico-político?* podrán advertirlo sin dificultad. No obstante, ésta se torna relevante en razón de su solapamiento con la crítica de los resortes despóticos que estructuran la formación social brasileña. Resumido brutalmente: la democracia como forma de gobierno —la que estudian y ponderan los politólogos— es compatible con la sociedad autoritaria. Se trata, también, de la intensa discusión con las posturas del grupo de intelectuales y políticos reunidos alrededor del *Cebrap*, que, como se sabe, fueron gobierno durante los años 90. O, en los términos de Salas Oroño, se trata de la polémica entre enfoques sustentados en la metáfora del “pacto democrático” y los enraizados en la de la “revolución democrática”. La democracia liberal, desplegada, Chauí nunca deja de advertirlo, en los tiempos neoliberales que acompañan la dinámica global del capital, se amolda al siempre vigente autoritarismo

63 |

²⁵ Para Brasil, ver la dificultad democrática a través de la historia de la noción de ciudadanía en José Murillo de Carvalho, *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014. Historia que, a menudo, se torna teleológica en cuanto no da cuenta

de las situaciones específicas de conquista de derechos ciudadanos, que entrañan siempre, por su misma especificidad contingente, un revés de trama: pueden revertirse.

brasileño: relaciones de mando/obediencia y vínculos con el poder político –no muy distinguible del familiar– cimentados en la diada carencia/privilegio. Así, la pregunta por la democracia no puede escindirse de la interrogación por *la continuidad de la dominación en democracia*. Como apuntamos, Chauí logra enlazar la visión lefortiana con la crítica marxista a la opresión de clase, es decir, la radicalidad democrática exige horadar los mecanismos elitistas que abastecen las prácticas de la carencia y el privilegio. Ahora bien, el imperio de las élites se yergue sobre la lógica del capital: el pensamiento político de Chauí no deja de indagar las diversas oposiciones entre democracia y capitalismo –una crucial, que recuerda las intervenciones de la revista francesa *Socialisme ou barbarie*, remite a la división entre dirigente y ejecutantes, otra, medular en el campo de la educación penetrado por la ideología técnico-científica, es la división entre competentes e incompetentes. La exacerbación neoliberal del capitalismo, que calza como un guante con el autoritarismo brasileño, ya que ambos producen o pretender trazar un abismo de desigualdad social, es una reacción contra la revolución democrática²⁶.

No hay ponderación de una democracia sustancial –para recuperar ciertas zonas del debate transicional de los años 80, del cual, me animo a conjeturar, Chauí es crítica–, porque la cuestión no se esclarece oponiendo las metafísicas de la forma y el contenido, y menos el optimismo de un tránsito (ya tenemos la democracia formal, vamos por la otra), sino, antes bien, se trata de urdir la democracia como potencia de lo común e institución permanente de derechos. La democracia como creación de derechos instituye una sociedad democrática. En Brasil, cuyo entramado social se funda en la carencia y el privilegio, siempre particulares, la universalidad del derecho es nodal. Los derechos son políticos en cuanto están amarrados al conflicto social, es decir, su politicidad supone la urdimbre de la lucha de clases. Aquí hay un aspecto para destacar: el pensar democrático no se construye a partir del divorcio con el lenguaje marxista, juzgado como una metafísica de la totalidad peligrosamente

64 |

²⁶ Algo sobre los “usos de Lefort”. Chauí incorpora dicha perspectiva para socavar la alianza entre el añejo autoritarismo social y la renovada democracia liberal, promotora del desarrollo capitalista dependiente. En rigor: lanza la “democracia salvaje”, desde la izquierda, conservando incluso algún ademán heredado de *Socialisme ou barbarie*, contra la derechización neoliberal de la élite, ahora democrática y con agiornado discurso competente, que reina en el Brasil.

En cambio, en la Argentina cierta franja del paisaje intelectual emplea los escritos del francés para seguir ajustando cuentas con el imaginario de izquierda, con el “setentismo” o el populismo, ¡que destruye las instituciones!, dejando en un cono de sombras la fundamental interrogación alrededor de las oposiciones entre democracia y capitalismo. Es un Lefort, para decirlo en los términos de Abensour contra Gauchet, volcado a la *política normal*.

vinculada a los totalitarismos del pasado siglo, sino en consonancia con él; recreando, principalmente, dos de sus legados mayúsculos: la crítica del capitalismo, cuya continua expansión mercantil aplana las rugosidades sociales lastimando la pluralidad democrática, y el enfoque de clase para inteligir lo social. Una y otra vez nuestra autora destaca, en el propio movimiento de su reflexión, el criticismo marxiano, por ejemplo, en su mirada desangelada en torno a, como las bautizó Eduardo Grüner, “filosofías post”. Las micro-políticas de las singularidades, las máquinas o las subjetividades deseantes, la indistinción entre historia y narrativa, la disolución de cualquier esfera de objetividad, son interrogadas, en su afinidad electiva con el “nuevo espíritu del capitalismo”²⁷, insistiendo con Marx y también desde la autonomía de una lectura filosófica que, como revelan magistralmente sus escritos spinozianos, no cede un ápice a las modas académicas. Pero, de todas maneras, acaso sorprenda una constelación que arropa lo democrático-político con la lucha de clases; sin embargo, si la democracia es *praxis* y *conatus*, y no mera técnica procedimental para seleccionar candidatos, el rasgo popular y la igualdad como declaración instituyen *lo político*; son el corazón que bombea el conflicto democrático. Y es allí donde la constelación cobra sentido: la democracia universaliza derechos propagando la igualdad, que se expande a través de la *praxis* común —o la movilización popular. En los trabajos de Chauí la democracia es auscultada con el prisma provisto por la *ética de izquierda*.

Ahora bien, una democracia así concebida, el más natural de los regímenes políticos, revela que, contra cualquiera de las ilusiones de la experiencia, en Brasil: “podemos atisbar cuán lejos nos encontramos, pues vivimos en una sociedad oligárquica, jerárquica, violenta y autoritaria”²⁸.

65 |

Spinozismo y lulismo

¿En qué punto del trayecto se cruzan una sensibilidad intelectual forjada en el cotejo con pensamientos libertarios, que apunta a profundizar el horizonte radical y emancipador de la filosofía, con un compromiso de largo aliento en torno al derrotero del Partido de los Trabajadores, en cuanto punta de lanza de la democratización brasileña,

²⁷ Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

²⁸ Chauí, *Cultura e democracia*, p. 70.

pero que, también, en su devenir y en su acción de gobierno fue recogiendo un conjunto de elementos de la anquilosada tradición política *verdeamarela* (cierto desarrollismo, apelación populista al pueblo bueno, pactos intra-élite, verticalización estatal en relación a los movimientos populares), que, como vimos, merecen un severo juicio crítico por parte de nuestra filósofa? Para ella, quizás, la interrogación no ofrezca demasiadas dudas, ya que debe ser inmanente a su vida sensible, política e intelectual, pero para nosotros, sus lectores, la combinación trasluce una *forma difícil*. Dificultad entre un pensar democrático “spinoziano-marxiano”, con un fuerte impronta de Merleau-Ponty y Lefort, crítico de los legados latinoamericanos vinculados al nacional-desarrollismo o nacional-populismo, y una participación –¿realista? ¿sartreana?– política junto a las izquierdas “realmente existentes”, con vocación de mayoría o de poder, que, si bien surgieron a la vida política ligadas a la movilización popular, a la posibilidad de una acción autónoma de la clase obrera y al intento de transformar la pactada transición democrática en una revolución democrática, fueron mudando, como sugiere Salas Oroño, de la “clase” a la “nación” a fin de perfilar una ruptura “al interior del orden”. El orden es el sistema democrático, pero también la formación social autoritaria, o la enmarañada composición entre ambas que impone un reformismo paciente, minado de obstáculos y sometido a no pocos retrocesos. ¿Radicalidad filosófica y reformismo político? Merleau-Ponty lo intentó en la Francia de los 50, contra el jacobinismo verbal de Sartre, reponiendo las virtudes prácticas de la prudencia (otra lectura posible para el *dictum: virtù* sin resignación), motivo que, en su evidente politicidad, remite a Spinoza y también ilumina un sentido capaz de cincelar la mentada *ética de izquierda* en un contexto hostil respecto a la intensidad de la vida intelectual, pero, precisamente por ello, puede habilitar un compromiso con las formaciones políticas que son el resultado de disputas concretas y de las relaciones de fuerzas existentes sin verse obligada a abandonar como utopía de la juventud la estrella de la emancipación.

66 |

Lo anterior puede condensarse en la *cuestión del Estado en Latinoamérica*, y, en un plano filosófico-político, espejarlo con el modo de introducir a Spinoza en las divergencias o convergencias entre política y estado. La potencia y los derechos comunes de la multitud, la homologación entre la potencia de la multitud y los derechos del Estado (*imperium*), que hace a la democracia el más natural de los regímenes, forja un *sujeto político*, cuya consecuencia indubitable es la posibilidad de pensar

y practicar la política fuera del Estado –institución teológico-política, productora y reproductora de servidumbres voluntarias– o es factible insertarlo en una institucionalidad inmanente, que desde Spinoza rompa la alianza foucaultiana entre derechos y soberanía cuya terminación es la gubernamentalidad, destructora-descolonizadora del Estado que lo gira sobre sí mismo para producir democracia como creación de derechos. En palabras de Cecilia Abdo Ferez, quien encuentra afinidades entre el modo spinoziano de hablar performativamente de los derechos comunes y el modo de postularlos en el (no) tan vigente momento político latinoamericano, se suscitó en ciertos países de América Latina “una recuperación de la dimensión común del Estado como derecho” a través de un proceso –ni teleológico, ni acumulativo– de restitución de derechos que impulsa la mutua descolonización del Estado y la sociedad²⁹.

En el breve prólogo a la reedición de *La cautela del salvaje*³⁰, Diego Tatián marca un corte temporal entre los programas de lectura que funcionaron en la década del 90, signada por la despolitización y el despojo de lo público a la que cabía oponerle una micro política de la resistencia, donde Spinoza fue leído como el filósofo que permitía “pensar y concebir una política fuera del Estado” y el nuevo laboratorio político latinoamericano que exige una renovación de las lecturas aptas para pensar a Spinoza, no solo como el filósofo del poder constituyente, sino también como el filósofo de una institucionalidad inmanente que hilvana la potencia de lo común en un marco de disputa por el Estado, la ley y el lenguaje público. Si antes, la lectura produjo un Spinoza impolítico, “italiano”, ahora es factible “inventar” un Spinoza político y latinoamericano: había que leer lo mismo de otra manera o fraguar otra manera de leer. La palabra clave, sin duda, para esta recreación, es *democracia*. Comunidad de los iguales, impropia, republicanismo agonial, maquiaveliano, y un Estado entendido como “contra-poder instituido”. Este último esbozo de conceptualización, no del Estado “en sí”, sino de su lógica práctica de funcionamiento en el contexto político latinoamericano, despinata un interesantísimo quiasmo, que da cuenta de la dificultad de la empresa. El Estado bajo los gobiernos populares es un contra-poder porque

67 |

²⁹ Cecilia Abdo Ferez, “Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n° 66, Julio-Septiembre 2014, pp. 185-192.

²⁸ Chauí, *Cultura e democracia*, p. 70.

³⁰ Diego Tatián, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue, 2015.

combate a, y sobre todo porque es combatido por, los poderes económicos nacionales y transnacionales, cuya ideología mediática y post-política abreva en el “golpismo sin sujeto” (según la avezada definición de Horacio González), quienes, en su afán destituyente, amenazaban, menos con el fin de un gobierno que con una destrucción de *lo político tout court*. Sin embargo, el “contra-poder” está encarnado en una serie inerte de legados institucionales –políticos, discursivos, *habitus* sociales– que, por comodidad, llamamos Estado. Los procesos populares devenidos gobiernos habitan el Estado, pero se las arreglan para no estar plenamente en él; no encajan, y ese desacomodo, que molesta a los “republicanos”, irradia potencia política. Lo inasible, inconmensurable, irrepresentable, la anomalía, –motivos medulares del pensamiento post-fundacional e impolítico– irrumpían en la acción política y permitían postular quiasmos capaces de habitar el Estado sin caer en las mallas hobbesianas.

¿Podemos inscribir el juego de relaciones dentro de la obra y en las intervenciones de Chauí entre filosofía política y orientación práctica de la política (spinozismo y lulismo) en dicha veta, que liga a Spinoza con lo más novedoso de la experiencia política latinoamericana? Nos gustaría pensar que sí. Sin embargo, el *idus* de la ruptura, o de la irrupción anómala –medular en la urdimbre argentina entre spinozismo y kirchnerismo–, emerge matizado al focalizar en la larga marcha del PT hacia el gobierno, con sus correspondientes cabildeos. Diferentes intervenciones sitúan la voz pública de Chauí en la intelección del PT en el gobierno como un proceso de democratización de los asentados bloques autoritarios constitutivos de la sociedad brasileña, cuyo ariete es la creación-ampliación de derechos. A su vez, su visión crítica de las masivas manifestaciones de junio-julio de 2013, deudoras de una subjetividad espontánea y narcisista, tan política como anti-política, amasada en la temporalidad del consumo, advierte acerca de la dimensión simbólica del poder, que, contra cualquier apresurado inmanentismo de la multitud, exige un correlato institucional como resguardo y posibilidad de *lo político*. Pero el destacado alegato, que circuló mucho en la red, y se condesó en el exabrupto: “odio a la clase media”, merece una atención especial. La afirmación que hace de la ampliación de la clase media la medida del éxito y la eficacia de las políticas implementadas por los gobiernos populares latinoamericanos, socava la comprensión de los derechos en términos colectivos y mancilla la identidad popular de la movilización que los propició. Adscribirlos a la clase media –“blanquearlos”– a fin de legitimarlos ante las élites nacionales y las del poder mundial, reins-

cribe la primacía de lo individual en los derechos –sitúa a Locke por sobre Spinoza– y los despolitiza. La apelación moral a la clase media reconduce a la plebe del lado del vulgo, refuerza el tradicional autoritarismo y amenaza con acribillar el sentido de la insurgencia democrática. Allí radica, me parece, una de las mayores complicidades simbólicas e imaginarias del PT con el mito fundador de Brasil. El argumento de Chauí, como venimos insistiendo, es una muestra de la ética de izquierda, que entronca el compromiso con las paradojas y opacidades de la existencia común, cuyo sinuoso devenir a menudo confronta al pensamiento con su propia inutilidad.

Desordenadamente buscamos las iluminaciones que nos permitieran cruzar dos estilos de textos, puesto que no va de suyo que pertenezcan al mismo horizonte de preocupaciones. En algún sentido no pertenecen. Pero en otro, constituyen una constelación a la que se puede ingresar a través de la *ética de izquierda* y la *virtù sin resignación*. Escorzos vitales de una filosofía para la democracia, que es, un combate político por la igualdad. Su enraizamiento concreto, soldado al devenir de una formación política históricamente situada, cuyos vericuetos, cabildeos y sufridas derrotas, a menudo, amenazan con abismar la aventura democrática y la condición misma del intelectual o de aquel que se precie de enlazar el razonar filosófico con la voz pública. Quizás, sin embargo, el abismo no sea tal, pero sí los quiasmos que se suscitan en las vidas intelectuales arrojadas a la tragedia de la historia. En fin, lo dijo mejor Merleau-Ponty: “El filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, porque, para ser completamente hombre, debe ser un poco más y un poco menos que hombre”³¹.

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 86.

CAMPOS
BATA

DE
LLA

Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza)¹

Marilena Chauí *

Traducción de Raúl Rodríguez Freire
Corrección de Mariana de Gainza

* Universidad de São Paulo

I.

La relación del pensamiento de Marx con la democracia es controvertida, como muestran al respecto las divergencias entre los intérpretes de la obra marxiana. Para algunos, Marx abandona la perspectiva democrática a partir del momento en que abandona las cuestiones políticas y asume las sociales, de modo que la democracia, en cuanto abstracción política, cede su lugar al tema y a la práctica del comunismo revolucionario. Para otros, ese abandono se da a partir del momento en que Marx pasa de la filosofía a la crítica de la economía política, y particularmente cuando descubre el secreto de la sociedad civil (burguesa), esto es, el modo de producción capitalista. Algunos consideran que no se trata estrictamente de un abandono de las preocupaciones democráticas, sino de una transición desde esas preocupaciones exclusivamente políticas, hacia el

73 |

¹ Tomado de: Eurico de Lima Figueiredo, Gisálio Cerqueira Filho, Leandro Konder, organizadores, *Por que Marx?*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983, pp. 257-292.

interés comunista por la concreción social, que subordina la esfera política como uno de sus momentos particulares. Por último, para otros hay una continuidad entre las tesis democráticas del joven Marx y las comunistas del Marx maduro, en la medida en que la marca decisiva de las primeras, por lo menos desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, es la crítica de dos abstracciones gemelas —el estado y la sociedad civil— en nombre de la socialización de la política. Cambiarían los sujetos de la democracia —en el joven Marx de la *Crítica*: el “pueblo real”, en el Marx del *Manifiesto*: el proletariado como clase universal revolucionaria—, pero la finalidad sería la misma —superar el formalismo jurídico de la democracia burguesa mediante el materialismo social de la democracia comunista².

La hipótesis de la continuidad es seductora, al menos por dos motivos. En primer lugar, porque si consideramos que las preocupaciones del joven Marx, presentes en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía*, se sintetizan en la “Décima tesis sobre Feuerbach” —“el punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad ‘civil’; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada”—, entonces, la idea desarrollada en la madurez sobre el reino de la libertad y la igualdad concretas como advenimiento de la *historia humana* (luego de que el sujeto, “el capital”, y sus predicados, “el capitalista” y “el operario”, hayan desplegado todos sus presupuestos para dar lugar al verdadero sujeto, el hombre social), aunque implique un completo trastrocamiento del comunismo humanista de la juventud³, conserva de éste un punto crucial: el hombre como agente-paciente de su propia historia y, por tanto, de la existencia social y de la práctica política. En otras

² Cf. Maximilien Rubel, *Marx critique du Marxisme*, Paris, Payot, 1974; Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspéro, 1970 [trad. esp.: *La teoría de la revolución en el joven Marx*, trad. Silvia Nora Labado, Buenos Aires, Herramienta, 2010]; Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 [trad. esp.: *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, trad. Esteban Pinilla de las Heras, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983]; Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie., 1965; G. Mende, *Karl Marx Entwicklung vom Revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Berlin, Dietz, 1960. Claude Lefort, *As Formas da História*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1981 [trad. esp.: *Las formas de la historia*, trad. Enrique Lombera Pallares, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1988];

Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1980 [trad. esp.: *La invención democrática*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990]; Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1960 [trad. esp.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial]; Bert Andréas, “Marx et Engels et la gauche hégélienne”, Milano, Giangiacomo Feltrinelli, 1964.

³ Sobre las abstracciones —el hombre, la libertad, la igualdad, la propiedades— del modo de producción capitalista, su reflexión, negación de la negación y pasaje al reino de la libertad —el comunismo como historia y como humanismo real—, véase Ruy Fausto, “Dialéctica marxista, antropologismo, antiantropologismo”, *Discurso* 8 (1978), pp. 67-105.

palabras, la afirmación de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, según la cual “es el pueblo el que crea la ley y no la ley la que crea al pueblo”; la del tercero de los *Manuscritos de economía y filosofía*, de 1844, según la cual “un ser sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*”⁴; y la afirmación del fragmento de la sección VII del libro III de *El capital*, según la cual “el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha [...]. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego [...]. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad”⁵, son afirmaciones cuyos presupuestos son diferentes, así como también lo es su desarrollo conceptual, pero que guardan la misma finalidad: la autonomía o la auto-emancipación mediante la crítica y la supresión práctica de la heteronomía (la teología, la alienación, la propiedad privada y el dinero, en el joven Marx; el modo de producción capitalista, el fetichismo de la mercancía y la lucha de clases, en el viejo Marx).

En segundo lugar, la continuidad es seductora porque, en 1869, el *Programa de Eisenach* (de los marxistas en el partido socialdemócrata alemán) y, en 1875, la *Crítica del Programa de Gotha* ponen otra vez a la democracia en discusión; en ambos textos se puede percibir (particularmente en la *Crítica del Programa de Gotha*) la presencia de los temas de *Sobre la cuestión judía*.

El ítem 4 del *Programa de Eisenach* declara: “La libertad política es la indispensable condición para la liberación económica de las clases trabajadoras. La cuestión social es, por tanto, inseparable de la cuestión política, la solución de la primera está ligada a la de la segunda y sólo

⁴ Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos, Tercero Manuscrito*, trad. José Carlos Bruni, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 20 [trad. esp.: *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2013, p. 186].

⁵ Marx, *Le Capital, Oeuvres de Karl Marx, Economie*, vol. II, fragmento “En manière de conclusion”, Paris, Pléiade, 1968, p. 1486 [trad. esp.: *El capital*, tomo III, vol. 8, trad. Pedro Scaron, México, D.F., Siglo XXI, 2006, p. 1044].

es posible en un Estado democrático”⁶. Comparado con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía*, evidentemente el *Programa de Eisenach* presenta dos grandes diferencias: por un lado, su sujeto no es el pueblo de la *CFDH* ni el hombre genérico de *SCJ*, sino los trabajadores, que a su vez no aparecen, como en la “Introducción” a la *CFDH*, recibiendo pasivamente la teoría liberadora, sino como autores de su propia emancipación; por otro lado, y sobre todo en el *PE*, la emancipación política no es la finalidad, como en la *CFDH*, ni es descartada como ilusoria, como en *SCJ*, sino que es puesta como prerequisite para la emancipación económica. Desde una perspectiva marxista, sin duda, lo que se pone como condición opera como presupuesto, y el desarrollo histórico es la supresión del presupuesto, gracias a su reflexión. En este sentido, el lugar que la democracia ocupa en la *CFDH* y en el *PE* es semejante, dado que el segundo, teniendo como horizonte un más allá del *Estado* democrático, considerado tan sólo como condición política para la emancipación económica y social, se reencuentra con la tesis de la primera, es decir, con la supresión del *Estado* político por la democracia.

Sin embargo, es en la *Crítica del Programa de Gotha* donde la situación de la democracia aparece con más claridad. En primer lugar, más allá de la crítica al lassallismo del *PG*, la crítica alcanza también al *PE*, pues Marx considera que la expresión “cuestión social” es un eufemismo burgués para la lucha de clases, y analiza los ítems del *PG* como “peroratas democráticas” en el mejor estilo de los partidos populares burgueses (sufragio universal, derecho del pueblo, milicias populares, legislación directa, instrucción dada por el Estado) —exactamente las reivindicaciones de 1869 (sólo admisibles en un país como Alemania, atrasada respecto a los demás países capitalistas). No obstante, los puntos más altos de la *Crítica del Programa de Gotha* son las discusiones sobre la naturaleza del derecho (I, 3) y del democratismo (III y IV).

La crítica a la concepción burguesa del derecho, mantenida por el *PG*, va más lejos que la realizada en *SCJ*. En aquella obra, la división entre el “hombre” y el “ciudadano” bajo la figura del *burgués* (esto es, de la *persona* como propietario egoísta y de la sociedad como *civil: aglomerado monádico*) dominaba el análisis, mostrando, como en la *CFDH*, el vínculo ne-

⁶ “Programme des marxistes (Eisenach, 1869)”, Marx y Engels, *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 145.

cesario entre derecho y propiedad privada. Al contrario, en la *Crítica del PG* lo que se discute es el vínculo entre derecho y trabajo: aquí Marx sostiene que considerar al derecho desde el punto de vista *determinado* del trabajador es una abstracción que recae en el derecho burgués. En otras palabras, una emancipación social y política que tome al trabajador en cuanto trabajador (en el modo de producción capitalista, proletario) conserva la *división burguesa* constitutiva de la sociedad *civil*: “el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *derecho burgués*” y, peor aún, en su forma anacrónica, pues se lo considera a partir del trabajo como medida, mientras que el modo de producción capitalista ya hizo de la mercancía el criterio de medida. Los aspectos más interesantes de la crítica de Marx están en la recuperación de la cuestión política clásica de la igualdad, considerada a través de una *métrica* [*metron*] social o de la *medida de los equivalentes*, siendo el derecho la igualación de los desiguales por medio de una nueva desigualdad, no obstante, justa —aunque el *Programa de Gotha* no llega a percibir que, para convertirse en la medida de la justicia, el trabajo ha debido cambiar completamente de forma, de contenido y de sentido (en síntesis: lo que propone el fragmento de la sección VII del libro III de *El capital*). Así, un elemento decisivo de las discusiones democráticas desde la antigüedad —la libertad política como medida de la igualdad de los ciudadanos— es retomado por Marx a partir de la perspectiva social del comunismo, de manera que la emancipación del trabajo es la condición y no la finalidad del reino de la libertad (lo que hace de su crítica a Lasalle una crítica radical, así como fue radical en su juventud la crítica al comunismo vulgar).

77 |

La crítica al democratismo del *PG* no se limita a mostrar que las reivindicaciones se detienen en los límites burgueses del “estado democrático” y de lo “autorizado por la policía y vedado por la lógica”⁷, sino que apunta al núcleo del problema, pues critica la concepción de “libertad” presente en el *Programa*. En efecto, éste invoca la “base libre del Estado” y Marx comenta esa expresión mostrando que ella reafirma tanto la ideología burguesa del Estado, considerado un órgano separado de la sociedad civil, como la ideología alemana del Estado tutelar y demiurgo; el *Programa* reivindica, en definitiva, lo que Marx considera una atrocidad

⁷ Marx y Engels, “Critique du Programme du Gotha”, Marx y Engels, *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 45 [trad. esp.: Marx y Engels, “Crítica del programa de Gotha”, Marx y Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1969, p. 350].

extremamente perjudicial para la praxis proletaria: la educación estatal y las cooperativas de trabajadores sustentadas por el Estado. El *PG* es incapaz de percibir que “la libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella [...]; en vez de tomar a la sociedad existente (y lo mismo podemos decir de cualquier sociedad en el futuro) como *base* del Estado existente (o del futuro, para una sociedad futura), [el Programa] considera más bien al Estado como un ser independiente, con sus propios ‘*fundamentos espirituales, morales y liberales*’”⁸. La conclusión de la *Crítica del PG* será la afirmación de la necesidad de una fase de *transición* en la cual se instala la dictadura revolucionaria del proletariado, encargada de subordinar el Estado a las necesidades sociales, en el momento en que lo nuevo aún está emergiendo de los escombros de lo viejo. Esta conclusión, que marca la distancia definitiva entre el joven y el viejo Marx, proviene sin embargo de un análisis que ya fue realizado detalladamente en la *CFDH*, esto es, el análisis de la inversión mística-mistificadora operada por Hegel, que atribuirá al Estado “*fundamentos espirituales, morales y liberales*” (aunque queda por saber lo que Marx pensaría de los actuales regímenes socialistas...). En la *CFDH*, la respuesta de Marx a la transcendencia o universalidad abstracta del Estado era la democracia. En la *Crítica del PG*, la crítica al democratismo reencuentra, por otras vías, el problema anterior que la democracia enfrentaba en el texto de juventud. Habiendo demostrado la ficción de la universalidad política esgrimida por Hegel, al develar los particularismos que definían cada uno de los “mediadores” hegelianos (el monarca, la burocracia, la aristocracia latifundista, las corporaciones), el joven Marx concluía que el “Estado constitucional es el Estado de la propiedad privada”; pero su definición de la democracia como verdad de la relación entre sociedad y política sólo encaraba desde el ángulo de la autoconciencia la cuestión planteada por el Estado constitucional, que ahora, en el democratismo de Gotha, era criticado a la luz de la lucha de clases.

78 |

En síntesis, la tentación de establecer una continuidad entre el humanismo democrático y el comunismo humanista juveniles y el comunismo revolucionario de la madurez surge de los dos descubrimientos principales del joven Marx en el campo de la política: el de la determinación social del poder (que lo lleva a declarar a la democracia como “el enigma

⁸ *Ibíd.*, p. 43 [trad. esp.: *Ibíd.*, pp. 348-349].

resuelto de todas las constituciones”) y el de la política como esfera particular de la vida social genérica (que lo lleva a declarar al comunismo como “el enigma resuelto de la historia [que] sabe que [él] es la solución”).

Sin duda, son ponderables los argumentos sobre la ruptura en la obra de Marx —ya se trate de la ruptura política, a partir de 1844, al entrar en contacto con los movimientos proletarios, de la ruptura teórica asociada al descubrimiento del modo de producción capitalista, o del paso del papel liberador de la filosofía al de la praxis revolucionaria—, y sería ingenuo considerar que el simple hecho de que la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* discuta la necesidad de la democracia como política transformada en actividad social, y que *Sobre la cuestión judía* discuta la auto-emancipación del hombre genérico (en virtud de la conversión de la *sociedad civil* en *sociedad*), sea suficiente para borrar la enorme distancia que separa las primeras ideas de Marx de las últimas. Esta discusión, que no es nuestra intención desarrollar aquí, podría conducir, sin embargo, a ciertos temas inesperados, frecuentemente desconsiderados por los exégetas del marxismo. A modo de ejemplo, mencionaremos sólo un texto que aún no ha sido suficientemente comentado por los intérpretes.

Sabemos que Marx criticará, a partir de 1844, las variadas modalidades de comunismo existentes en los movimientos obreros: el comunismo vulgar (basado en la envidia y en el deseo de regresar al “hombre pobre”, extendiendo a todos la categoría de obrero en lugar de suprimirla —“una *forma de mostrarse* la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como *comunidad positiva*”, dice el tercero de los *Manuscritos de economía y filosofía*), el comunismo político, ya sea democrático o despótico (que pretende superar al Estado, pero permanece atado a la alienación de la propiedad privada, sin haber llegado a comprender la naturaleza *humana* de la carencia, aprehendiendo su concepto, pero no su esencia), el comunismo filosófico (suficiente para abolir la *idea* de la propiedad privada, pero no su realidad) y el comunismo utópico (que es nostálgico y no busca la superación de la propiedad privada a partir de sus contradicciones presentes). Estas críticas operan a partir de un análisis dedicado a la alienación, a la esencia de la propiedad privada, del dinero y de sus resultados, a la sociedad civil o burguesa, así como al pasaje desde la abstracción alienante —“la sociedad”— hacia la esencia humana concreta —el hombre como ser y vida sociales—, de suerte que el comunismo es la “superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del hombre, y por ello como *apropiación* real

de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género⁹. En pocas palabras: en cuanto acabado, es decir, *desarrollado*, el comunismo es la reconciliación entre el individuo y el ser genérico (*Gattungswesen*) y entre los propios individuos como seres comunitarios (*Gemeinwesen*), gracias a la realización de la esencia social del hombre que, ahora, se sabe productor de y producido por la vida social.

Ahora bien, lo sorprendente y raramente analizado por los comentaristas es que el comunismo así presentado por el joven Marx aún no constituye el reino de la libertad. Es un paso hacia ella. “El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”¹⁰.

Sin duda, se puede argumentar que este texto pertenece todavía a la fase del humanismo filosófico y que Marx aún no había elaborado el concepto de praxis revolucionaria ni, mucho menos, el de modo de producción capitalista. Que debido a que su pensamiento aún estaba preso del análisis de la alienación, de la propiedad privada y del dinero, de la idea de una emancipación del género humano a través de su parte “sufriente” (el proletariado como base material pasiva que recibe desde afuera la conciencia, alcanzada gracias a la actividad espiritual o a la teoría), el concepto de comunismo todavía no podía ser claramente comprendido como resultado del desarrollo y de la supresión del capitalismo, permaneciendo apenas como negación de la negación en vez de ser la plena afirmación de un nuevo orden.

⁹ Marx, *Manuscritos*, p. 14 [trad. esp.: *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 172].

¹⁰ *Ibidem*, p. 22 [trad. esp.: *Ibidem*, p. 189].

Pero al considerar la crítica al economicismo presente en la concepción del derecho del *Programa de Gotha* y, en particular, el fragmento de la sección VII del libro III de *El capital*, es posible indagar si estos textos, además de ser la repuesta a los problemas de la superación del hombre abstracto como *zoon politikon* (*CFDH, SCJ*) y como *animal laborans* (*Manuscritos del 44*), no reafirman el texto paradójal del tercer manuscrito. Después de todo, la sección VII declara que el reino de la libertad comienza *después* de que los productores asociados llegan a regular los intercambios sin fetichismo y sin alienación, es decir, sin heteronomía.

O, si se quiere, después de que se cumple la *reflexión capitalista*, que lleva al hombre a atravesar la negación de sí (en la existencia particular contraria a sí: burgués, obrero), dado que su figura es meramente presupuesta por el modo de producción capitalista que lo transforma en sus contrarios determinados (no hombre, no ciudadano, no libre, no igual, no pensante), la revolución comunista lo haría negar esa negación y el comunismo sería, ahora, el presupuesto para que el hombre, como *esencia humana*, sea puesto con sus determinaciones positivas y, por tanto, como libre, igual, pensante, ciudadano, etc. En este caso, aunque no fuese posible retomar la tesis juvenil del comunismo como etapa para llegar al reino de la libertad y de la igualdad (ya que ahora él sería el presupuesto de ellas), se podría, sin embargo, retomar otra tesis de la juventud, a saber: así como en el modo de producción capitalista la sociedad es sociedad *civil* (y por ello, burguesa o no sociedad) y la democracia es *estado* democrático (y por ello, jurídico-formal o no democracia), en el comunismo la sociedad sería social y la democracia, democrática, identificándose finalmente los predicados y los sujetos en una realización histórica concreta de la libertad y de la igualdad humanas –aquello que el joven Marx había buscado, y que lo hizo considerar al comunismo como mediación y no como fin.

Sin embargo, resultan más significativos para esta discusión *política* el análisis de la revolución de 1848 y, especialmente, el de la Comuna de París. La primera, como límite de la república burguesa o como verdad del Estado Constitucional en tanto “máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo”,¹¹ llevando hasta las últimas consecuencias, en la práctica, aquello que, en la teoría, expusiera la *CFDH*. La segunda,

¹¹ Marx, “La guerra civil en Francia”, Marx y Engels, *Obras escogidas*, p. 303 [t.].

como “asalto al cielo” que implicó, no obstante, una alteración profunda del *Manifiesto*, a partir de la certeza de que no basta con tomar al Estado burgués constituido, sino que es preciso destruirlo como “condición previa de toda auténtica revolución popular”¹².

La Comuna, creación de una república que no sólo procuraba abolir la forma monárquica de la dominación de clase, sino la dominación de clase misma, comenzando por la abolición de ese inmenso órgano parasitario y represivo —el Estado centralizado, burocrático y militarizado—, se realiza como *revolución política* e instauración democrática. Las críticas de Marx al formalismo del *estado* democrático se verificaban en la práctica de los *communards*: supresión del ejército permanente, supresión del parlamentarismo mediante el establecimiento de la elegibilidad, del mandato imperativo y revocable de los representantes y, sobre todo, mediante la destrucción de la *republique prêtre*, es decir, de la burocracia, gracias a la elección de los administradores y la determinación de sus salarios al nivel de los “salarios obreros”. La Comuna, en la interpretación de Marx, destruye la democracia burguesa instaurando la democracia *tout court*, esto es, la democracia tal como la definiera la *CFDH*: poder real del pueblo real que hace y ejecuta la ley.

Pero aún hay más. Si recordamos que en la *CFDH* Marx criticó la imposibilidad de Hegel para resolver el problema de la representación política (representación inexistente en la Cámara Alta, “medieval”, encarnación de sí misma; representación inviable para la Cámara Baja, “moderna”, porque la movilidad, la particularidad de los intereses y el número le impiden a la “clase formal” representar a todo el pueblo y a sí misma), la Comuna es la respuesta democrática (proletaria popular) a esa imposibilidad burguesa, en la medida en que “la comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo”. Gobierno de los hombres y administración de las cosas, la Comuna es “la forma política al fin descubierta” por la revolución proletaria. Si la democracia es “el enigma resuelto de todas las constituciones”, la Comuna es el enigma resuelto de la propia democracia, la *Gemeinwesen* [comunidad] que ninguna revolución burguesa podría realizar. Como supresión del Estado, la Comuna hace efectiva

¹² Famosa cita realizada por Lenin, “El estado y la revolución”, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1977, 320 [t.].

una forma social de la política en la cual esta última ocupa el lugar que Marx le había atribuido: esfera particular de la actividad social genérica.

No es nuestro objetivo discutir la diferencia entre las ideas de la juventud y de la madurez de Marx. Nuestro interés, bastante más acotado, se concentrará en algunos aspectos del concepto de democracia en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* e, incluso en este punto, se limitará a acompañar la presencia de algunas ideas de Spinoza en esa elaboración del joven Marx.

II.

Entre los marxistas, se suele invocar a Spinoza contra Hegel cuando se pretende encontrar un predecesor ilustre para el pensamiento de Marx, ya sea porque el spinozismo funcionaría como un antídoto contra el misticismo dialéctico, o porque la defensa de la democracia por Spinoza iluminaría la crítica de Marx a la filosofía política hegeliana¹³. Aunque esta segunda hipótesis no es descabellada, creemos que la búsqueda de una tradición de pensamiento no-hegeliana para la obra de Marx puede tener como consecuencia la anulación del papel decisivo de la

¹³ Esta hipótesis es esgrimida por Maximilien Rubel, op. cit. "Spinoza le aporta a Marx lo que éste le había demandado a Hegel, o al Rousseau del *Contrat Social*, a saber, la posibilidad de ofrecer al individuo reconciliar la existencia social y el derecho natural, posibilidad que la carta de los derechos del hombre y del ciudadano no concedía sino en virtud de una ficción jurídica". El *Tratado de Spinoza* (trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2014) es, al respecto, inequívoco: "[La democracia] se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede", p. 414 [en la traducción de Enrique Tierno Galván (Madrid, Tecnos, 1996): "En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres, que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden", p. 61]. La edición francesa que usa Rubel transcribe lo siguiente: "La société où domine ce droit s'appelle démocratie, laquelle est pour cette raison définie: une assemblée générale qui possède en commun un droit souverain sur tout ce qui tombe en sa puissance"]. En cuanto al spinozismo de Marx, Althusser fue, después de Plekhanov, quien llevó más lejos tal identificación (cf. *Pour Marx y Lire le Capital*), aunque terminó en una Autocrítica al respecto. Althusser se interesó particularmente por la concepción spinoziana de la verdad como *index sui et falsi* (lo que, en realidad, no es anti-hegeliano, pues Hegel desarrolla esa misma concepción spinoziana),

por la causalidad eficiente imanente, por él llamada "causalidad estructural" y que tendría la ventaja de eliminar el expresionismo de la totalidad hegeliana (aunque el término "estructural" no sea muy adecuado para la immanencia spinoziana), y por el hecho de que la filosofía de Spinoza no es una filosofía de la subjetividad o del sujeto (lo que es verdad, pero Althusser no consideró las peculiaridades de la antropología spinoziana, lo que le habría permitido percibir, si no hubiese estado tan empeñado en negar el humanismo de Marx, que la esencia humana —en Spinoza— encuentra su punto real de concreción tan sólo al final de la *Ética*, después de la deducción de las pasiones y de la razón como abstracciones, de manera que la aparición del hombre se da —tal como en Marx— luego del pasaje por la servidumbre). De cualquier modo, no deja de ser grande la tentación de comparar a Spinoza con Marx: el prefacio del *TTP*, el prefacio del libro IV y el Apéndice del libro I de la *Ética*, con *La ideología alemana*; las cartas a Albert Burgh y a Louis Meyer, así como los capítulos XIV, XV, XVI del *TTP*, con la "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; los libros I y V de la *Ética*, con los escasos textos de Marx sobre la libertad y la necesidad; el capítulo X del *Tratado Político*, con los análisis sobre *El 18 Brumario* y la Comuna de París, etc. Pero una comparación, como dice Spinoza, es un conocimiento inadecuado, imaginativo y abstracto que recoge semejanzas y diferencias inmediatas, sin alcanzar la esencia de la cosa.

dialéctica de y en Marx, pudiendo llevar, por ejemplo, al reemplazo de la contradicción por la oposición real kantiana (como en Colletti) o por la “causalidad estructural” supuestamente spinoziana (como en Althusser). Por otra parte, tal procedimiento corre el riesgo de neutralizar el trabajo del pensamiento de Marx conquistando su propio campo de expresión, al sustituirlo por un mosaico mecánico de “influencias” variadas.

Hay, por lo menos, dos objeciones de peso contra la tentativa de encontrar ideas spinozianas en la obra de Marx —o del joven Marx, precisamente en la época en que criticaba filosóficamente a la religión y a la política, cuando transitaba gradualmente, a partir del contacto con los movimientos obreros, del humanismo democrático al comunismo filosófico, y de allí al comunismo propiamente dicho.

La primera objeción, más inmediata, es que el spinozismo es una filosofía de la afirmación absoluta, que impide otorgar cualquier estatuto ontológico y epistemológico a la negación —cosa que Marx no ignoraba, pues ese era el *leitmotiv* de la crítica hegeliana a Spinoza, y porque además conocía la carta 21 de Spinoza a Blyenbergh, dedicada a la crítica de la negación como realidad en sí o para el pensamiento¹⁴. Puesto que no hay negación, no hay dialéctica en Spinoza —en él, como señalara Hegel, lo positivo es intrínsecamente indestructible, la contradicción es considerada imposible y la substancia todavía no es sujeto, en cuanto desconoce la reflexión y el desarrollo. En el umbral entre la lógica del ser y la de la esencia, prisionero del entendimiento abstracto, el spinozismo es inerte.

Este no es el momento para examinar lo correcto o incorrecto de las interpretaciones hegelianas, aunque podemos brevemente recordar que Spinoza no rechaza la negación y la contradicción, sino que las piensa como la acción recíproca de contrarios cuya fuerza es desigual —lo cual

84 |

¹⁴ Esa carta fue transcrita por Marx en un cuaderno de notas de 1841, cuaderno sobre el cual hablaremos más adelante. El pasaje sobre la negación es el siguiente: “[La] privación no es el acto de privar, sino una simple y mera carencia [*simplicem et meram carentiam*], que en sí nada es; pues es solo un ente de razón [*Ens Rationis*], o un modo de pensar, que forjamos cuando comparamos las cosas entre sí. Decimos, por ejemplo, que un ciego está privado de la vista, porque lo imaginamos fácilmente como vidente, ya sea que nazca esta imagen de la comparación con otros que ven, o de su estado actual con el anterior, cuando veía [...]. Pero cuando se considera [su esencia actual...] no es tan imposible afirmar de ese hombre, como de una

piedra, que está privado de la vista; pues en tal caso, a este hombre la vista le pertenece, sin contradicción, tan poco como a la piedra; *porque a ese hombre no le pertenece [...]* lo que hay] es una mera negación [*mera est negatio*] [...]. De modo que la privación no es más que el negar algo de una cosa, que juzgamos pertenece a su naturaleza; y la negación no es más que el negar algo de una cosa que no pertenece a su naturaleza”, Spinoza, *Epistolario*, trad. Oscar Cohan, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 109 (Chauí traduce al portugués del latín: Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*, Haia, Van Vloten e Land, Martinus Nijhoff, 1923, T. III, pp. 87, 88 [t.]).

da lugar a la destrucción de uno de los términos—, además de considerarlas como un evento proveniente del exterior y, por tanto, no producido por la propia esencia singular, o dicho de otro modo: aquello que le ocurre a la esencia y que ella no puede tolerar¹⁵. Sin embargo, aunque nuestra intención no sea transformar a Marx en un spinoziano, vale la pena observar que la objeción no impide la presencia de algunas ideas spinozianas en la elaboración de la crítica política hecha por el joven Marx. Al contrario, para un pensador que en aquel momento estaba interesado en mostrar el lastre teológico del poder político y en defender una perspectiva democrática, la compañía de las ideas spinozianas no es imposible.

La segunda objeción, más específica, indica que la filosofía política spinoziana es iusnaturalista, razón por la cual sería alcanzada por las críticas de Hegel y Marx al iusnaturalismo. Además, Spinoza concibe el derecho de una manera muy diferente a la de Hobbes, pues juzga que no hay ruptura entre derecho natural y derecho civil: si el primero es pensado sin la sociedad y la política, es una abstracción teórica; a la vez, el segundo es concebido como la forma socio-política del primero. Así, a diferencia tanto de Hegel y de Marx, como de Hobbes, Spinoza parece situarse más acá de la modernidad, ya que no trabaja con la separación sociedad civil-Estado, como los dos primeros, ni con la oposición derecho natural-derecho civil, como el segundo.

Tampoco cabe aquí que nos explayemos sobre la concepción spinoziana del derecho y de la sociedad civil (para él, la sociedad política), considerada como el momento en el cual los hombres pasan a tener una vida verdaderamente humana, “no definida sólo por la digestión y la circulación de la sangre”. Entretanto, sería conveniente recordar que Spinoza define al derecho (natural y civil) como poder (*potentia* individual y *potestas* colectiva), al estado de naturaleza como impotencia o abstracción (la *potentia* individual temerosa y víctima de todas las que la rodean), al estado civil como racionalidad operante en el seno de las pasiones y carencias naturales, y no como producto de un pacto social racional entre

¹⁵ Al respecto, me tomo la libertad de sugerir al lector Marilena Chauí, “Matemática, experiência e política”, *Almanaque* 9 (1979), pp. 30-52; y *A Nervura do Real. Espinosa e a questão da Liberdade*, tesis de libre docencia, mimeo, USP, 1976, cap. III, T. II (texto publicado posteriormente en São Paulo, Companhia das Letras, 1999 [t.]).

hombres libres; pues los hombres no nacen libres, sino que se tornan libres, y en el estado de naturaleza no hay libertad, ya que ésta (exactamente como la definirá el joven Marx en el tercero de los *Manuscritos de economía y filosofía*) consiste en ser autónomo, señor de sí, autodeterminado y apto para lo múltiple simultáneo, todo ello imposible en el estado natural. Spinoza tampoco distingue los regímenes políticos por el número de gobernantes ni por el carácter electivo o no de los dirigentes, sino por la proporcionalidad interna establecida entre la *potentia* de los ciudadanos y la *potestas* política, de tal modo que la tiranía es ausencia de proporción, la monarquía, desproporción, y la democracia, plena proporcionalidad; en la democracia nadie se puede identificar con el propio poder, inconmensurable frente a la *potentia* de cada uno y de todos sumados, de manera que cada cual “permanece libre e igual, tal como era antes de la constitución de la soberanía”. En fin, cualquiera sea el régimen político, el momento de su fundación tiene como sujeto al pueblo, que puede alienar su propio poder entregándolo a uno o a varios, o conservarlo como poder social colectivo o democrático –dependiendo tales variaciones de las condiciones históricas determinadas en las cuales la fundación política tiene lugar; la ciudad puede nacer del deseo de la vida (haciéndose libre) o del temor a la muerte (haciéndose esclava de uno o de varios).

Dado el sentido muy peculiar que posee la naturaleza en el pensamiento spinoziano (fuerza infinita inmanente autoprodutora y productora de diferencias físicas y anímicas, o de individualidades y singularidades finitas corporales y psíquicas que actúan por una causalidad eficiente inmanente y padecen por la debilidad para realizar esa acción) y la peculiaridad de su “iusnaturalismo” (siendo que la realidad del derecho natural depende de la constitución de la sociedad política, en la cual opera simultáneamente como medida del derecho civil y, paradójicamente, como guardián de la libertad política, a la vez que amenaza para ella), sería difícil encuadrar inmediatamente a Spinoza en las críticas de Marx al iusnaturalismo.

En fin, un último aspecto que convendría recordar se relaciona con dos características de la democracia spinoziana. Spinoza la define como el “más natural de los regímenes políticos” (y ya mencionamos lo peculiar que es lo “natural” en su filosofía), pues más allá de conservar a los hombres libres e iguales, atendiendo a los motivos por los cuales instituyen la vida política, es sobre todo el único régimen que atiende al principal

deseo del derecho natural o de la esencia humana en cuanto *potentia agendi*: el deseo de gobernar y no ser gobernado. En segundo lugar, la democracia es el único régimen político en el cual la naturaleza específica de la política se realiza, al evidenciar que la política es realización humana sin ningún fundamento trascendente (pues éste no es más que una superstición o una mistificación de origen teológico), de suerte que en ella la libertad se da no sólo como algo garantizado por el régimen político, sino sobre todo como causa de la fundación política. En la democracia, a diferencia de los otros regímenes políticos, los ciudadanos no *son parte* de la sociedad política, sino que *toman parte* en ella. Por eso Spinoza la define como *absolutum imperium*, poder absoluto. Esos dos aspectos de la democracia –institución humana sin un fundamento imaginario trascendente y *absolutum imperium*– reaparecen en el análisis de Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: la ley como creación real del pueblo real y el poder como poder real; la “constitución del pueblo” y no el “pueblo de la constitución”.

También vale la pena recordar dos tesis que atraviesan toda la filosofía política de Spinoza. La primera afirma que los hombres frecuentemente no saben quién es responsable de la soberanía; no por una falla intelectual, sino porque la trama de las relaciones sociales y políticas se teje con los hilos de la pasión y la imaginación, de tal forma que los hombres tienden a identificar a los ocupantes del poder con la soberanía misma. En la *CFDH*, Marx pregunta: “¿soberanía del monarca o soberanía del pueblo?”, y en *La ideología alemana* el tema del ocultamiento del origen del poder es una constante. La segunda tesis se refiere al hecho de que un régimen político no degenera en una tiranía, no se convierte, por accidente o por desvío, en tiránico, sino que así nace. La filosofía spinoziana rechaza la causalidad eficiente transitiva o mecánica (para la cual causa y efecto son términos positivos independientes y autosubsistentes), pues opera a partir de la causalidad eficiente inmanente (la causa se modifica en un efecto particular o se expresa en un efecto determinado que la manifiesta como su desdoblamiento interno necesario: la causa persiste y existe en el efecto). Siendo que la causa instituyente de una forma política es una causa inmanente, cada una de sus instituciones y cada uno de sus acontecimientos la expresan de modo determinado. Por eso un régimen político no se vuelve tiránico o autoritario, sino que así se lo ha instituido, aunque al inicio los efectos de la tiranía puedan no ser visibles. De ahí que la crítica spinoziana al reformismo político insista en que no basta con actuar sobre los efectos para modificar la naturaleza de

una forma política y social, sino que para cambiarla es necesario destruir su causa originaria. Porque los hombres, dice Spinoza, suelen ignorar a quien le corresponde el poder, y porque la tiranía queda oculta tras sus efectos, siempre se considera más fácil cambiar a un tirano por otro que eliminar la causa de la tiranía. La economía política burguesa, dirá Marx, no va más allá de la sustitución de un tirano por otro. La revolución proletaria, afirmará al analizar la Comuna de París, no puede únicamente tomar el Estado burgués constituido: debe destruirlo.

Sin pretender hacer de Marx un spinoziano, estos pocos indicios justifican la búsqueda de algunas ideas de Spinoza en su obra, más aún si recordamos el lugar central que ocupa el pensamiento spinoziano en la filosofía alemana, especialmente a partir de la Ilustración¹⁶. Goethe firma varios de sus textos como “un spinozista no-kantiano” y Hegel escribe: “Spinoza o ninguna filosofía”, pretendiendo transformar a la sustancia spinoziana en sujeto para conducirla a su desarrollo. Heine llegará incluso a escribir que “todos nuestros filósofos contemporáneos miran, quizá sin saberlo, a través de los lentes que un día Spinoza pulió”¹⁷; y, más significativamente, dice Feuerbach: “Pero sólo donde la teoría no desmiente a la praxis y la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los libre pensadores y materialistas modernos. El *panteísmo* es la *negación* de la teología *teórica*; el *empirismo*, la *negación* de la teología *práctica*; el panteísmo niega el *principio* de la teología, el empirismo niega sus *consecuencias*”¹⁸.

¹⁶ La discusión que atraviesa todo el idealismo alemán sobre la libertad como autonomía y autodeterminación, donde la separación entre hombre y naturaleza, consciencia y mundo, sujeto y objeto garantiza la independencia del primer término sobre el segundo, colocó a Spinoza en el centro de las querellas entre ilustrados, por un lado, y entusiastas y románticos, por el otro: mientras que los primeros afirmaban el dogmatismo pre-crítico del spinozismo, ateísmo filosófico de la necesidad natural absoluta, incompatible con la libertad, los segundos enfatizaban la “inmersión” mística del hombre en Dios y en la Naturaleza, o el panteísmo como integración totalizadora cuya expresión más alta sería el spinozismo. De todos modos, la polémica del *Atheismus* y el *Pantheismusstreit*, los combates entre *Aufklärung* y *Schwärmerei* no son sólo filosóficos, sino también políticos, siempre que no nos olvidemos de que Alemania es un país teológico-político. Los combates entre Jacobi-Mendelssohn, Jacobi-Lessing, Kant-Jacobi, Kant-Schelling, Hegel-kantianos transcurrieron en un clima semejante al que la obra spinoziana conociera en la Holanda del siglo XVII y en la Francia del siglo XVIII, suscitando en todos esos

casos “una oposición pasional, comparable a aquella que puede suscitar el comunismo en ciertas naciones occidentales modernas” (Jean-Louis Bruch, “Introducción” a *Kant-Lettres sur la Morale et la Religion*, París, Aubier-Montaigne, 1969). En el siglo XVII, Leibniz dijo que Spinoza era “la encarnación de Satán”, por lo que merecía ser encadenado y azotado hasta la muerte. En el siglo XVIII, Mendelssohn llamará a Spinoza un “perro muerto”. Ser considerado “spinozista” era un crimen, y fue para librarse de esta acusación que Kant escribió *Cómo orientarse en el pensamiento*. Es interesante observar que la obra spinoziana pasa por tres representaciones sucesivas: es vista como atea (siglo XVII e Ilustración), como místico-panteísta (Romanticismo —Spinoza, “el hombre ebrio de Dios”) y como racionalista absoluta (Hegel, siglo XX).

¹⁷ Citado por Maximilien Rubel “Marx à la Rencontre de Spinoza”, *Cahiers Spinoza* 1 (1977), pp. 7-28.

¹⁸ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843), París, Presses Universitaires de France, 1973. p. 148 [trad. esp.: Ludwig Feuerbach, *La filosofía del futuro*, trad. Julio Vera, Buenos Aires, Calden, 1969, p. 84]. Es posible evaluar el peso de esa declaración

Marx menciona a Spinoza pocas veces; las referencias más conocidas son “la ignorancia no es argumento” (inspirada en el Apéndice del Libro I de la *Ética* que critica las causas finales imaginativas y el recurso a la voluntad divina para explicar lo que es inexplicable, por ser mal conocido) y la célebre cita *omnis determinatio negatio est* (tomado de la carta 35 de Spinoza a Hudde), aunque interpretada por Marx en un sentido mucho más hegeliano que spinoziano¹⁹.

cuando la confrontamos con un texto de 1839, *Crítica de la filosofía de Hegel*: “La naturaleza se opone solo a la libertad imaginaria, no a la racional. Toda copa de vino que tomamos en demasía es una prueba patética e incluso ‘peripatética’ de que la sujeción a la pasión revuelve la sangre; una prueba de que la *sophrosyne* griega está completamente en conformidad con la naturaleza. Como sabemos, incluso los estoicos, los rigurosos estoicos, esos espantapájaros de los moralistas cristianos, tenían por máxima: vivir conforme a la naturaleza”, PUF, op. cit., p. 56. La idea de que la libertad sólo es contraria a la naturaleza de la imaginación y nunca a la de la razón es la tesis central de Spinoza. Para él, la oposición libertad/naturaleza se desliza hacia la oposición libertad/necesidad y este deslizamiento tiene lugar porque la *imagen* de la libertad, la *imagen* de la naturaleza y la *imagen* de la necesidad poseen contenidos precisos y contrarios a sus esencias: libertad, para la imaginación, significa “tener poder sobre otros” y “escoger voluntariamente”; naturaleza, para la imaginación, significa “sucesión mecánica de causas y efectos por semejanza y contigüidad”; necesidad, para la imaginación, significa “decreto necesario de origen desconocido”, “autoridad”. Y el deslizamiento de la libertad hacia la dominación y de la necesidad hacia la autoridad es lo que las opone. Para Spinoza, la naturaleza es la fuerza infinita inmanente que se auto-produce al producir a todos los seres; la necesidad es el despliegue interno de una fuerza o causa inmanente; la libertad, la fuerza interna de autodeterminación para realizar el despliegue necesario de la esencia de un ser singular y, sobre todo, es la libertad del cuerpo y del alma (y no sólo de esta última), que se define como aptitud para lo múltiple simultáneo o para lo plural. En tal sentido, ella es la definición de la propia democracia como pluralidad simultánea.

¹⁹ Las principales citas de Spinoza realizadas por Marx se encuentran en: “Cuadernos sobre la filosofía de Epicuro”, Marx-Engels *Werke*, vol. suplementario, Berlín, 1968, pp. 219, 225, 286 [trad. esp.: “La filosofía epicúrea”, Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 130-143, referencia en p. 135]; “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, publicada in *Anekdotá* [1842], Marx y Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlín, 1969, Band 1, pp. 7, 9 [trad. esp.: “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, Marx, *Escritos de juventud*, pp. 149-169, referencia en p. 158]; “Del número 179 de la Gaceta de Colonia” (*Der leitende Artikel*), *Werke*,

op. cit., p. 103 [trad. esp.: “‘Coloquio de los dioses’ de Luciano”, *Escritos de juventud*, pp. 220-237, referencia en p. 236]; *La sagrada familia*, *Werke*, Band II, op. cit., pp. 131, 135, 139, 141 [trad. esp.: *La sagrada familia*, trad. Carlos Liacho, Madrid, Akal, 2013, pp. 157-158; 163-164]; “*La ideología alemana*”, *Werke*, Band III op. cit., p. 82, 132, 304 [trad. esp.: *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 98, 108, 205, 377]; Carta de Marx a Adolf Cluss, 30 de julio de 1852 y Carta de Marx a Lassalle, 31 de mayo de 1858, ambas citadas por Maximilien Rubel, op. cit., pp. 24, 25. La expresión *omnis determinatio est negatio* se encuentra en la introducción a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858: “[Los economistas] llaman consumo productivo a la producción que se identifica directamente con el consumo y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y del consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio*”, *Abril Cultural*, 1982, p. 15; *Werke*, Band XIII, op. cit., p. 622. Y en *El capital*: “Al economista vulgar nunca se le ha pasado por la cabeza la sencilla reflexión de que todo acto humano puede concebirse como “abstinencia” del acto contrario. Comer es abstenerse de ayunar, andar es abstenerse de estar quieto, trabajar es abstenerse de holgazanear, holgazanear es abstenerse de trabajar, etc. Estos señores harían bien en meditar alguna vez acerca de la tesis de Spinoza: *Determinatio est negatio*”, *Oeuvres*, Pléiade, op. cit., T. I, p. 1103 [trad. esp.: *El capital*, libro primero, vol. II, trad. Pedro Scaron, México, D.F., Siglo XXI, 2009, p. 737]. Esta expresión es mencionada por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* como “la gran proposición de Spinoza”, aunque en el tercer volumen, en el capítulo dedicado precisamente a Spinoza, añade el siguiente comentario: “El entendimiento tiene determinaciones que no se contradicen; no puede hacer frente a la contradicción, pues al negar la negación como simple determinabilidad, es de una parte afirmación y, de otra parte, negación en general; y esta contradicción, que es precisamente lo racional, es lo que se echa de menos en Spinoza”, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, trad. Wenceslao Roces, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 308. Este comentario es retomado en *Ciencia de la lógica* (trad., Félix Duque, Madrid, Abada, 2011): “Spinoza se queda estancado en la negación como determinabilidad o cualidad, sin avanzar hasta el conocimiento de la misma como absoluta, es decir como negación que se niega a sí;

Hay aún otra razón ponderable para la presencia de Spinoza en el pensamiento de Marx. En noviembre de 1841, aparece la primera edición de *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. En abril de ese mismo año, Marx recibirá el título de doctor en filosofía por la universidad de Jena, con una tesis que desgraciadamente no llegó completa hasta nosotros, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*²⁰. Y pertenece también a ese mismo año de 1841 un curioso cuaderno de Marx, en cuya tapa se lee: *Spinoza Theologisch-Politischer Traktat von Karl Heinrich Marx*. El “von Karl Heinrich Marx” es bastante significativo, pues de hecho Marx no copia o simplemente transcribe el *Tratado teológico-político*, sino que lo reescribe: cambia el orden de los capítulos, corta fragmentos, encadena otros con nuevos conectivos. Y además del *TTP*, el cuaderno trae una selección de las cartas de Spinoza relativas a la religión, la política y el infinito²¹.

Si consideramos que en *Sobre la cuestión judía* Marx lleva hasta las últimas consecuencias las ideas expuestas tanto en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, como en la “Introducción” de 1844, entre las cuales predomina la crítica del carácter teológico-político de la práctica y de la teoría políticas en Alemania (que ni siquiera lograría alcanzar la Cons-

por eso, su sustancia no contiene e[sta] misma la forma absoluta, ni el conocimiento de la sustancia misma es un conocimiento inmanente”, pp. 600-601. E incluso: “La determinación es la negación considerada desde el punto de vista de la afirmación. Es la proposición de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*”, p. 259. Y también en la *Enciclopedia I*, § 91. Es esta interpretación hegeliana la que encontramos en las citas de Marx. Sobre la interpretación hegeliana de la negación spinoziana, véase: Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972; *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970 [trad. esp.: *Kant y el final de la metafísica*, trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008]; Paulo Eduardo Arantes, *Hegel: a Ordem do Tempo*, São Paulo, Polis, 1981; Martial Gueroult, *Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1968, tomo I; Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro, 1979 [trad. esp.: *Hegel o Spinoza*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón 2006]; Marilena Chauí, *A nervura do real*, op. cit.

²⁰ Véase la bella edición brasileña organizada por José Américo Pessanha, Global Editora, São Paulo, 1979 [trad. esp.: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, D.F., Sexto Piso, 2004].

²¹ El *Tratado teológico-político* es reescrito en el siguiente orden: cap. VI, sobre los milagros; XIV, sobre la fe; XV, sobre la razón y la teología; XX sobre la libertad de expresión; XIX, sobre el derecho en el dominio de lo

sagrado; XVIII, sobre algunas enseñanzas políticas derivadas de la organización del estado de los hebreos; XVII, sobre el estado hebreo; XVI, sobre los fundamentos del Estado; VII, sobre la interpretación de las Escrituras; VIII, sobre los autores del Pentateuco; IX, sobre el trabajo de Esdras y la lección de las notas marginales; X, sobre los otros libros del A.T.; XI, sobre el papel de los apóstoles en las epístolas; XII, sobre la Escritura Sagrada como palabra de Dios; XIII, sobre la simplicidad de las enseñanzas de la Escritura Sagrada; I, sobre la profecía; II, sobre los profetas; II, sobre la vocación profética de los hebreos; V, sobre las ceremonias religiosas y la fe en los relatos. Un estudio de este orden aportaría resultados extraordinarios, pues Marx toma el texto según un hilo conductor que, como método lógico y crítico, hace que se crucen la historia y la interpretación de la historia a partir de la política. Las cartas que Marx transcribe son quince: una a Bleyenbergh, nueve a Oldenburg, dos a Simon de Vries, una a Pieter Balling, una a Albert Burgh, una a Louis Meyer. Esta selección muestra que Marx escogió cartas críticas de la teología judeocristiana y de la metafísica cartesiana, todas ellas con implicaciones en su teoría política. No vamos a comentar estas cartas, aunque vale la pena señalar que Marx seleccionó aquellas en las cuales Spinoza critica al cristianismo como soporte del poder teológico-político, a excepción de la carta a Meyer (la célebre carta 12 dedicada al infinito, una de las más importantes de la correspondencia spinoziana).

titución plenamente política del Estado, el cual permanece fundando sobre los pilares del cristianismo), la lectura del *Tratado teológico-político* y su reescritura pasan a tener un significado importante para la elaboración del pensamiento político de Marx en aquella época. Osaríamos decir que, así como Feuerbach le ofrece a Marx la posibilidad de la crítica filosófica a la religión, Spinoza le ofrece la posibilidad de la crítica filosófica a la política.

Ya en la época de *La Gaceta Renana*, hay por lo menos tres artículos sobre la libertad de prensa y contra la censura en los que se menciona el nombre de Spinoza, quien había escrito el *TTP* –como afirma el subtítulo de la obra y una de las cartas a Oldenburg (transcrita en el cuaderno de Marx)– con el fin de demostrar que la libertad de pensamiento y de expresión es esencial para la paz y la seguridad política [de los ciudadanos], ya que las leyes de la censura, nacidas de la “saña de los teólogos”, lejos de garantizar esos valores, empujan a la república hacia la violencia y la irracionalidad y, por tanto, hacia la autodestrucción. En los artículos de Marx, además de mencionarse explícitamente a Spinoza, para quien “la moral descansa sobre la autonomía y la religión sobre la heteronomía del espíritu humano”²², y para el cual, como para Marx, “la ‘acción de la libre razón’ es lo que se llama filosofía”²³, encontramos una idea del *Tratado teológico-político* que, en su cuaderno, Marx redacta aisladamente, casi como si se tratara de un aforismo: “La verdadera finalidad de la república es, pues, la libertad”. O, como leemos en la *Gaceta Renana*: “deseáis que el Estado descansa sobre la libre razón, y no sobre la fe y la religión”²⁴. Y en el cuaderno de 1841, expresa Spinoza-Marx: “[S]upon-gamos que esta libertad se pueda reprimir y que los hombres se puedan dominar al punto que no osan proferir ninguna palabra que no esté en plena conformidad con las prescripciones de la suprema autoridad. Con esto, sin embargo, no podrá conseguirse que ellos no piensen sino lo que quieran [...]: De donde se deduce que las leyes que se crean en torno a las opiniones, no nos protegen de los malvados [en otro pasaje, escribe Spinoza: ‘para los cuales la suprema salud consiste en contemplar el dinero (*nummos*) en sus arcas y en tener la panza llena’], sino de los

91 |

²² Karl Marx, “Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion”, ensayo aparecido en *Anekdotas*, Zurich, 13 de febrero de 1843. Republicado en *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), I, 1/1, pág. 152, citado en Rubel, *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual*, trad. Saúl Karsz, Buenos Aires, r&r 2012 [1957], p. 36.

²³ Marx, “Del número 179 de la ‘Gaceta de Colonia’”, *Escritos de juventud*, p. 233.

²⁴ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, *Escritos de juventud*, p. 157.

hombres libres; y son hechas, no para coaccionar a los malvivientes, sino en especial para irritar a los honestos, y no pueden ser sostenidas si no es con grave peligro para el Estado”²⁵.

Esta idea, que le servirá a Spinoza para argumentar contra la violencia y la irracionalidad de la censura (pues la marca esencial de la política es la visibilidad del espacio social, de suerte que los gobernados, ciudadanos, puedan juzgar, aprobar, condenar y opinar sobre las acciones de los gobernantes, siendo la política incompatible con la invisibilidad del poder), apuntaba a una forma híbrida de la política, o mejor, a la imposibilidad de que la política se afirmara como esfera autónoma de la práctica, por estar subordinada al poder teológico, cuyo soporte y fuerza reposan, justamente, en la invisibilidad sagrada de la autoridad. La crítica de Marx a los censores, a la tibieza de los liberales, al sometimiento de los intelectuales, así como la crítica general a la política alemana y a la filosofía política hegeliana, retoma el problema de la heteronomía política, tanto mayor si recordamos el significado que los teóricos alemanes le habían dado a la revolución francesa, incluso cuando, como Hegel, lamentaban que no hubiese cumplido con su finalidad: posibilitar el advenimiento de la política como actividad racional humana sin soportes transcendentales. En el joven Marx, la crítica a la heteronomía tenía como presupuesto la confianza que depositaba en una política entendida como ejercicio práctico de la razón y, consecuentemente, en la abolición de toda referencia externa y transcendente al poder. En síntesis, el ataque de Marx, como periodista y como filósofo, a la monarquía constitucional alemana recupera la afirmación que abre el *Tratado teológico-político*: no hay medio más eficaz para dominar a la masa que la superstición amparada por el aparato de la religión y cuya expresión política es la monarquía, en la cual los ciudadanos, transformados en súbditos, son llevados a “adorar a los reyes como si fuesen dioses”. En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, leemos: “Otra consecuencia de esta especulación mística es que se conciba una existencia empírica particular, una existencia empírica individual, a diferencia de otra, como la existencia de la idea. Y produce de nuevo una profunda impresión mística el ver que la idea establece una existencia empírica particular, encontrándonos así en

92 |

²⁵ *Cuaderno de 1841*, “Tratado teológico-político de Spinoza por Karl Heinrich Marx” (versión bilingüe, latín/francés), *Cahiers Spinoza* 1 (1977), pp. 29-157, cita en p. 45. Marx rescribe en latín, por lo que la versión

francesa “moderniza” el texto spinoziano, dando lugar a varios contrasentidos [trad. esp.: *Cuaderno Spinoza* (edición bilingüe, latín/español), trad. Nicolás González Varela, Barcelona, Montesinos, 2012, pp. 147-148].

todas sus fases con el proceso del Dios hecho hombre [...]. Hegel trata aquí de presentar al monarca como el ‘hombre-Dios’, como real, como la *real encarnación* de la idea”²⁶.

Desde esta perspectiva crítica, es posible comprender la peculiar modificación que Marx le imprime al orden de los capítulos del *Tratado teológico-político*, haciéndolo comenzar por el capítulo VI, dedicado a los milagros. En la transcripción de Marx, leemos: “Y es inútil por eso creer que pueda ser probada con más claridad la existencia de Dios, que del hecho que la Naturaleza no observa, como se cree, su propio orden. Se cree, entonces, que cuando la Naturaleza sigue su curso normal, Dios no actúa y que, por el contrario, cuando Dios actúa, la potencia de la Naturaleza y de las causas naturales permanecen inactivas. El vulgo (*vulgus*) llama, por eso, milagros... a los hechos extraordinarios de la Naturaleza. El motivo de esto es que el vulgo no conoce otro modo de adorar a Dios y de referir todas las cosas a su poder y voluntad, si no es suprimiendo las causas naturales e imaginando los hechos extraños del orden de la Naturaleza, y gustándole de ensalzar convenientemente la potencia de Dios, y si no imaginando la potencia de la Naturaleza como si él la hubiera sometido”²⁷. El milagro, inversión imaginaria del orden natural de los eventos, no es contrario a la naturaleza por ser un acontecimiento extraordinario, sino porque revela el presupuesto de la imaginación religiosa y teológica, esto es, la admisión de la pasividad de la naturaleza sometida a la actividad de una voluntad externa, transcendente, omnipotente y, sobre todo, insondable. Tanto la imagen estéril de la naturaleza como la imagen voluntariosa de la divinidad desdeñan lo esencial, la necesidad inmanente de la actividad natural y divina, siendo que *Deus sive Natura*. Si, por su esencia (los atributos de pensamiento y extensión modificados), la naturaleza es inmanente a la substancia infinitamente infinita, por su potencia o causalidad eficiente, la substancia infinitamente infinita es inmanente a la naturaleza —como demuestran las proposiciones del libro I de la *Ética*. Pero la creencia en milagros posee aún otras dimensiones. La imaginación, es decir, el conocimiento por

²⁶ “Kritik des Hegelschen Staatsrechts”, *Werke*, Band I, op. cit., p. 225; *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 24; *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 37 [trad. esp.: “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, Marx, *Escritos de juventud*, pp. 353, 337].

²⁷ *Cuaderno de 1841*, p. 33 [trad. esp.: *Cuaderno Spinoza*, p. 127].

medio de representaciones abstractas o imágenes, fundamentalmente antropomórfica, confunde la actividad con la arbitrariedad, la pasividad con la necesidad, creando obstáculos poderosos para la comprensión de la autonomía de la naturaleza, de la substancia infinitamente infinita y del hombre. En pocas palabras, la imaginación, en cuanto conocimiento inadecuado o abstracto, es el lugar por excelencia de la heteronomía, al confundir necesidad y decreto, libertad y azar o capricho. No resulta sorprendente, entonces, que esas imágenes regresen al punto del cual partieron, esto es, a la imagen del poder, y que la voluntad del monarca aparezca como teniendo fuerza de ley. En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, denunciando las inversiones místico-imaginarias del sujeto y de los predicados en las ideas hegelianas, Marx dirá que Hegel, después de haber acompañado el proceso de separación entre la sociedad civil y el Estado, los reune gracias a la voluntad del monarca, aunque sin demostrar la necesidad de este último; recurriendo, en cambio, a una “naturaleza” que milagrosamente hace que algunas criaturas nazcan como caballos y otras como reyes²⁸.

Spinoza no es iluminista –para él, la religión no es absurda–, ni especulativo –para él, la verdad y la racionalidad de la religión no se encuentran en ella misma. Además, difiriendo profundamente de Feuerbach, no considera que la religión sea una forma de la alienación de la *esencia humana* exteriorizada y proyectada en la *esencia fantástica de Dios*. Para él, la religión cristaliza los efectos de la superstición proyectando una *imagen del hombre* en una *imagen fantástica de Dios*; imagen igualmente distante, por tanto, de la esencia de ambos. Por otro lado, la antropología spinoziana, poniendo al hombre como modificación finita de ciertos atributos infinitos de la substancia, no es un humanismo, como la filosofía feuerbachiana. El origen de la superstición no es un error del entendimiento ni una ampliación desvariada de la sensibilidad, sino una pasión: el miedo (de que advengan males o no ocurran bienes) y la esperanza (de que advengan bienes y no ocurran males) –pasiones producidas por la dispersión de los acontecimientos cuyas causas son ignoradas y por la fragmentación temporal que los hombres no pueden dominar. Esa pasividad frente a fuerzas que no comprenden y que no controlan, los lleva a invocar finalidades ocultas, a creer en una racionalidad insondable y

²⁸ Referencia en “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, Marx, *Escritos de juventud*, p. 406 [t.].

en una actividad externa cuyo soporte es la voluntad trascendente de Dios, *asylum ignorantiae*.

Inversión abstracta de las causas y los efectos, de lo condicionante y lo condicionado, ampliación antropomórfica de la imagen humana en la divina, el soporte de la superstición es el finalismo: supone que los hombres actúan a partir de fines (y no por la acción de causas eficientes inmanentes al deseo), proyecta esa forma de actividad en la naturaleza, “haciéndola delirar como los hombres”, y a continuación, reenvía esa doble imagen hacia la divinidad, concibiendo un dios arquitecto, juez y monarca del universo. “Tanto es el miedo que enloquece a los hombres”, transcribe Marx en su cuaderno. La religión tiene un origen heterónimo –la pasión del miedo y de la esperanza– y tiene una finalidad heterónoma –el poder socio-político.

Es por eso que, al reescribir el *TTP*, Marx pasa del capítulo VI al capítulo XIV –la distinción entre fe y razón–, luego al XV –la diferencia entre filosofía y teología– y de ahí al XX –sobre la libertad de pensamiento y expresión. La fe enseña una sola cosa: la obediencia a dogmas y verdades reveladas. Y la obediencia es esencialmente heterónoma, a diferencia de la razón, esencialmente autónoma. La teología, a su vez, manipulando los textos que se consideran revelados, enseña a mantener la fe, mientras que la filosofía desarrolla libremente la razón, gracias a la fuerza originaria del intelecto (modo del atributo infinito del pensamiento). De esta manera, toda tentativa de elaborar una teología *racional* es una contradicción en los términos, haciendo que “el teólogo enloquezca sin la razón y el filósofo con ella” –una contradicción que, dirá Marx, atraviesa a la filosofía política hegeliana, donde la inversión del sujeto y los predicados redundan en misticismo y mistificación filosófica. La diferencia entre la fe y el saber, la teología y la filosofía (una diferencia que Hegel conocía perfectamente, y sobre la cual escribiría desde su juventud), remitiendo a la diferencia entre autonomía y heteronomía, explica que una política fundada sobre pilares religiosos sea tiránica para Spinoza, y anacrónica para Marx. “La constitución política era hasta ahora la esfera religiosa, la religión de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la existencia terrenal de su realidad”, escribe Marx. La diferencia entre teología y política muestra que no es casual que los regímenes teológico-políticos practiquen la censura, teman especialmente a la libertad de pensamiento y de expresión e impidan la paz y la seguridad de los ciudadanos. No es imposible comprender, entonces, la enorme dificultad de *La filosofía del*

derecho frente a la “opinión pública”, la cual, según Hegel, debe ser respetada porque manifiesta algo esencial de la política, pero es a la vez despreciada como barbarie o incultura política dañina para el Estado. Y se comprende, finalmente, por qué en *Sobre la cuestión judía* Marx discute la posición de Bauer, considerando ilusoria la lucha de los judíos por la emancipación religiosa en un estado que es teológico-político, es decir, un estado en el cual ni siquiera la política se ha emancipado (aunque tal emancipación también sea problemática, dada la escisión “hombre”/“ciudadano” producida por la sociedad *burguesa*).

Sólo después de ese recorrido, Marx pasa a los capítulos XIX –sobre el derecho en el campo de lo sagrado–, XVIII –sobre algunas enseñanzas de la política hebrea–, XVII –sobre el Estado hebreo– y al capítulo XVI, destinado a demostrar el origen y el significado de la democracia. En virtud de esta secuencia y de la siguiente, se percibe que Marx coloca en el centro de su reescritura a la democracia, haciendo que ella esté antecedida por los capítulos generales dedicados a la relación entre teología y política (que se expresa en la teocracia hebrea), y sucedida por los capítulos históricos dedicados a la constitución política de los hebreos. Es interesante observar que, a continuación del capítulo XVI, Marx inserta el capítulo VII, dedicado a la exposición del método filológico, histórico y crítico de interpretación de la Biblia; un método opuesto al preconizado por la Escuela de Derecho Histórico de Savigny –contra el cual Marx escribiría un artículo²⁹–, pero que tiene un aspecto en común con él que el joven Marx valoriza: la legislación política sólo es eficaz cuando el legislador conoce la naturaleza del pueblo a ser legislado, procurando que las instituciones se ajusten a las necesidades sociales. Aún así, y este es un punto esencial, Spinoza considera que ese es el caso en el que se instalan regímenes políticos no democráticos, pues en la democracia el pueblo es el autor de las leyes y de las instituciones. Esta idea resurgirá en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

No nos extenderemos aquí sobre la lectura y la reescritura del *TTP* realizadas por Marx, dado que desconocemos los usos directos que tal vez les dio, aunque conocemos, como acabamos de sugerir, empleos indirectos

²⁹ “Das Philosophische Manifest der historischen Rechtsschule”, *Werke*, Band I, op cit., pp. 78-85 [trad. esp.: “El Manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho” (1842), Marx, *Escritos de juventud*, pp. 237-243].

en los artículos sobre la censura, la escuela de Savigny y la filosofía política de Hegel. Intentaremos simplemente acompañar la elaboración de la idea de democracia en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* a la luz de algunos conceptos spinozianos subyacentes, particularmente la crítica de la política teológica.

III.

La principal crítica de Marx a Hegel, referida a la inversión mística de los predicados y del sujeto, se dirige a la manera en que la filosofía política hegeliana, luego de intentar acompañar la separación entre sociedad civil y Estado, procura suprimirla mediante la universalidad atribuida al segundo, puesto como sujeto y como idea, haciendo que la “necesidad externa” que lo ata a la familia y a la sociedad civil se convierta en “finalidad inmanente” del propio Estado. Éste pone a la familia y a la sociedad civil como sus caras finitas, escindiéndose en ellas para elevarse a la infinitud de su idea, dividiéndose para reunirse, separándose para retornar a sí y ser exactamente lo que realmente es. ¿Dónde radica el misticismo de esa operación? ¿Dónde la teología? La relación real, dice Marx, transfigurada por la especulación, se convierte en manifestación de la idea, esto es, en fenómeno –la mediación real se transfigura en fenómeno de la mediación que la idea (el Estado) ejecuta sobre sí misma en los bastidores, de tal modo que la existencia real (la familia, la sociedad civil) no tiene su racionalidad en sí misma, sino en un tercer término extraño. Y, sin embargo, como Hegel también acompaña a la historia real, la idea (el Estado) no tiene como existencia *su* existencia desarrollada, sino la existencia empírica ordinaria (la familia y la sociedad civil existentes empíricamente). Recibiendo el estatuto de sujeto, la idea, en su relación real con las facetas finitas (la familia y la sociedad civil), pasa hacia lo imaginario. En otros términos, la familia y la sociedad civil son *presupuestos del Estado* y, como tales, son activas, pero la especulación invierte la situación poniendo a la familia y a la sociedad civil como *objetos* o momentos objetivos del Estado. Esta inversión, por la cual lo real se convierte en fenómeno de la realidad, un “oscuro fondo natural” de la idea, constituye “todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general”³⁰.

97 |

³⁰ KHS, p. 208; CHPR, p. 14; CFDH, p. 9 [trad. esp.: CFDH, p. 323].

En suma, en lugar de desarrollar el Estado a partir de la familia y de la sociedad civil, Hegel intenta inútilmente desarrollar al segundo a partir de las finalidades inmanentes imputadas al primero. El resultado no se hace esperar. Pretendiendo suprimir todo conflicto y separación entre los términos –sin lo cual el Estado no sería sujeto, ni idea, ni universalidad concreta, ni libertad–, Hegel no hace más que multiplicar en todas partes “el *conflicto* entre la sociedad civil y el Estado [...]. No admite separación alguna entre la vida civil y la vida política. Se olvida que se trata de una relación refleja y convierte los estamentos civiles como tales en estamentos políticos, pero solamente, una vez más, en relación con el poder legislativo, hasta el punto de que su misma actividad es, según él, la prueba de la separación”³¹. En verdad, no es que Hegel “se olvide” de que está operando con una relación de reflexión, sino que ocurre, como en la *Filosofía del derecho* en su totalidad, que la operación es híbrida, oscilando entre el proceso empírico y el proceso lógico que lo invierte, de tal modo que la exposición adopta un lenguaje dialéctico, pero funciona a partir del entendimiento analítico, de lo que resultan series de antinomias inmóviles e irresolubles. “La verdad es que Hegel no hace otra cosa que reducir la ‘constitución política’ a la idea abstracta general de ‘organismo’, aunque en apariencia y según su propia opinión desarrolle lo determinado partiendo de la ‘idea general’. Convierte en producto, en predicado de la idea, lo que es su sujeto. No desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera de la lógica. De lo que se trata no es de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino de asignar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón en el proceso de vida de la idea, lo que es una patente mistificación”³².

98 |

No habiendo reflexión real ni desarrollo real, los contrasentidos no demoran en aparecer: la voluntad política, supuestamente universal, viene a encarnarse en la voluntad individual del monarca (lo que es inevitable, por la propia manera en que se expone la determinación de la voluntad como determinación particular de la propiedad privada que constituye al sujeto como social y como persona, mientras que el monarca sólo

³¹ KHS, p. 277; CHPR, p. 74; CFDH, p. 83 [trad. esp.: CFDH, p. 386].

³² KHS, p. 213; CHPR, pp. 14, 15; CFDH, pp. 22, 23 [trad. esp.: CFDH, p. 328].

puede ser definido como personalidad autodeterminada, en cuanto “natural”), además de entrar en conflicto con la voluntad de las clases o estamentos civiles; la administración de lo universal es reducida a los intereses particulares, al “materialismo sórdido” de la burocracia (lo que es inevitable, a partir del momento en que un estamento *social* pasa a tener una *función política* separada); la legislación es confiada a las asambleas de dos estamentos o clases civiles que no pueden legislar por lo universal (la “clase substancial” no puede hacerlo, porque sólo ilusoriamente es sujeto, una vez que la autonomía adquirida por la propiedad inalienable de la tierra hace de ésta el verdadero sujeto, que subordina a sí al propietario terrateniente; la “clase formal” tampoco puede hacerlo, porque a raíz de su determinación como la clase del dinero, móvil y muy numerosa, corazón de los particularismos de la sociedad civil, no se configura ni como delegada del pueblo y de sí misma, ni como representante del Estado “constituyente” junto al monarca); la burocracia, “corporación política”, se opone a la clase formal, “corporación social”, de manera que cada una interfiere con sus intereses particulares sobre el “reino” de la otra; el poder ejecutivo, en conflicto con el legislativo, se separa de él, a la vez que el poder administrativo se distancia de ambos. A esto Hegel le llama “organismo ético” y de la libertad.

La crítica de Marx se dirige a la hibridez de la política hegeliana que, al estilo medieval, pone al monarca y a la nobleza como detentores del poder “por nacimiento”, y, al estilo moderno, a las corporaciones burguesas como “constituyentes” y representantes en el poder legislativo. Esa combinación que pretende suprimir la separación entre el Estado y la sociedad civil reabre el dilema. “Una de dos. O media separación entre el Estado político y la sociedad civil, en cuyo caso no pueden todos participar individualmente en el poder legislativo, puesto que el Estado político [*der politische Staat*], es una existencia separada de la sociedad civil [*der bürgerliche Gesellschaft*]. Por una parte, la sociedad civil renunciaría a sí misma si todos fuesen legisladores y, por otra parte, el Estado político colocado frente a ella sólo puede soportarla bajo una forma adecuada a las normas que él mismo traza. O bien es precisamente la participación de la sociedad civil en el Estado político por medio de delegados lo que constituye cabalmente la expresión de su separación y de su unidad puramente dualista. U ocurre a la inversa; es decir, la sociedad civil constituye una sociedad política *efectiva*. En este caso, sería absurdo formular una exigencia derivada pura y simplemente de la representación [*Vorstellung*] que nos formamos del Estado político, considerado como una existencia

separada de la sociedad civil, que sólo se desprende de la representación teológica [*der theologischen Vorstellung*] del Estado político”³³.

Procurando reunir determinaciones contradictorias sin que entre sí reflexionen y, por eso, sin poder desarrollarlas para que su reunión tenga lugar, Hegel cae en un “lamentable hibridismo” donde se combinan la teología (separación del Estado y de la sociedad civil por obra del propio Estado, como organismo separado dotado de finalidades propias), la religión (la burocracia como *republique prêtre*, el monarca como hombre-Dios), el naturalismo o la “zoología” (el rey “por naturaleza” o la aristocracia “por nacimiento”), la ilusión necesaria (la autonomía adquirida por la propiedad privada de la tierra convertida en un sujeto cuyo predicado es el propietario) y coronando el edificio, el medievalismo constitucional. Aunque procure la universalidad política y el Estado sujeto-idea, la filosofía hegeliana, además de justificar el *statu quo* (inevitable en una filosofía que aspira al “día espiritual del presente”), esto es, el Estado constitucional como Estado de la propiedad privada, no suprime efectivamente a la sociedad civil, sino que la deja como verdad del Estado moderno. Es en este campo que Hegel intenta lo imposible: demostrar la racionalidad orgánica del Estado (mediante la articulación interna de los tres poderes, imposibilitada por las determinaciones de las propias “personalidades” sociales en juego) y la racionalidad de la constitución (nuevamente imposible, pues ha desaparecido la subordinación de lo social a lo político, propia de la Edad Media). Es también en este contexto que se entiende mejor no sólo la crítica de Marx, sino también su concepto de democracia.

100 |

Aunque la cuestión de la democracia atraviese la totalidad de la crítica de Marx a Hegel, y sea la base de los análisis de los párrafos 308 a 311 de la *Filosofía del derecho*, ella es el tema específico en el que se concentra Marx al inicio de la *CFDH*, cuando discute sobre el origen de la soberanía. Nuestras observaciones se resumirán por ello tan sólo al texto que comenta el párrafo 279³⁴, tomando como referencia el momento en el que Marx distingue el lenguaje del hombre común y corriente (“el monarca tiene el poder soberano”; “la soberanía hace lo que quiere”) y el de Hegel (“la soberanía del Estado *es* el monarca”; “la soberanía es ‘la

³³ *KHS*, p. 325; *CHPR*, p. 119; *CFDH*, pp. 182, 183 [trad. esp.: *CFDH*, p. 430. Cita levemente modificada].

³⁴ *KHS*, pp. 226 a 234; *CHPR*, pp. 25 a 35; *CFDH*, pp. 39 a 51 [trad. esp.: *CFDH*, p. 338 y ss.].

autodeterminación abstracta y, por tanto, infundada de la voluntad, en la que reside la decisión última”).

En sus líneas generales, la cuestión de la democracia está inscrita en la discusión sobre la representación política: el monarca como representante de la “soberanía del pueblo” y las “clases privadas” como representantes de la “voluntad social” frente a la “voluntad política”. Ambas representaciones son imposibles. En el primer caso, porque el monarca no representa al pueblo, sino que encarna al Estado, representándolo ante el pueblo. Por otra parte, no es posible hablar del monarca como un soberano que representa la soberanía popular, pues no hay ahí una única soberanía o un único concepto de soberanía con dos representantes –monarca o pueblo–, sino dos conceptos opuestos de soberanía. En el segundo caso, porque en cuanto representación del pueblo la voluntad de las clases privadas se opone (siendo una ficción la idea hegeliana del “acuerdo moral de las voluntades”) a la voluntad del monarca, que también fue puesto como representante del pueblo. Además, en cuanto son clases privadas o civiles, representan sus propios intereses y no los de toda la sociedad. Por eso, más adelante Marx dirá que la monarquía es la democracia en contradicción consigo misma. En la base de estas imposibilidades se encuentra su presupuesto, a saber, la separación entre la sociedad civil y el Estado, que tanto vuelve inviable como representante a la figura del monarca (una posibilidad que termina con el fin de la Edad Media, cuando lo social estaba enteramente subordinado a lo político), como inviabiliza la representatividad de las clases privadas, ya que para que todo el pueblo esté representado sería preciso que todo el pueblo fuese legislador, lo que supondría la subordinación del Estado a la sociedad, la disolución de la sociedad civil como *civil* y la del Estado político como *estado*.

101 |

El punto de partida de la crítica de Marx es la posición del monarca en virtud de la “deducción” hegeliana. La esencia del Estado, dice Hegel, es la unión de lo universal con lo particular en pos del bienestar de los individuos. Éstos, en el mundo moderno, no se dejan definir heterónomamente por una autoridad superior, sino que se autodeterminan según “su querer”, con una voluntad determinada inicialmente por la privación, pero que se torna dueña de sí cuando se sabe capaz de apropiarse de lo que carece, de “su otro”, convirtiéndolo en su propiedad –los individuos existen como propietarios, condición que los define como sujetos y personas, tan pronto como su derecho a la propiedad sea reconocido

como tal; son los miembros de la sociedad civil, nacida de la disolución interna de la familia bajo la acción de la propiedad privada. Como personalidades *civiles*, su voluntad es limitada no sólo por la propia privación, sino también por el derecho de los demás propietarios en el “sistema de las privaciones”; en suma, su voluntad es siempre particular e incapaz de alzarse a lo universal. Ahora bien, la ley o el Estado sólo son posibles por una voluntad universal, que plantea la exigencia de una individualidad que escape de la esfera de la privación y cuyo “yo quiero” sea capaz de anular toda la particularidad (y no una “simple certeza de su persona”). Esa individualidad no puede existir en y por la sociedad civil: existe en la naturaleza y para el Estado. Ella es el monarca, que lo es por naturaleza o por nacimiento. Su voluntad tiene la forma universal del “yo quiero” y el contenido universal de la ley. Por eso es soberano.

Al respecto, son tres las críticas de Marx: en primer lugar, muestra que Hegel no llega a afirmar la necesidad de la monarquía a través de un desarrollo interno a la propia constitución del estado político, sino por una deducción de los principios de la *Lógica*, y por una serie de tautologías (sujetividad-sujeto, personalidad-persona, individualidad-individuo) que determinan la figura del monarca por medio de juicios analíticos, que no llegan a ser reflexivos. En segundo lugar, Hegel hace intervenir, en el supuesto desarrollo de la sociedad civil hacia el Estado, una existencia empírica y “natural” enteramente ajena y externa a ese desarrollo: el cuerpo físico del rey, que recibe místicamente las determinaciones del cuerpo político. En tercer lugar, la exterioridad del monarca frente al desarrollo del Estado político lo coloca por fuera de la sociedad y de la historia, en un lugar trascendente, simultáneamente natural y divino, esto es, en el campo del poder teológico-político. Aquí es cuando Marx traduce la pregunta “¿la soberanía es del monarca o del pueblo?” por esta otra: “¿quién es soberano, dios o el hombre?”.

Entonces, al decir que estamos ante dos conceptos opuestos de soberanía, Marx tiene presente la diferencia entre la soberanía teológica (por favor o derecho divino, que transubstancia un ser natural en un sujeto místico-político, el rey) y la soberanía popular inmanente a lo social, de donde debe nacer, en virtud de un desarrollo interno, el poder. De ahí su pregunta: “¿no es la soberanía del monarca una ilusión”, “una ficción (*eine Unwahrheit*), aunque una ficción existente?” –ilusión y ficción tanto en el sentido feuerbachiano como spinoziano. La prueba de que son dos conceptos de soberanía (uno de ellos ilusorio) es dada por la manera

en que Hegel descarta la soberanía popular. Definiendo al pueblo como “aquella parte del Estado que no sabe lo que quiere”, robándole, por tanto, aquello que en su definición de la soberanía es lo esencial, a saber, la voluntad autodeterminada que quiere lo universal queriéndose a sí misma, Hegel simplemente niega la realidad de una soberanía popular. Además, considera al pueblo “privado de razón, violento y terrible” (exactamente como, según Spinoza, los grandes y poderosos perciben a la plebe), como “masa sin forma”, “abstracción indeterminada” a la cual le faltan “soberanía, gobierno, jueces, magistrados y división estamental”, que sólo recibe su forma y concreción a partir del Estado constituido, sin poder, entonces, constituirlo. Y, por último, declara que si por soberanía popular se entiende la república democrática, entonces la democracia no tiene lugar cuando se trata de la “idea plenamente desarrollada del Estado”. La democracia es una especie de prehistoria de la política; su verdad se encuentra en la monarquía constitucional.

La argumentación de Marx –semejante a la del *TTP*– invierte los términos. La democracia es la verdad de la monarquía; la democracia es el género, y la monarquía, su peor especie. La afirmación de Marx deriva de un presupuesto implícito: si es el pueblo el que hace la ley, si la forma del Estado no proviene de su idea, sino de la actividad social, si el monarca no es puesto como soberano por la idea, sino por una decisión popular, entonces la monarquía nace de una decisión política popular y, como tal, es una especie de democracia, aunque peor. Peor, en primer lugar, porque es la democracia en contradicción consigo misma (esto es, la soberanía popular invertida en la soberanía teológica del monarca); en segundo lugar, porque es el poder de una parte sobre el todo (cuando en la democracia todos los momentos son momentos de todo el *demos*), adulterando el contenido democrático de su forma; en tercer lugar, porque en ella el poder (como cabeza) se separa del cuerpo social, creándose la ilusión de la autonomía del Estado. En la monarquía, la totalidad de la existencia del pueblo se encuentra *politizada*, de manera que lo social queda enteramente subyugado por la esfera política que, perdiendo su particularidad, se ofrece como la universalidad de la existencia social. En otras palabras, el monarca, igual que el déspota asiático, además de ejercer un poder total sobre las esferas privada y pública, las identifica con él mismo o las reduce a contenidos de su voluntad; el cuerpo físico del rey encarna su alma política, y ese es el cuerpo político, cuerpo místico soberano del cual el pueblo no es más que los miembros y órganos. En la monarquía “el pueblo está en la constitución”, contrariamente a

la democracia, donde se da “la constitución del pueblo”. El punto fundamental de la crítica de Marx se encuentra en el desmontaje de esa absorción de lo social por lo político, esa identificación que, además de ocultar que la constitución es establecida por el trabajo real del propio pueblo, también oculta que la política es uno de los momentos particulares de la vida social y no su totalidad. Tesis que será central en la obra de la madurez.

La democracia es “el enigma resuelto de todas las constituciones” porque descifra el misterio de la política, comprendiendo el origen humano social del poder y su alienación cuando el poder y la sociedad se separan y la política se autonomiza, absorbiendo la vida social. Al contrario de su “peor especie”, la monarquía, la democracia además de ser lo que aparece —es decir, el libre producto de los hombres— también aparece como lo que es —o sea, un momento particular de la vida de todo el *demos*. Esto significa, como decía Spinoza, que en ella el pueblo sólo se obedece a sí mismo, pero además, que esa obediencia tiene límites. O en palabras del *TTP*, que los hombres deciden vivir en común bajo las mismas leyes, pero no deciden sentir y pensar en común. La democracia, como poder popular de todos, preserva la autonomía de lo social y de cada uno.

La insistencia de Marx en la democracia como enigma descifrado de la política, esto es, en la existencia de un poder que no quita la libertad, sino que la instala (pues, como señaló Spinoza, en ella nadie transfiere su poder a otro individuo determinado, en provecho del cual aceptaría que no se lo consulte más, tornándose *alterius juris*), es la insistencia en que la dimensión política es una esfera *particular* de la existencia social, esto es, un momento que es *un* momento —el de la constitución o el de la ley— que no absorbe la vida social. Esa insistencia, bajo ciertos aspectos, es la crítica de Marx, *avant la lettre*, al totalitarismo, tal como se percibe en la crítica del despotismo asiático y de la monarquía teológica en tanto absorciones políticas de lo social por el Estado.

Hegel comienza por el Estado y hace del hombre el Estado subjetivado. Marx comienza por el hombre social y hace del Estado el hombre objetivado, lo que presupone una última reflexión que subjetiva esa objetivación —o, como dirá Marx, un poco más adelante, la disolución del *Estado político*. Esta posibilidad surge de la posición de la democracia como descubrimiento de la esencia de la política (que aquí se asemeja al descubrimiento de la esencia humana de la religión, posible a partir del

cristianismo). Es por eso que Marx considera a la democracia, al compararla con otras formas políticas, una forma de comprender a estas últimas como el Antiguo Testamento de la política, esto es, como teocracias. Esta referencia al Antiguo Testamento esclarece la afirmación subsecuente, a saber, que la democracia es la “existencia humana”, contrapuesta a las otras constituciones como “existencia legal” de los hombres. Ahora bien, además de Feuerbach, aquí aparece patente el recuerdo del *Tratado teológico-político*, es decir, la descripción spinoziana de la teocracia hebrea, que se caracteriza por la heteronomía, ya que en ella el Estado surge simultáneamente con la religión (la política es religiosa y la religión es política) y es imposible separarlas: ambas nacen del mismo acto externo de *entrega* de la ley por parte de Jehová. Se caracteriza, entonces, por la invisibilidad del origen del poder, que se manifiesta exclusivamente por medio de emisarios proféticos; por la reglamentación legal-ritualista de todas las actividades e instituciones sociales, que se reducen al formalismo de la ley, de tal manera que la existencia es lo que es por y para la ley, pues crea al pueblo como pueblo. La ley, creadora del pueblo como Estado, permanece exterior a los legislados y se conserva como decreto inmutable; depende de esa inmutabilidad para conservarse, pues funda la más completa obediencia a la transcendencia legal.

En contrapartida, leemos en el *Tratado teológico-político*: “se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres, que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden”³⁵. O, como escribe Marx, la democracia es el género existente, es la universalidad, por ser la única constitución política en la cual el principio formal (la voluntad popular como ley) es idéntica al principio material (los contenidos de la voluntad popular como gobierno). El resultado de esa universalidad es sorprendente: en lugar de ofrecerse como sustituto de la totalidad de la existencia social, en ella no sólo la política realiza la universalidad como particularidad o esfera particular de la vida social, sino sobre todo, con ella *desaparece el Estado político*, pues la constitución política no es más que la determinación política constituida y no la determinación de la totalidad social.

³⁵ Espinosa, *Tractatus Theologico-Politicus, Opera quotquot*, op. cit., tomo II, p. 262; *Cuaderno de 1841*, p. 58. “Talis vero societatis jus democratia vocatur quae proinde definitur coetus universus, hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia quae potest habet”

[trad. esp.: Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Enrique Tierno Galván, p. 61; Marx, *Cuaderno Spinoza*, p. 166].

En tal sentido, solamente la democracia es capaz, al desarrollarse, de suprimir la separación entre sociedad civil y Estado mediante la abolición del segundo (organismo dotado de “fundamentos intelectuales, libres y morales”), aboliendo así las divisiones abstractas de la primera, devenida ahora sociedad propiamente dicha. Algunos años más tarde, la Comuna de París ofrecería una prueba concreta de esta posibilidad.

“En todos los Estados distintos de la democracia, el Estado, la ley, la Constitución son lo dominante, sin que realmente dominen, es decir, sin que penetren de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste, en cuanto es constitución política. Por lo demás, de suyo mismo se comprende que todas las formas de Estado tienen como su verdad la democracia y que, precisamente por ello, faltan a la verdad en cuanto no son la democracia”³⁶. Es la respuesta a la pregunta inicial: ¿“no será una ilusión la soberanía absorbida en el monarca”, aunque ella exista? Es también esa diferencia entre la democracia y las demás formas políticas lo que le permite a Marx criticar el formalismo de las repúblicas burguesas, tema central de *Sobre la cuestión judía*. En las repúblicas políticas, escribe Marx, el “contenido del Estado se encuentra fuera de la constitución”, pues se encuentra en las determinaciones de la propiedad privada y del dinero, es decir, en las determinaciones de la sociedad civil, permaneciendo la forma y el contenido en una relación de exterioridad —lo que permite formalizar la libertad y la igualdad, politizar todas las instituciones sociales, manteniéndolas, además, *civiles*, dejando abierto el conflicto de las voluntades particulares que se pretenden universales (la burguesía y su pretensión de ser clase universal, compitiendo con la misma pretensión de la burocracia). En suma, en las repúblicas políticas burguesas permanece la determinación recíproca y contraria de la forma y del contenido, porque la constitución se forma en la exterioridad de los varios momentos de la vida concreta del pueblo, como si fuera una razón que se le opone.

Esa exterioridad explica el hecho de que, en las reivindicaciones populares republicanas, el pueblo acabe perdiendo de vista la autonomía de esos momentos y deseando un *Estado político* (como lo muestran los

³⁶ Marx, “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, *Escritos de juventud*, p. 344 [t.].

programas de Eisenach y de Gotha, que reivindican la educación otorgada por el Estado, cooperativas populares sustentadas por el Estado, la regulación y subordinación de la vida social por el Estado) que absorba las reivindicaciones y se separe del pueblo, hasta que éste ya no se reconozca más en él. Colocado ante las oposiciones entre la existencia social diferenciada en sus esferas y momentos y la unificación totalizadora efectuada por el Estado como órgano separado, el pueblo ya no identifica la alienación así producida. Es por eso que “la constitución política era hasta ahora la esfera religiosa, la religión de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la existencia terrenal de su realidad”³⁷. La religión, leemos en el *TTP* y en el cuaderno de 1841, es la consagración de la heteronomía y de la obediencia, el medio más eficaz para dominar al pueblo y el secreto de la monarquía.

Debido a que el pueblo con frecuencia ignora a quien cabe efectivamente la soberanía, trabaja por el advenimiento del poder teológico-político y, como afirmara Spinoza, idolatra a los reyes como si fuesen dioses, *Gottmenschen*, rindiendo culto a su personalidad.

³⁷ Marx, “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, *Escritos de juventud*, p. 345 [t.].

DIÁLC

DGOS

Filosofía, política y educación

Marilena Chauí *

Homero Santiago

Paulo Henrique Fernandes Silveira

Traducción de Pablo Pérez Wilson / Homero Santiago (Introducción)

* Universidad de São Paulo.

En diciembre de 2017
Chauí fue nombrada profesora emérita de la USP
[Nota del traductor].

Marilena de Souza Chauí es profesora titular del Departamento de filosofía de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (USP), institución en que realizó su formación académica. Hacia fines de los años sesenta, ya en plena investigación que concluiría con una tesis doctoral sobre Baruch de Espinosa, pasó dos años en la Universidad Clermont-Ferrand bajo la dirección de Victor Goldschmidt. Durante esa temporada en Francia vivió intensamente la efervescencia revolucionaria de los movimientos estudiantiles de mayo de 1968, acompañó el nacimiento de la Universidad de Vincennes (París VIII), institución fundada con la perspectiva de promover una reinención de la idea de universidad y donde Chauí pudo asistir a la lección inaugural de Herbert Marcuse en 1968, seguir los primeros cursos de Michel Foucault y Gilles Deleuze y, finalmente, ser condecorada con el título de doctora *honoris causa* en 2003. Tal vez no sea exagerado afirmar que su trabajo de las últimas décadas, tanto en filosofía como en las ciencias humanas, ha estado profundamente marcado por esa experiencia de la posibilidad de la revolución, una experiencia de un futuro completamente imprevisible que puede ser comparada, según la propia autora, con la pasión amorosa.

En 1969 vuelve a Brasil. Desde la universidad Chauí se colocó al frente de la resistencia a la dictadura militar, instaurada por décadas desde 1964. Junto a un pequeño grupo de profesores que no fueron expulsados por el régimen o que no optaron por el exilio retomó las actividades académicas necesarias para preservar el debate intelectual en el Departamento de filosofía de la USP. Al correr de los años fue forjando un estilo de reflexión sobre la política, la sociedad y la cultura que, junto con una aguda y sensible percepción de la realidad nacional, el acervo teórico de la historia de la filosofía y un riguroso método de análisis de textos, le permitió, a sus alumnos y lectores, comprender y cuestionar los más diversos discursos autoritarios e ideológicos. Muchas de sus reflexiones parten de acontecimientos cotidianos, como una noticia sobre un acto de violencia, la censura de una película o una nueva novela. Esa manera de trabajar nunca tuvo unanimidad entre filósofos. Al contrario, normalmente las investigaciones en filosofía tratan casi exclusivamente de temas y textos clásicos. Sin embargo, su postura como filósofa e intelectual es fiel a su formación. En su tesis de maestría investigó las críticas de Merleau-Ponty al humanismo, Chauí tuvo acceso a los estudios de Claude Lefort sobre este autor. Para Chauí los textos de estos dos pensadores tienen una relación igualmente apasionada con la filosofía. La misma relación que buscó cultivar para responder a las preguntas del mundo, fueran académicas, políticas o simplemente las que nacen del día a día violento de una sociedad autoritaria como la brasileña. Ejemplar en este caso fue su activa participación en la Comissão Teotônio Vilela de Direitos Humanos en la primera mitad de la década del ochenta, visitando presidios, manicomios y monitoreando las más diversas acciones de violencia policial.

112 |

Las condiciones históricas en Brasil y del medio académico brasileño, especialmente en los setentas y ochentas, contribuirán para que las investigaciones de Chauí, extendiendo los límites de la filosofía, se abrieran a un rico diálogo con sociólogos, antropólogos, educadores, artistas y representantes de varios sectores de la sociedad. Además de colaborar en la expresión conceptual de las reflexiones de sus interlocutores, sus textos compartían referencias bibliográficas, temas, preguntas y perspectivas críticas que culminaron en obras seminales como *O que é ideologia, Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular*, *Repressão sexual: essa nossa (des) conhecida*. Estos trabajos escritos en dictadura y también durante el período de redemocratización, analizaron la dominación ideológica,

el autoritarismo de las élites, la burocratización de las instituciones, la masificación cultural y la mercantilización de la educación. Estos libros se transformaron en referencia para las ciencias humanas brasileñas y ayudaron a formar diferentes generaciones, alcanzando además un éxito de ventas poco común (*O que é ideologia*, por ejemplo, tuvo más de cincuenta ediciones; *Cultura e democracia*, más de diez). De forma paralela, Chauí se ocupó regularmente de elaborar libros didácticos y paradidácticos de filosofía para la enseñanza media y universitaria, de ahí resultan trabajos como *Convite à filosofia*, *Introdução à história da filosofia* (dos volúmenes publicados sobre filosofía antigua y helenística) y *Boas-vindas à filosofia*. En el último tiempo Chauí se ha dedicado principalmente a finalizar su gran obra, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, cuyo primer volumen apareció en 1999 y una segunda parte apareció recientemente¹. En la actualidad, muchos de sus trabajos, incluidas sus obras agotadas, entrevistas y textos inéditos están siendo publicados por la editora Autêntica en una colección titulada “Escritos de Marilena Chauí” que contempla diez volúmenes temáticos (cinco de los cuales ya están disponibles: *Contra a servidão voluntária*, *A ideologia da competência*, *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, *Conformismo e resistência*, *Sobre a violência*).

En la siguiente entrevista le propusimos a Marilena Chauí analizar algunos momentos importantes de su trayectoria académica y su relación con las transformaciones de la enseñanza universitaria en Brasil desde la década del sesenta. A partir de un recuento de sus experiencias como alumna en los sesenta, y como docente en los setenta, Chauí critica las reformas universitarias realizadas bajo dictadura. Entre otros cambios estas reformas introdujeron exámenes estandarizados y un enorme incremento de disciplinas y horas lectivas (medidas en “créditos”). Sin una amplia reforma de las escuelas públicas que garantizase la calidad de la enseñanza primaria y media se generó una *masificación de la enseñanza superior*. Por otro lado, el incremento en el número de disciplinas y de horas lectivas produjo una *escolarización de la universidad*, impidiendo tanto a profesores como estudiantes el tiempo necesario para formación e investigación. Estas reformas le permitieron a la universidad brasileña adaptarse a las exigencias del mercado de trabajo, preparando a los

¹ Marilena Chauí, *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa. Liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016 [Nota del traductor].

estudiantes para una rápida inserción profesional. Fue en estos términos, afirma Chauí, que la dictadura inventó la *universidad funcional*. Después de la dictadura, esa universidad funcional se transformó en una *universidad de resultados* y posteriormente en la actual *universidad operacional*. En estos tres modelos organizacionales la formación e investigación están relacionadas a la adquisición y transmisión de conocimientos ya instituidos, descartando cualquier apertura a un pensamiento que no busque examinar experiencias nuevas. Tampoco busca pensar lo ya pensado o lo que no ha sido pensado, no se atreve a decir lo no dicho, no es pensamiento sino ideología.

En varios sentidos, el trabajo de Marilena Chauí apunta a una perspectiva de resistencia a estos modelos organizacionales de la universidad, así y como también ofrece perspectivas de resistencia a otros discursos autoritarios e ideológicos. Estos combates, como muestra la siguiente entrevista, adquirieron forma en los años setenta por medio de su participación en el Centro de Estudios de Cultura Contemporánea (CEDEC), instituto dedicado a la investigación y debate de los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales de la realidad brasileña; reaparece en su militancia en el Partido dos Trabalhadores (PT) y en sus actividades a cargo de la Secretaría Municipal de cultura de la ciudad de São Paulo entre 1989 y 1992, en la gestión de Luiza Erundina, cuando propuso implementar la idea de *ciudadanía cultural*. En la entrevista está todavía en curso la lucha por la democratización de la sociedad brasileña, Chauí analiza el sentido de las ocupaciones de escuelas públicas del Estado de São Paulo. En los últimos meses del 2015, fuertemente influenciados por “la revuelta de los pingüinos”, movimiento de secundarios chilenos que resultó en la ocupación de centenares de escuelas en el 2011, los estudiantes paulistas de diversas regiones del mayor Estado de la unión se rebelaron contra un proyecto de “reorganización” del sistema escolar con cierres de múltiples escuelas que entraría en vigor durante el año 2016. Ese proyecto, promovido por el gobernador del estado, no fue discutido con los estudiantes, profesores, funcionarios ni con ningún otro representante de la comunidad escolar. Con el cierre de estas escuelas, muchos estudiantes requerirían completar su formación en unidades escolares distantes de sus casas, y serían separados de sus profesores y colegas. En su análisis, Chauí compara el movimiento de los secundarios paulistas con los movimientos libertarios de los estudiantes franceses de mayo de 1968. Ambos movimientos tienen en común el hecho de que se abrieron e incluyeron diferentes reivindicaciones, ampliando el conjunto de sus

exigencias y propuestas. Desde el punto de vista republicano y democrático el alcance del movimiento en Brasil, argumenta Chauí, solamente puede ser comparado con el movimiento político que irrumpió con las huelgas de 1978 y 1979 en la región ABC paulista, movimiento que culminó con la creación del PT y que haría posible una serie de conquistas sociales en el país.

Advertencia: Secciones de esta entrevista fueron publicadas en las revistas *Educação e Pesquisa*, v. 42, n. 1, enero-marzo de 2016, y *Cult*, n. 209, febrero de 2016.

Homero Santiago, Paulo Henrique Fernandes Silveira: Marilena, en primer lugar, cuéntenos un poco sobre tu trayectoria de profesora, de la enseñanza media a la universitaria.

Marilena Chauí: Entre 1965 y 1967 fui profesora del entonces Colégio Estadual Alberto Levy, en São Paulo. Era un tiempo en que todavía había, después de la educación primaria, un curso colegial dividido en clásico y científico. Un tiempo en que la enseñanza (que llamábamos secundaria porque seguía a la primaria) todavía no había sido corroída por las sucesivas reformas educacionales iniciadas con la dictadura que, entre otras medidas, excluían la enseñanza de la filosofía del ciclo colegial ¡alegando que se trataba de una disciplina que instigaba a la subversión! Hago esta breve referencia al período porque la escuela secundaria donde enseñé era idéntica a la que me formé seis años antes. Había tres años de filosofía para el curso clásico (que orientaba directamente a los alumnos a las humanidades) y dos para el curso científico (que preparaba a los alumnos para medicina, ingeniería, arquitectura y ciencias matemáticas, físicas y naturales). Después se continuaba la carrera iniciada en la educación primaria, los alumnos tenían clases de portugués (lengua y literatura portuguesa y brasileña), historia (de Brasil y universal), geografía (de Brasil y universal), pero también continuaban lo iniciado en la primaria: matemáticas, latín, francés e inglés. En el caso del curso clásico comenzaban aprendiendo español y griego, además de introducción a la física, a la química, a la biología y a la filosofía (en el curso científico no había latín y griego).

En ese cuadro, propio de una verdadera escuela pública, ustedes pueden imaginar que dar clases de filosofía “era sopa”, como se decía en mi juventud. La verdad, era un placer y una alegría, porque los alumnos, sobretudo los del curso clásico, eran cultos, cultivados e interesados.

El primer año daba introducción a la lógica y al psicoanálisis; en el segundo año, para el científico, daba filosofía de las ciencias y, para el clásico, historia de la filosofía, que proseguía al tercer año. Como no había libros de introducción a la filosofía en portugués, las clases tenían que ser dictadas sin bibliografía, aunque en determinados momentos era posible asignar un texto en francés, inglés o español, que los alumnos leían sin dificultad y con interés, generando dudas, preguntas y debates.

Al terminar mi maestría, pasé a ser profesora del Departamento de filosofía de la Universidad de São Paulo y dejé el Colégio Estadual Alberto Levy.

HS, PHFS: Usted, si no me equivoco, forma parte de la primera generación formada en filosofía por profesores brasileños de la Universidad de São Paulo. Cuéntenos de su período de formación, especialmente teniendo en cuenta los cambios en la universidad durante la década del setenta.

MC: La verdad es que aunque haya tenido en su mayoría profesores brasileños la tradición francesa del Departamento de filosofía continuó siendo fuerte. Permanecían varios profesores franceses con los que tomé cursos (Gilles-Gaston Granger, Michel Debrun, Gérard Lebrun), además asité a pequeños cursos de profesores visitantes franceses, como Sartre, Foucault y Rancière. Para marcar la diferencia con lo que sucedería en los años setenta, comienzo recordando que no había prueba de admisión unificada (y mucho menos realizada por una empresa) ni tampoco, horror de horrores, pruebas de selección múltiple en la escuela (si hoy yo tomara un examen de admisión sería reprobada)². Había pruebas de admisión específicas para áreas escogidas, con programas hechos por las propias áreas y exámenes realizados por los profesores de cada departamento. Los exámenes tenían una parte escrita (en tono de disertación) y una parte oral (en el caso de filosofía, además de dos exámenes sobre historia de la filosofía, había exámenes expositivos y orales de literatura portuguesa y brasileña, francesa e inglesa). No había un número fijo de

² En la actualidad la USP selecciona a sus estudiantes por medio de un examen único administrado por Fuvest (Fundação Universitária para o Vestibular). La primera parte del examen consiste en preguntas de selección múltiple, la segunda en preguntas de desarrollo.

vacantes, pero en filosofía en general tomaban exámenes, para diurno y nocturno, un total de veinticinco alumnos y la aprobación era de ¡ocho alumnos! Los cursos eran anuales (con entrega de trabajos escritos semestrales y seminarios semanales). Las clases duraban dos horas, cada clase con cuatro horas semanales, y había sólo ocho materias: historia de la filosofía antigua, historia de la filosofía moderna, ética, estética, lógica y filosofía de las ciencias, introducción a la filosofía, introducción a la sociología, introducción a la psicología. En general, la gente cursaba dos cursos por año, puesto que exigían una gran cantidad de lecturas, preparación de seminarios y trabajos escritos semestrales (cuyos temas eran dados al inicio de cada semestre y teníamos todo el semestre para escribirlos). En la facultad solamente había pregrado, con bachillerato y licenciatura. El posgrado fue creado recién en 1966.

Uno de los sellos distintivos de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la calle Maria Antônia, siguiendo la tradición francesa, era la vida universitaria inmersa en la vida de la ciudad y no aislada en el campus o separada en institutos y facultades³. Había bares y asociaciones estudiantiles a la vuelta de la Facultad, muy cerca de dos teatros que iniciaban sus actividades, Arena y Oficina, el cine arte Bijou, que exhibía películas de la *nouvelle vague*, del cinema novo brasileño y del neorrealismo italiano. En el vestíbulo de la Biblioteca Municipal, profesores y estudiantes conversaban y discutían sobre arte y política, conversaciones y discusiones que continuaban en los pasillos de la Facultad, en los centros estudiantiles y en Grêmio. A diferencia de la situación en la Facultad de derecho y en el Politécnico, no había una derecha política sino profesores y estudiantes liberales y de izquierda (algunos afiliados al Partido Comunista Brasileiro, otros al POLOP [Organização Revolucionária Marxista Política Operária], a la tendencia trotskista, y algunos estudiantes ligados al JUC [Juventude Universitária Católica], de la izquierda católica). ¿Cómo describiría la Facultad? Laica, libre pensadora, progresista, racista, machista, mesquina y fecunda, celosa de su autonomía y libertad, conflictiva internamente, distribuidora de privilegios discutibles y, sin

³ La antigua sede de la Facultad de Filosofía de la USP fue fundada en la década del treinta del siglo veinte por profesores europeos, sobretudo franceses. Estaba ubicada en la calle Maria Antônia, en el centro de São Paulo y al lado de otras unidades de la propia USP y de la Universidad Mackenzie constituyendo un barrio universitario. En 1968, días después de un enfrentamiento entre alumnos de la Facultad y miembros del CCC (Co-

mando de caça aos comunistas) el predio fue ocupado por el ejército y la policía y los cursos transferidos a la Ciudad Universitaria donde ahora reside la universidad. [Nota del traductor: la propia Chauí tiene un hermoso texto sobre la antigua sede: Marilena Chauí, "Um lugar chamado Maria Antônia" en: Maria Cecília Loschiavo dos Santos (Ed.), *Maria Antônia: uma rua na contramão*, São Paulo, Nobel, 1988, pp. 240-255].

embargo, a pesar de las injusticias, también capaz de reconocer el trabajo que engendraba.

En 1963 la universidad se preparaba, bajo la gestión del rector Ulhôa Cintra, para su primera reforma universitaria. Se quería crear verdaderamente una universidad en sentido pleno y no solamente el mero nombre para un conjunto de escuelas rivales. La señal de partida fue dada por el “bajo clero”: por un lado, la creación de la Associação dos Assistentes (años después renacería como Adusp [Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo]), y por otro lado la célebre huelga “del tercio”, la reivindicación de representación estudiantil de un tercio en los órganos colegiados hasta entonces reservada para los profesores. Pero nuestra reforma no ocurrió. Vino 1964.

HS, PHFS: ¿Cómo fue enseñar bajo una dictadura cívico-militar y enfrentarla desde el interior de la universidad? ¿Cuáles fueron los efectos de la reforma educacional en los años setenta?

MC: La mayoría de los estudiantes y de los profesores jóvenes de hoy no tienen cómo evaluar lo que fue vivir bajo AI-5, bajo el terror como práctica de estado en Brasil⁴. Fueron años de miedo. Salías para la universidad pero no sabías si regresarías a casa o serías encarcelada o asesinada. No sabías si encontrarías a tus colegas o estudiantes con quien tenías que reunirte o si alguno habría desaparecido (presos, torturados, muertos o exiliados). Supuestamente la universidad era dirigida por profesores, pero de hecho los militares estaban a cargo. En las salas de profesores, de consejos y de reuniones había escucha electrónica. En las salas de clase había policías encubiertos. Mi departamento (y prácticamente todos los otros) fue casi destruído con la expulsión y exilio de profesores y el retorno de profesores a Francia. Éramos apenas cinco profesores y yo, muy joven, ni siquiera tenía defendida mi tesis de doctorado (la defendí en 1970). Pero iniciamos la resistencia. Creamos formas de protección para profesores y estudiantes: eran los llamados “grupos de amigos”. Estos grupos se encargaban de esconder en sus casas a los perseguidos, guardaban escritos prohibidos e insurreccionales para impedir que la

⁴ El Ato institucional número cinco del 13 de diciembre de 1968 se impuso sobre la constitución de 1967 redactada bajo la égida de los militares. Significó un endurecimiento extremo del régimen dictatorial (algunos

hablan de “golpe dentro del golpe”). A partir de entonces las prisiones, los desaparecidos y las torturas pasan a ser usados sistemáticamente en contra de los opositores al régimen.

policía y el ejército se los apropiasen, visitaban a prisioneros para garantizar que por lo menos permanecieran vivos. Nuestros cursos, de forma velada, se dedicaban a criticar el autoritarismo por medio de filósofos antiguos, clásicos y contemporáneos en los cuales encontrábamos temas y discusiones que nos permitían analizar al Brasil. Entre 1970 y 1974 desarrollé con los estudiantes una manera de criticar al autoritarismo que llamé “experiencias pedagógicas”. Usábamos la figura del profesor como objeto de crítica del autoritarismo y los estudiantes proponían y desarrollaban métodos alternativos para sus cursos y trabajos. Tengo registro escrito de esas experiencias que me marcaron y marcaron a muchos estudiantes.

Más arriba describí cómo era la Facultad hasta 1963. Esa facultad desaparecerá con las reformas hechas por la dictadura durante los años setenta, en especial con la escolarización y la masificación. La escolarización significó la pérdida de la idea de formación e investigación como actividad universitaria que exigen tiempo para ser desarrollados. La escolarización del pregrado implicó: aumento del número de cursos, aumento del número horas de clase, cursos semestrales, cursos obligatorios y optativos y esa cosa extraordinaria llamada *crédito*. ¿No es extraordinario pensar los cursos como una operación bancaria o empresarial en que hay débito y crédito? Escolarización del posgrado: exceso de “créditos” y fijación de plazos independientemente de las dificultades reales de la investigación (la verdad es que las agencias de fomento estipulan los plazos porque deben mostrar constancia del dinero invertido en las investigaciones, y la universidad, estúpida, adoptó para sí los plazos de las agencias). Masificación: para garantizar el apoyo a las clases medias urbanas y su deseo de ascenso social por medio del diploma universitario, la dictadura amplió las vacantes en la universidad (pero claro, no amplió en la misma proporción el cuadro docente y funcionario) y creó una prueba de ingreso única que desembocaría en Fuvest [Fundação Universitária para o Vestibular]. En primera instancia ni profesores ni departamentos tenían poder decisión sobre esta prueba de ingreso. Llamo a esas reformas de la dictadura la invención de la universidad funcional, centrada en la formación rápida de profesionales requeridos como mano de obra altamente calificada para el mercado de trabajo. Las reformas de los años setenta adaptaron la universidad a las exigencias del mercado (y al “milagro económico”) alterando currículos, programas y actividades para garantizar el ascenso social y la rápida inserción profesional de los estudiantes al mercado laboral. Esas reformas facilitarán las que vendrán después de la

dictadura. Éstas últimas fueron impulsadas por la misma universidad y configuran primero lo que denomino *universidad de resultados* (la universidad de la productividad) y, ahora, la *universidad operacional* (una empresa centrada en sí misma).

HS, PHFS: Según Antônio Cândido, uno de los productos más característicos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de São Paulo fue el “intelectual participante”. Ahora bien, una de las marcas de su trayectoria intelectual es articularla con una constante participación política, siempre a partir de su producción filosófica. ¿Cómo se combinan en su trayectoria la investigación y la producción intelectual con el compromiso político del “intelectual participante”? Sé que usted está de acuerdo con esta designación.

MC: Estoy de acuerdo. En mi caso, la participación no se dio solamente en las formas de resistencia a la universidad funcional, sino que también en los primeros trabajos que hice para intentar entender al Brasil. En específico con mis trabajos de crítica de la ideología, iniciados en 1974 con un estudio sobre Ação Integralista Brasileira. Ese texto fue motivado al escuchar la famosa frase de Miguel Reale cuando asume como rector de la Universidad de São Paulo: “llegamos al poder”⁵. Reale era uno de los líderes integralistas. Quise entender qué quería decir y por qué lo dijo. Pienso que mi participación y mi formación política se dio con la creación del Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC), del que fui una de las fundadoras junto con Francisco Weffort y José Álvaro Moisés.

Todo comenzó así: después del incendio de Maria Antônia, la Facultad fue relocalizada en las barracas de la Ciudad Universitaria. Esto produjo una situación de precariedad, riesgos, peligro, temor y miedo en la comunidad. Con independencia de los departamentos, se fue formando una comunidad de personas que tenían afinidad política e intelectual. Surgió la idea de hacer encuentros, seminarios, discusiones y presentación de trabajos. La gente hacía que sus alumnos circularan entre varios profesores de distintos departamentos. Fue en ese período que comencé

⁵ Ação Integralista Brasileira fue un movimiento de extrema derecha inspirado por el fascismo italiano activo durante la década del treinta. Miguel Reale (1910-2006) fue uno de sus exponentes y profesor de derecho de la USP, ocupó la rectoría de la universidad entre

1949-1950 y 1969-1973. [NT: Marilena Chauí, “Apontamentos para uma crítica de Ação Integralista Brasileira”, en: Marilena Chauí y Maria Sylvania Carvalho Franco, *Ideologia y mobilização popular*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, Cedec, 1978, pp. 17-149].

a trabajar sobre la cuestión de la ideología y del integralismo. Leí sociología e historia. En nuestra pequeña comunidad tomé contacto con Weffort, nuestros encuentros comenzaron de manera muy informal, una conversación en un café. Desde ese momento leí cosas de Weffort sobre la crítica del populismo y él organizó algunos seminarios en la Facultad de Ciencias Sociales sobre la cuestión de la ideología y sobre el partido político. También asistí a algunos de esos seminarios.

En 1976 ese grupo y otros intelectuales provenientes de diversas tendencias de izquierda, representantes del nuevo sindicalismo y de movimientos sociales comenzaron a constituirse y reunirse en un centro de estudios con la intención de reflexionar sobre el Brasil. La premisa era tomar distancia de las tres perspectivas predominantes en la izquierda brasileña de la época: en primer lugar, explicar y narrar teniendo solamente al estado como protagonista, o sea, la idea que el Estado es anterior a la sociedad, que instituye y determina todos sus acontecimientos (lo que llamo historia desde lo alto). En segundo lugar, la teoría de la dependencia, elaborada por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto. En tercer lugar, la idea de la política como acción de una vanguardia. La teoría de la dependencia basó su interpretación de Brasil (y de los países llamados dependientes) en el supuesto que el Estado y el capital nacional e internacional eran los protagonistas sociales, políticos e históricos, relegando a un segundo plano a la clase trabajadora y las capas populares en general. En otras palabras, tal y como en la narrativa de la historia de Brasil, la teoría de la dependencia también pensaba a la política y la historia como acción desde lo alto (estado y burguesía). Por otra parte, la concepción vanguardista (presente de diferentes formas en múltiples tendencias de la izquierda brasileña) se fundaba en una idea pedagógica de la política como educación de masas por un partido que tomaría el Estado y en la dirección política de las masas por una vanguardia consciente de sí y para sí capaz de decifrar el sentido de la historia. Nuevamente, la política y la historia se piensan referidas a lo alto, al estado. El CEDEC se presentó públicamente, como decía uno de sus documentos, afirmando que “su principal objetivo consiste en la consolidación de un espacio para la realización de investigaciones y debates sobre los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales de la realidad brasileña con especial énfasis en la problemática de las clases populares. En ese sentido, dirige sus actividades a las siguientes áreas: movimiento de trabajadores y sindical, trabajadores rurales, movimientos sociales urbanos, cultura popular, violencia y marginalidad, la

Iglesia y sus relaciones con los movimientos populares, partidos políticos e ideología”. Como se observa, ahora la referencia no es al Estado sino que a la sociedad. Hoy eso parece una obviedad y nadie se espanta con el papel de los movimientos sindicales, sociales y populares como sujetos de la política y de la historia. Pero en los años setenta esa perspectiva, al romper con nuestras tradiciones intelectuales y políticas, fue profundamente innovadora, puesto que afirmaba por primera vez en el pensamiento brasileño que lo social existe, que está dividido y que tiene fuerza instituyente.

Evidentemente el CEDEC no surgió de la nada ni de la cabeza de algunos intelectuales como Minerva de la cabeza de Júpiter. Al contrario, fue posible gracias a la acción social como resistencia a la dictadura, como lucha por la libertad. Fue posible gracias a las acciones realizadas por el movimiento sindical, por los movimientos sociales urbanos y rurales, por las comunidades eclesíásticas de base inspiradas por la teología de la liberación, por los movimientos estudiantiles contra la dictadura, por el grupo Tortura Nunca Mais formado por las familias de presos y desaparecidos políticos bajo la protección de la Comissão de Justiça e Paz. De esas acciones nacerán las comisiones de fábrica, la conquista del derecho a huelga y a la organización independiente de los trabajadores, los loteos clandestinos en las ciudades y las ocupaciones en el campo como inicio de la reforma agraria, los movimientos contra el costo de vida, por el transporte, guarderías, escuelas y hospitales, por la urbanización de las favelas, contra el racismo y las discriminaciones de género, liderazgos populares para las fuerzas policiales y contra el escudrón de la muerte⁶. En una palabra, acciones de creación y afirmación de derechos, una invención democrática.

El CEDEC se comprometió profundamente en las huelgas del ABC paulista⁷. Participamos en las huelgas haciendo debates y discusiones con los trabajadores, dando entrevistas a periódicos, radios y canales de televisión y escribiendo artículos en defensa de las comisiones de fábrica, del derecho a huelga y de la legitimidad de los movimientos. En mi caso, esa experiencia fue un momento de verdadera formación política, de

⁶ El nombre escudrón de la muerte se refiere a grupos de asesinos generalmente integrados por miembros de la policía que actuaban en la periferia de las grandes ciudades en Brasil durante la década del setenta y ochenta.

⁷ El ABC paulista es la región vecina a la ciudad de São Paulo compuesta por Santo André, São Bernardo do Campo y São Caetano do Sul. Por mucho tiempo fue el centro de la industria automovilística brasileña. Allí se realizaron las mayores huelgas contra la dictadura.

comprensión de la acción democrática no solamente como lucha de clases sino sobretudo como participación directa en las prácticas políticas para una nueva sociedad. Desde ese momento y hasta hoy todo lo que escribí sobre la democracia, sobre la cultura popular y la crítica de lo que llamo *ideología de la competencia* nació de esa experiencia extraordinaria y única. En esa experiencia no fue un partido político o una vanguardia que pensó que podía orientar a los trabajadores. Ocurrió todo lo contrario, nosotros (intelectuales) fuimos los que aprendimos con los trabajadores.

HS, PHFS: Pensando en el intelectual participante, nos gustaría que nos hablara un poco sobre su experiencia al frente de la Secretaría de Cultura de la ciudad de São Paulo (SMC). ¿Cuáles fueron las mayores posibilidades y dificultades que encontró?

MC: Cuando Luiza Erundina me invitó, le dije: Erundina, yo no puedo, no debo y no quiero. No puedo porque tengo otras actividades, mi vida académica, mis compromisos. No debo porque soy completamente incompetente, no puedo ni tomar recados de llamadas telefónicas, será un desastre. No quiero porque sé que es una posición en la cual se tiene que ser flexible con muchos principios para poder “negociar” con griegos y troyanos y tengo muchas dificultades para hacerlo. Ustedes mismos pueden evaluar lo persuasiva que fui.

Todo fue muy difícil, muy duro. Diría que la primera dificultad fue la inexperiencia, mía y de las personas que fueron a trabajar conmigo, muchas de las cuales no conocía pero que consideré que deberían incorporarse a la SMC porque habían trabajado en el programa de cultura para la campaña de Erundina. Por esta razón al comienzo hubo un trabajo de adaptación y comprensión del propio equipo que llevó un cierto tiempo. El segundo problema fueron las dificultades con parte del equipo de funcionarios de la Secretaría y los movimientos culturales, que eran pocos en la época. Ahí el principal problema fue dar a entender una propuesta de *política cultural*. Los funcionarios estaban acostumbrados a la rutina. La sociedad y el Partido dos Trabalhadores (PT) identificaban la cultura con el espectáculo y los movimientos culturales estaban acostumbrados al “balcón”: audiencia, petición y concesión. La idea que usted pudiese desarrollar una política sobre la cultura era casi incomprensible. Propuse una idea de cultura como derecho, una idea de *ciudadanía cultural*. Esto significa: a) contra la tradición brasileña (también mantenida por

una parte de la izquierda) declaramos que el estado no es productor de cultura, sí la sociedad, por eso la cultura es un derecho de los ciudadanos no solamente a tener acceso a bienes culturales, sino sobretodo a producir cultura; y b) una reformulación de la propia idea de cultura, puesto que la ley municipal definía cultura limitada a la práctica de cinco artes liberales, nada más (todo lo que usted quisiese hacer que no fuera danza, música, teatro, cine, escultura, pintura, no era permitido por la ley). Para cambiar esa situación tuvo que realizarse un trabajo largo y difícil y para eso fue necesario un decreto de la alcaldía, para luego ser aprobado en el consejo comunal, redefiniendo legalmente a la cultura: la cultura entendida en el sentido antropológico y filosófico del término, como todas las prácticas humanas de creación de valores y símbolos, desde las prácticas culinarias a las del vestuario y el lenguaje, desde la memoria a las artes, de lo cotidiano a las grandes creaciones.

La idea de ciudadanía cultural nos llevó a crear programas de acción cultural en toda la ciudad usando espacios en escuelas y guarderías, además de tener una carpa de circo que recorría la ciudad para que en cada zona la población definiese su uso durante una semana. Creamos las Casas de Cultura como centros de producción cultural definida por la propia población. Fue una redefinición de las casas históricas (por ejemplo, la de Tatuapé se transformó en un centro de memoria obrera elaborada por los propios trabajadores y sus familias; la Casa do Sertanista fue transformada en la Embaixada do Povos da Floresta, como reconocimiento a las naciones indígenas en su relación con el estado brasileño, y así muchas otras). La creación de una política del libro (ampliación de la red de bibliotecas, actualización de los acerbos —¡compramos ocho millones de libros!—, creación de once buses-bibliotecas que recorrían la ciudad para préstamos de libros; oficinas literarias bajo la dirección de Antônio Cândido, etc.). Una política de las artes plásticas en el espacio público. Una nueva política para los teatros y sobretodo para el Teatro Municipal (que pasó a tener conciertos y danza gratuitos todos los martes y viernes a las seis de la tarde —o sea, en horarios en que los trabajadores del centro de la ciudad podían asistir—, además de una función gratuita de cada ópera y compañía de danza extranjera que se presentase en el teatro, etc.).

Junto con las dificultades con la idea y la práctica de la cultura también tuvimos una dificultad material pues nos encontramos con una alcaldía completamente en quiebra, físicamente destrozada así y como también la misma SMC. Recuperar el patrimonio de la Secretaría nos llevó cuatro

años. Pero fue mucho más que eso. Tuvimos que implementar una política nueva y, al mismo tiempo, recuperar *todo* lo que estaba en ruinas: la gotera en la biblioteca, la falta de electricidad en el teatro, una pared cayéndose en el Centro Cultural, las casas históricas prácticamente en el suelo... un esfuerzo gigantesco —e invisible— de recuperación del patrimonio físico de la Secretaría.

Otra dificultad fue la relación con la máquina administrativa que, siendo una burocracia, es una forma de poder. Opera en secreto por jerarquía y rutina. La estructura estatal impide el ejercicio de la democracia. El Estado está organizado para impedir la democracia. Es decir, la democracia opera con la información, la burocracia con el secreto. La democracia opera con la igualdad, la burocracia opera con la jerarquía. La democracia opera con la creación de derechos, la burocracia con la rutina. La consecuencia es que usted es impedido cotidianamente en su accionar. Usted tiene un proyecto de acción, autorizado por la población y llevado a la población para ser discutido. Pero cuando se intenta llevar a cabo, no se reconoce al otro extremo. Lo que se realiza no es aquello que fue proyectado al inicio, porque al atravesar la máquina burocrática va siendo deformado.

Pero a lo largo de cuatro años la idea de que la cultura es un derecho, la idea de ciudadanía cultural “pegó” y los movimientos culturales hicieron acontecer la cultura, porque la función de la SMC no era producir cultura sino crear condiciones para que ésta fuera creada. Esa idea se volvió nacional. Sé de muchas secretarías, inclusive no afiliadas al PT, que adoptaron la idea de ciudadanía cultural. Hay universidades cuyas prorectorías de cultura pasaron a trabajar con esa noción. La idea fructificó. Si alguien quiere más detalles de las acciones realizadas y de los proyectos y programas realizados, hay un librito mío publicado por la Fundação Perseu Abramo sobre el tema⁸. En 2016 saldrá también un libro de la editorial Autêntica narrando toda la experiencia de la SMC.

HS, PHFS: Usted siempre fue profesora. Como docente siempre se preocupó de la formación de profesores y de la producción de materiales didácticos para la enseñanza de la filosofía. Cuéntenos de esas

⁸ Marilena Chauí, *Cidadania cultural. O direito à cultura*, São Paulo, Editorial Fundação Perseu Abramo, 2006. [Marilena Chauí, *Ciudadanía cultural: El derecho*

a la cultura, traducción de Lucía Tennina y Andrés Balcony, Buenos Aires, RGC Libros, 2013]. [Nota del traductor].

preocupaciones que marcarán su carrera académica, comenzando por la importancia conferida a la educación y a la enseñanza. No es extraño hoy ambas estén disociadas y en tan mal estado.

MC: Pienso que nací para ser profesora. Creo que es lo que sé hacer y lo que me gusta hacer. No hay nada más asombroso y placentero que ver a los estudiantes descubrir el pensamiento, el lenguaje y la reflexión a medida que van escuchando lo que usted dice. Puedes verlo en sus ojos, en su sonrisa, en el ceño fruncido de los alumnos, puedes ver cómo se va realizado el trabajo. Tengo la costumbre de enseñar una idea cuyo sentido, en cierta oportunidad y por casualidad, reencontré (por otra parte, con alegría y orgullo) en un texto de Merleau-Ponty. La idea es que el buen profesor no es quien dice “hagan como yo” sino el que dice “hagan conmigo”. Merleau-Ponty da un ejemplo. Un mal profesor de natación hace dos cosas: primero, juega solo en el agua y le dice a sus alumnos “hagan como yo”, después enseña a nadar a sus alumnos en la arena, como si fuera igual que el agua. Al contrario, un buen profesor de natación es quien juega en el agua con los alumnos y les dice “hagan conmigo”, porque la relación no es de los alumnos con el profesor sino con el agua. Pienso que un buen profesor es aquel que no ocupa el lugar del saber, el buen profesor es quien deja el lugar del saber siempre vacío. El buen profesor instiga a sus alumnos a que se relacionen con su propio saber con la mediación del profesor, el buen profesor hace que todos comprendan que al estar vacío el lugar del saber puede ser aspiración de todos. Pienso que hay un enorme equívoco sobre la práctica del diálogo. Me explico. En general, el profesor imagina que desmontará la apariencia autoritaria de la enseñanza al establecer un diálogo continuo con los alumnos. Ahora bien ¿cuál es el engaño? El engaño consiste en suponer que el diálogo de los alumnos deba ser con el profesor (que supuestamente ocupa el lugar del saber), cuando en realidad el diálogo debe ser con el propio saber. Creo que el profesor debe ser el *mediador* de ese diálogo y no el *objeto* del mismo. Por eso pienso que un buen profesor es quien mantiene la asimetría con los estudiantes para que por sí mismos conquisten una relación de simetría e igualdad con el profesor, transformándose ellos mismos en profesores. En resumen, pienso (y practico) una educación como *formación* y no como transmisión y adiestramiento facilitados por el “diálogo”.

Todo eso explica mi lucha por el retorno de la enseñanza de la filosofía a la educación secundaria. Ustedes recordarán que la dictadura declaró

que la filosofía debería ser excluida de la enseñanza media por subversiva, o sea, peligrosa. Más allá de eso, como las reformas dieron prioridad a las ciencias y técnicas con miras al mercado de trabajo, la filosofía fue considerada inútil, motivo adicional para su eliminación. Peligrosa e inútil, la enseñanza de la filosofía desapareció de las escuelas brasileñas. Cuando respondí la primera pregunta de esta entrevista conté que las clases de filosofía que tuve cuando era alumna de enseñanza media me hicieron descubrir que el pensamiento es capaz de pensarse a sí mismo y también la fuerza de la crítica. Por eso nunca pude aceptar la exclusión de la enseñanza de la filosofía. Entre las varias formas de resistencia a la dictadura en que participé propuse, a partir de 1975, la vuelta de la filosofía a la enseñanza media. La defensa de ese retorno se basó en dos ideas principales: la filosofía desarrolla el pensamiento crítico independiente, enseña a los alumnos el trabajo del pensamiento como conocimiento, reflexión y creación; la filosofía es capaz de ofrecer a los estudiantes una percepción de las relaciones entre varios conocimientos, en especial entre disciplinas diferentes. Para estimular a los estudiantes universitarios de filosofía a luchar por el retorno de la filosofía a las escuelas, un grupo de profesores de mi departamento (entre los cuales me encontraba) realizó durante varios años cursos de formación pedagógica y de preparación de materiales didácticos que incentivarán a nuestros estudiantes para que siguieran la pedagogía, porque también se alegaba que la filosofía no podía volver a la enseñanza media por falta de profesores. Esas ideas e iniciativas se propagaron por casi todos los departamentos de filosofía del país y se logró establecer en la opinión pública la defensa de la enseñanza de la filosofía en la educación media. Una vez restablecida la enseñanza de la filosofía en los años noventa, escribí libros didácticos y paradidácticos para dar instrumentos de trabajo a los jóvenes profesores de filosofía.

127 |

HS, PHFS: Uno de los temas más discutidos sobre la enseñanza de la filosofía en las escuelas es la relevancia o no de la historia de la filosofía. El temor de algunos profesores es que la filosofía sea tomada por los alumnos como un conjunto de conocimientos estériles. ¿Puede un curso de enseñanza media tratar la historia de la filosofía de otra manera?

MC: A los catorce, quince años, mi primer curso de filosofía fue sobre el nacimiento de la lógica en Grecia. Fue el acontecimiento intelectual más relevante de mi vida estudiantil, descubrí que el pensamiento se puede pensar a sí mismo y que el lenguaje puede hablar de sí mismo. En suma, descubrí la reflexión como acción del pensamiento y del lenguaje como

comprenderse a sí mismos. Que todo esto estuviera conectado con el siglo cuatro a.c. era completamente irrelevante para mí, ese descubrimiento es intemporal. Los contenidos y formas de la lógica cambiaron, pero la idea del pensar sobre el pensamiento o hablar sobre el lenguaje permaneció para siempre. Cuando entré al Departamento de filosofía de la Universidad de São Paulo tomé cursos en todas las disciplinas (las ocho disciplinas de la época) y me interesé en todas. Al final terminé haciendo mi maestría en historia de la filosofía y de ahí en más me convertí en historiadora de la filosofía (lo que me permitió trabajar de una manera determinada también en filosofía política, con la crítica de la ideología y de las ideas de socialismo, democracia y cultura).

¿Por qué valorizo la enseñanza de la historia de la filosofía sobretudo en la secundaria? En primer lugar, porque permite a los estudiantes apropiarse de una tradición constitutiva de la sociedad occidental. En segundo, porque les facilita el tránsito a otras disciplinas filosóficas (particularmente ética, estética y política) comprendiendo sus ideas articuladas en diferentes momentos de la historia de la filosofía. En tercer lugar, porque libera a los estudiantes del riesgo del “creo que”, les permite descubrir el acuerdo o no con ideas y conceptos que poseen densidad histórica y así pasar del “creo que” al “pienso que”. En cuarto lugar, porque también les libera de la suposición (promovida por los medios de comunicación y los libros de autoayuda) que acaban de inventar la rueda —la historia de la filosofía permite que los alumnos encuentren el origen y las raíces del pensamiento contemporáneo.

Vivimos en una sociedad denominada posmoderna, que opera con la fragmentación del espacio y del tiempo y con la compresión al *aquí y ahora* de los medios electrónicos; una sociedad de imágenes y experiencias sin densidad espacial y sin raíces temporales, fugaces y efímeras, propias del mundo de lo desechable. Entonces, es comprensible que los alumnos no tengan interés en la historia de la filosofía y que los profesores se sientan inhibidos de enseñarla. Fue pensando en eso que, cuando escribí *Convite à filosofia e Iniciação à filosofia*, mezclé en todos los temas elementos de historia de la filosofía. ¿El tema es la percepción? Veamos cómo fue pensada en varios momentos diferentes, antes de llegar a un concepto actual. Lo mismo en el caso de la memoria, el lenguaje, la virtud, la libertad, la democracia, lo sagrado, etc. Intenté también, recurriendo a la literatura y al cine, mostrar que ideas que parecen antiguas y actualmente sin sentido están presentes en novelas, poemas, obras

de teatro y películas. Y, evidentemente, pensando en la formación de profesores y en instrumentos que los ayuden a combinar la historia de la filosofía con temas actuales de otras disciplinas (temas tanto filosóficos como no filosóficos) fue que me propuse escribir una *Introdução à história da filosofia*, cuyo tercer volumen espero entregar a la editorial Companhia das Letras a inicios de 2016.

HS, PHFS: Usted ya nos contó cómo era la universidad pública, en particular la Universidad de São Paulo en su época de estudiante y cómo se transformó en los años setenta y ochenta. En su libro de 2001, *Escritos sobre a universidade*, buscó dar cuenta de las transformaciones de la universidad en los años noventa. ¿Y hoy, cuál es la situación de la universidad pública brasileña en 2015? ¿Qué hay de nuevo? ¿Qué permanece?

MC: Hablé de la universidad funcional de los años setenta, la universidad de los resultados de los años ochenta, queda la universidad operacional iniciada en los años noventa en la cual vivimos. La *universidad operacional* de nuestros días difiere de las anteriores. La universidad clásica estaba centrada hacia el conocimiento, la universidad funcional estaba centrada directamente para el mercado de trabajo, la universidad de resultados estaba orientada hacia las empresas, la universidad operacional está centrada sobre sí misma en tanto estructura de gestión y de arbitraje de contratos. Regida por contratos de gestión, validada por índices de productividad, diseñada para ser flexible, la universidad operacional está estructurada por estrategias y programas de eficacia organizacional y, por tanto, por la particularidad e inestabilidad de medios objetivos y subjetivos, pues es esto lo que caracteriza a una organización empresarial. Definida y estructurada por normas y patrones internamente ajenos al conocimiento y a la formación intelectual, está pulverizada en microorganizaciones que ocupan a sus docentes y fuerzan a sus estudiantes a exigencias exteriores al trabajo intelectual con un aumento demencial de horas lectivas, disminución del tiempo para maestrías y doctorados, evaluación por la cantidad de publicaciones y congresos, multiplicación de comisiones y informes, etc.

En la universidad operacional la docencia es entendida como transmisión rápida de conocimientos, consignados en manuales de fácil lectura para los estudiantes y de preferencia ya disponibles en medios electrónicos. El reclutamiento de profesores se realiza sin tomar en consideración si dominan o no el campo de conocimientos clásicos y actuales de su

disciplina y las relaciones con otras afines —el profesor es contratado o por ser un investigador promisorio que se dedica a algo muy especializado, o porque no teniendo vocación para la investigación, acepta ser explotado por contratos de trabajo temporales y precarios. La docencia es pensada como habilitación rápida para estudiantes de pregrado, que necesitan entrar rápidamente al mercado de trabajo del que serán expulsados en pocos años, puesto que en poco tiempo se volverán obsoletos y desechables; o como correa de transmisión entre investigadores y el entrenamiento de nuevos investigadores. Desapareció el aspecto esencial de la docencia: la *formación*.

¿Qué ocurre con la investigación? Para responder tenemos que entender que la universidad dejó de ser concebida como una institución social y pasó a ser operada con un modelo empresarial en que se unifica organización, “investigación” y estrategia de intervención y control de medios e instrumentos para la consecución de un objetivo delimitado. En otras palabras, una “investigación” es un *survey* de problemas, dificultades y obstáculos para la realización de un objetivo bien delimitado, es un cálculo de medios para soluciones y problemas parciales y locales. Investigación, por tanto, no es conocimiento, sino que es la posesión de instrumentos para intervenir y controlar. Por eso mismo, una organización con estas características no tiene tiempo para la reflexión, la crítica, el examen de conocimientos instatuídos, su cambio o superación. En una organización como esta la actividad cognitiva no tiene cómo ni tiene por qué realizarse. En contrapartida, en el juego estratégico de la competencia de mercado, la organización se mantiene y se afirma por su capacidad de proponer problemas, dificultades, obstáculos siempre nuevos, esto produce la fragmentación de antiguos problemas en novedosos microproblemas, sobre los cuales tener cada vez más control. La fragmentación, condición de sobrevida de la organización, se vuelve real en la universidad operacional que propone la especialización como su estrategia principal. La universidad operacional entiende por “investigación” la delimitación estratégica de un campo de intervención y control. Es evidente que la evaluación de ese trabajo sólo puede ser hecho en términos comprensibles por una organización. Esto es, una estructura que funciona en términos de costo-beneficio, pautada por la idea de productividad y que evalúa en cuánto tiempo, con qué costo y cuánto fue producido. Si por esa indagación entendemos una investigación de algo que nos lanza una interrogación, que nos pide reflexión, crítica, enfrentamiento con lo instituido, descubrimiento, invención y creación; si por

esa indagación entendemos trabajo de pensamiento y de lenguaje para pensar y decir lo que todavía no fue pensado ni dicho; si por indagación entendemos una visión comprensiva de totalidades y síntesis abiertas que llaman a la interrogación y la búsqueda; si por indagación entendemos una acción civilizatoria contra la barbarie social y política, entonces es evidente que no hay investigación en la universidad operacional.

HS, PHFS: Un texto suyo, escrito antes de la masificación de la informática, ya contenía un tema sobre la cuestión del uso de los recursos audiovisuales para la enseñanza⁹. Partiendo de ahí, ¿cómo evalúa las potencialidades actuales y los problemas que dominan las TIC (Tecnologías de la información y la comunicación), algo que se volvió obligatorio en el plano de la enseñanza y que para muchos es una verdadera panacea, como si pudiera subsanar todos los problemas de la enseñanza?

MC: Tengo dos textos sobre este tema, en general el libro *A ideologia da competência*, publicado por la editorial Autêntica. Pero sobre los aspectos políticos e ideológicos de la informática y la cibercultura en general, sin referencia a la educación. Todavía no pensé la relación directa con la educación. Está en mi lista de indagaciones y de trabajo escribir sobre el tema en relación a la educación, pero a futuro.

HS, PHFS: En un pasaje del artículo, usted afirma que el pensamiento acoge la experiencia como aquello que está “aquí y ahora, pidiendo ser visto, hablado, pensado y hecho”. ¿Cómo se inserta esa idea en el trabajo de formación de profesores? ¿Es posible determinar un lugar para la experiencia (o tal vez) en el proceso formativo?

MC: Me refiero a la *obra del pensamiento*, esto es, existe obra cuando el pensamiento se inclina sobre una experiencia como no-saber dado que necesita ser transformado en saber, transformando la experiencia dada en conocimiento. Como en cada oportunidad el pensamiento se inclina sobre experiencias nuevas, se requiere pensar lo que todavía no fue pensado ni dicho, pues de lo contrario, si intentas explicar experiencias nuevas con lo que ya fue pensado y dicho, no es pensamiento sino ideología. No se trata, por tanto, de la formación del profesor sino de que el profesor comprenda el trabajo del pensamiento cuando enseña, cuando

⁹ Marilena Chauí, “Educação e ideologia”, *Educação & sociedade*, II.5, 1980, pp. 24-40 [Nota del traductor].

es capaz de hacer que sus alumnos acompañen el trabajo del pensamiento de un filósofo, un científico o un artista que buscan el sentido de una experiencia todavía no pensada, no dicha ni expresada en obras de arte. Esa comprensión le permitirá en primer lugar, reflexionar sobre el sentido de su propia experiencia como profesor. En segundo lugar, proponer temas de reflexión para sus alumnos a partir de sus experiencias, dándoles apoyo para que pasen de experiencia vivida a experiencia comprendida, lo que significa, la mayoría de las veces, ayudarlos a pasar de la ideología al pensamiento y la crítica. Ese pasaje es formador tanto para el profesor como para los alumnos.

HS, PHFS: En el mismo artículo usted parece estar criticando la idea de concientización, advierte sobre los riesgos de imaginar al alumno “como una conciencia de sí que, al ignorarse a sí misma, esto es, al no ser todavía para sí, tendería a manifestarse a través de palabras y acciones alienadas o como ‘falsa conciencia’”. ¿Cómo enfrentar ese fenómeno, ocasionado por la figura del profesor como portador de una consciencia “que sabe”? ¿Cómo pensar una práctica pedagógica diferente al interior de un sistema de enseñanza que forma estudiantes bajo el abismo de la división clasista de la sociedad, o sea, el abismo entre las condiciones de enseñanza en los sistemas públicos y privados, donde el acceso a la enseñanza se basa en criterios de clase?

MC: Le tengo alergia a la idea de “concientización” porque adquirió un sentido muy peculiar que le permitió ser clave para los partidos comunistas y las tendencias vanguardistas de izquierda ante la clase trabajadora. Como Marx afirmó que la libertad es obra de los propios trabajadores gracias a la conciencia de clase, los partidos comunistas y muchas vanguardias de izquierda asumieron como punto de partida la alienación de los trabajadores bajo la ideología burguesa (la “falsa conciencia”) y se dispusieron a “educar” a los trabajadores para que pasaran a la conciencia de clase. Todo lo que escribí sobre cultura popular y clases trabajadoras va en la dirección opuesta. Es decir, nadie puede “conducir” la conciencia de otros por dos motivos: a) la conciencia se conquista por la acción concreta de resistencia y lucha, los historiadores de izquierda del mundo entero y los brasileños también han mostrado que los trabajadores son capaces de eso por sí mismos; b) la conciencia es una conquista solamente si es autónoma, es decir, conquistada por los propios sujetos sociales y culturales, tanto en la lucha como en el trabajo del pensamiento. El gran problema, en el caso de la cultura popular, es aquello que llamo

conciencia trágica (en el sentido griego del término), sujetos que *saben* (comprenden perfectamente su existencia y las desigualdades y exclusión sociales) y al mismo tiempo *no saben que saben* (es decir, son conducidos por la ideología dominante a no reconocer que saben y a interpretar lo que saben como las ideas de los dominadores). Es solamente en la lucha social por derechos que ese saber se reconoce a sí mismo, como lo prueban los movimientos sociales, en los cuales los sujetos realizan autónomamente una reflexión sobre su propio saber. En resumen, le tengo alergia a la idea de “concientización” porque su apropiación por ciertas tendencias de izquierda bloqueó la idea de autonomía de la conciencia, que esta tenía que venir de afuera, traída por otro que no era el propio sujeto.

Pasemos al caso de la educación. Mi crítica a esa idea de “concientización” que acabo de mencionar se refiere a la suposición que el profesor detenta un saber y por eso forma la conciencia de los alumnos como una inculcación de verdades (a la manera de las vanguardias de izquierda). Ahora bien, ¿de qué “verdades” se trata? Dejo de lado a los profesores universitarios, porque, hoy por hoy, ellos son un caso perdido y serían necesarios varios libros para referirse específicamente a ellos.

Un paréntesis divertido, para hacer una analogía con lo que estoy llamando “concientización”. En una novela maravillosa, *La segunda muerte de Ramón Mercader* (sobre el asesinato de Trotsky), Jorge Semprún narra una reunión del comité central del Partido Comunista Español en que dos dirigentes le dicen a un afiliado: “camarada, ahora tiene que hacer su autocritica”. A eso llamo “concientización”.

Entonces, ¿qué “verdades” inculcaría el profesor concientizando a sus alumnos? La mayoría de los profesores de enseñanza básica y media pertenece a los estratos inferiores de la clase media urbana, y por tanto, la mayoría adhiere al ideario de esa clase en que la educación es entendida como transmisión de información y adiestramiento para la conquista de un diploma. Por este motivo la práctica pedagógica busca reforzar y no criticar a la ideología dominante que es tomada como la verdad de las cosas. En esa perspectiva, la competencia individual, ganar a cualquier costo, a costa del compañerismo y la solidaridad es vista como natural (la competencia es estimulada en la mayoría de las escuelas privadas) y la sociedad en su forma actual es concebida como deber ser. Lo que quiero decir es que en este caso la concientización (sin comillas) ¿debería ser la

del propio profesor! En caso contrario “concientización” es sólo el refuerzo ideológico para que los alumnos se ajusten a la expectativa social.

Consideremos a los profesores de izquierda que desean luchar contra eso. En el caso de las escuelas públicas, las condiciones salariales y de trabajo son tan precarias que los profesores, con toda razón, se inclinan más a la lucha sindical que a la educacional. Por otro lado, esos mismos profesores conviven con un alumnado aplastado por la violencia de las condiciones económicas y sociales, a las que responden no sin razón, con igual violencia, de tal manera que profesores, colegas e instalaciones escolares son ocasión para el ejercicio de esa violencia (sobre todo cuando están involucrados el tráfico de drogas y el crimen organizado). Los alumnos *viven* esa situación. Por eso, “concientización”, aunque sea solamente una palabra, tiende a ser vista como una idiotez de gente que no conoce la realidad. Solamente sería concientización (sin las comillas) y tendría alguna viabilidad si se realizase por dos caminos: por la vía del material didáctico crítico (la comprensión de la situación real dada y vivida por todos) y por medio de acciones concretas junto a la comunidad con una perspectiva de cambios y creación de derechos. Pregunto: 1) ¿Cuánto material didáctico hay disponible? ¿Cuánta autonomía tienen los profesores para seleccionarlo? 2) En cuanto a la relación con la comunidad ¿cuánto tiempo podría disponer el profesor para involucrarse en la comunidad (en las condiciones terribles en que sobrevive y trabaja)? Las pongo en forma de pregunta porque no sé la respuesta y puedo estar completamente equivocada.

En el caso de los estudiantes, sería necesario pensar en las diferencias entre escuelas privadas y públicas (en especial en las periferias de las grandes ciudades). En las escuelas públicas, con raras excepciones, la “concientización” es realizada por el crimen organizado y por las iglesias evangélicas, con una teología de la prosperidad y del emprendimiento, dejando muy poco o ningún espacio al profesor para introducir elementos de reflexión crítica. En el caso de las escuelas privadas, se han adherido a la ideología neoliberal dominante de competencia y de violencia y, en el caso de las escuelas de izquierda, apenas una minoría de alumnos provenientes de familias de los estratos altos de la clase media llega a comprender y valorizar una perspectiva crítica, puesto que, con raras excepciones, las mismas familias ya adherían a la ideología neoliberal del individualismo competitivo.

Lo que estoy intentando decir es que la escuela no es una isla social en que la conciencia pueda ser orientada o elevada, pero tampoco es un simple “reflejo” de las condiciones sociales. La escuela es una *expresión concreta* de dichas condiciones. O sea, la escuela es una de las instituciones sociales que repite y reproduce las demás condiciones sociales porque es expresión de esas condiciones.

Acostumbro decir que lo que más me aflige de la sociedad brasileña (evidentemente más allá de las desigualdades, exclusiones y la ausencia de derechos) son dos cosas: el autoritarismo social, esto es, que todas las relaciones sociales asuman la forma de la relación entre un superior que manda y un inferior que obedece; y la ausencia de pensamiento, es decir, la adhesión completa a lo difundido por los medios de comunicación. En este cuadro, se entiende por qué muchos profesores conciben la idea de concientización (sin comillas) como una lucha. Prefiero designar esa actitud como crítica y de resistencia, que se realiza ya en la sala de clases con un trabajo de pensamiento y de asimetría generosa entre el profesor y los alumnos. Me refiero a otra sociabilidad que la sala de clases es capaz de proponer, inventar y realizar a partir de aquello que los alumnos ya saben y de aquello que todavía no saben, una sociabilidad que pueda deshacer lo que suponen saber o ampliar lo que saben con anterioridad.

HS, PHFS: Por último, Marilena, nos gustaría saber su análisis del movimiento de ocupación de escuelas en el estado de São Paulo durante el 2014. Mucha gente ha dicho que las protestas del 2013 habían sido una especie de mayo del 68. Usted, por el contrario, afirmó recientemente que el movimiento de ocupación de escuelas sí fue algo similar ¿por qué?

MC: En primer lugar, porque en el caso de la ocupación de escuelas hay un movimiento de inclusión y ampliación. Lo distintivo de los movimientos realmente liberadores siempre es la inclusión y la ampliación. En segundo lugar, por el hecho que ese movimiento se fue dando de manera tal que, en poco tiempo se transformó en una “huelga pipoca”. En una fábrica, por ejemplo, un sector paraliza sus actividades por cuarenta minutos a las seis de la mañana. Durante este tiempo, otros tres o cuatro sectores siguen funcionando. Entonces, el primer sector vuelve a funcionar, pero inmediatamente otro sector paraliza por cuarenta minutos. Todo el circuito involucrado está paralizado, no funciona. De esta forma, especialmente cuando una huelga es prohibida, estalla una paralización en otro lugar de modo que las instituciones (una fábrica,

una escuela, etc.), sin parar, eran instancias de paralización intermitente. La paralización estallaba en lugares estratégicos. Así fue como la paralización siguió el principio de “huela pipoca”. Cuando los administradores descubrían que estaba en marcha una ocupación, los estudiantes comenzaban otra en una escuela diferente. Cuando estaban por disolver ésta última, comenzaba otra. O sea, fue estallando al instante paralizando todo.

La mayor diferencia entre la ocupación de escuelas y el movimiento del 2013 es que la paralización ocurrió al interior de una institución pública y social precisamente para garantizar su carácter público. No fue un evento para apoyar una reivindicación específica, fue una acción colectiva de afirmación de principios políticos y sociales. Los dos grandes principios fueron, primero, el principio republicano de la educación –la educación es pública. Segundo, el principio democrático de la educación –la educación es un derecho. La acción de los estudiantes y los profesores fue muy significativa porque decían: “El espacio de la escuela es nuestro. Nosotros, profesores y alumnos, somos la escuela”. Entonces, fue una “integración de posiciones” de las escuelas realizada por alumnos y profesores. ¡Es tremendo que alguien en Brasil piense que algo público es nuestro! Esto es diferente a la ocupación de las rectorías universitarias, ahí los estudiantes dicen: “Este lugar, esta institución es pública, es nuestra y no vamos a salir de aquí”. En ese caso los estudiantes se posicionan contra algo típico del neoliberalismo –puesto en práctica, en ciertos aspectos, al correr de la dictadura y después explícitamente en los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso: la idea que un derecho social y político es quello que puede ser transformado en servicio y comprado en el mercado. Las personas hablan de las privatizaciones como si fueran sólo las grandes empresas... Claro, eso también, pero el núcleo de la privatización está en otro lugar, está en la transformación de un derecho social en servicio de compra y venta en el mercado. Eso fue lo que ocurrió con la educación, con la salud, con el transporte, con todos los derechos sociales. En São Paulo esto fue realizado con mayúscula. Los estudiantes mostraron que la escuela pública no es una mercancía. Realizaron una acción republicana y democrática de un nivel increíble. Solamente ví algo parecido, en términos de configuración social en Brasil, en las huelgas de 1978 y 1979 en el ABC. ¿Por qué? No por la repercusión, sino por su sentido.

Piensen que durante las ocupaciones solamente eran llamados para dar entrevistas a científicos políticos, sociólogos o historiadores ¡pero ningún profesor o estudiante de las escuelas tomadas! Ningún profesor o estudiante era considerado capaz de explicar lo que pasaba. Solamente se escuchaba gente que estaba fuera de las salas de clase y que decían puros disparates. Cuando los medios de comunicación entrevistaban a algún estudiante, preguntaban cosas del tipo: “¿Qué sientes? ¿Qué te gusta o no te gusta? ¿Qué quieres?”. Un nivel sentimental, puro y simple, no de pensamiento. A pesar de eso, el mensaje de los estudiantes llegó a la sociedad por otras vías. Eso muestra la magnitud de la acción que realizaron. Se logró una solidaridad en todo São Paulo que no se veía hacía muchos años. Por último, las ocupaciones dejaron en claro los motivos reales para cerrar las escuelas. En un país como el nuestro, no se debería cerrar una escuela, deberían abrirse. Pero el gobernador de São Paulo quería los terrenos para explotarlos en un tremendo negocio inmobiliario. ¿Para qué? Para hacer un fondo de campaña electoral. Es evidente que ahora Geraldo Alckmin intentará fragmentar todo e implantar lentamente su proyecto. Hoy esta escuela, mañana esa otra. No sé si conseguirá su cometido, seguro lo intentará otra vez. Tal y como la enseñanza primaria es prácticamente toda municipal, la enseñanza media estatal y generalmente la universitaria es federal, estas instancias operan de forma fragmentada. Esto facilita intentos de reestructuración como en los casos de São Paulo y Goiás. De todas formas, los estudiantes mostraron que la idea de cerrar una escuela no significaba cerrar una escuela, significaba vender un terreno. Por tanto, denunciaron el carácter corrupto de la supuesta política de reestructuración.

SOCIEDAD .
EXPERIENCIA

AUTORITARIA,
A, IDEOLOGÍA

Nación, mito y sociedad autoritaria. Des-hacer Brasil: una lectura sobre intervenciones de Marilena Chauí

Cecilia Abdo Ferez *

* Instituto de
Investigaciones Gino
Germani, CONICET
Universidad
de Buenos Aires

La obra de Marilena Chauí pareciera estar bajo dos influjos. El primero, ordenador y apolíneo, desmenuza con implacable lógica y extenuante precisión el pensamiento de filósofos clásicos (como la tríada que más la referencia: la de Spinoza, Marx y Merleau-Ponty). El segundo, agitado y abierto a la captura por la contingencia de lo que sucede —específicamente, en Brasil—, tensiona su vida académica y la exaspera de sus ámbitos, hasta hacerlos ver no sólo como lugares previsibles y pacatos, sino internos a las prácticas sociales que ese campo designa, con orgullo, como el “afuera”, plagado de un autoritarismo que no osaría compartir.

Esos dos influjos, el apolíneo y el dionisiaco (por llamarlos de algún modo), conviven en Marilena y se disputan protagonismo en su teatralidad de profesora. Esa profesora que interviene, que enuncia posiciones y que obliga a tomarlas, no sólo en la “gran” política (por llamarla de algún modo, también) sino en las interpretaciones de los textos de filosofía, como si leer a Marx de tal o cual forma fuera sólo no errado o correcto,

sino del orden de lo aceptable o lo inaceptable. En Marilena, Spinoza, Marx y Merleau-Ponty se hacen generales de un ejército comandado por ella, dispuestos a rebatir las multiformes apariciones de aquella práctica teórica que elige la filología descontextualizada, en medio de la más sedienta periferia –en los departamentos de filosofía–, y en contra de aquellas prácticas ideológicas que envician el aire –en la vida cotidiana de sociedades regidas por los medios de comunicación. El ejército de Marilena puede flaquear, pero ha ganado algunas batallas: lo certifican las muchas citas injuriosas que le dedican usuarios de páginas de internet, descontentos con su apoyo a la actual experiencia petista, deseosos de que la filosofía –y ella, en particular– vuelva a su cajita y pueda abordarse sin problemas y en vagas generalidades, en las conversaciones civilizadas de los ágapes cariocas o paulistas.

Pero hablar de dos influjos puede dar a pensar que se estaría frente a paralelas: por un lado, la filósofa con una obra sistemática; por el otro, la intelectual de izquierdas que interrumpe su hacer disciplinar para dar pie a intervenciones clásicas, en el espacio público. El aparecer de Marilena desmiente este paralelismo –éste paralelismo, al menos. En primer lugar, porque no hay posibilidad de mantener esas líneas puras, sin anestesiar la sensibilidad social, en países como los nuestros, y en segundo lugar, porque se trata, primero, de forjar el espacio público; un espacio que de ninguna manera puede tomarse como dado, en Brasil. Eso, de hecho, forjar el espacio público, es una de sus tareas como intelectual, uno de los efectos más buscados de sus intervenciones. El pensar de Marilena, lejos de las paralelas, es más bien un *contrarresto* que se esfuerza por hacer de la filosofía una práctica capaz de labrar una *sensibilidad* sobre lo que rodea, una sensibilidad que tampoco está dada, ni es primaria. Ella lo explica así: “no veo ese hilo [en mi vida académica]... El sentimiento que tengo –y de ahí la frase ‘la fortuna es necesaria’– es de una contingencia continua, de que son las circunstancias las que, de alguna manera, me llevan a decir ciertas cosas, a leccionar de una determinada manera, a escribir otras tantas, a intervenir en otros tantos debates. [...] Todo viene siempre de sentirme solicitada por lo que pasa alrededor, del sentimiento de que tengo que decir alguna cosa o hacer alguna cosa en relación a lo que pasa alrededor. Es por eso que no creo que tenga ‘un pensamiento’, que tenga ‘una obra’. Estoy ahí, un poco suelta en el mundo, para lo que dé y venga”¹.

Pero lo que se da y viene no está allí, disponible a cualquier sensibilidad, sino invisibilizado para un mirar no filosófico, para un mirar traslúcido e inmediato. Dice Marilena: “pienso que, sin haber tenido la complicada formación filosófica que nosotros tuvimos, no habría tenido sensibilidad para determinadas cuestiones. Entre tanto, acepto que es de estas cuestiones que viene otra manera de leer, por caso, a Spinoza”².

El movimiento del pensar de Chauí es entonces, simultáneamente, la formación de una sensibilidad a determinadas cuestiones –sociales, políticas, del orden del mundo–, cuestiones que llevan a leer de determinada manera, de *otra* manera, a ciertos pensadores clásicos. Es decir: es un ir y venir entre ser *solicitada* y pensar sobre esa solicitud; que esa solicitud sea tal por la *formación* filosófica compleja, que ha labrado una *sensibilidad* que permite ver ciertas cuestiones invisibilizadas; y luego, que esas *cuestiones* produzcan una otra manera de leer filosofía. Un *ir* y *venir*: ni filosofía y mundo, uno frente al otro; ni lo dado y la percepción, como compartimentos para el positivista, sino una dinámica en la que se forjan a la vez los aparatos de pensamiento y la sensibilidad de las cuestiones, que recién por cierta formación, se convierten en tales.

¿Qué cuestiones aparecieron en esa dinámica del pensar sensible? Varias, que se atestiguan en sus “obsesiones” sobre ciertos temas y que pueblan sus intervenciones. Pero una en particular interesa a este escrito. Apareció, para Chauí, la fisonomía del Brasil como una sociedad persistentemente autoritaria, cuyas manifestaciones múltiples se expresaban en todas sus relaciones sociales, en su complejo de valores, en las formas de régimen político e, incluso, en los departamentos de filosofía.

143 |

La sociedad persistentemente autoritaria –un acento éste, sobre la sociedad, que es clara huella de Claude Lefort– diluye para Chauí la diferencia entre dictadura y democracia –sin desmerecerla– y corroe la supuesta ruptura entre período colonial y tiempo independiente de la nación. Impregna, hasta en sus últimos poros, el “invento” de la nación brasilera, signado por la celebración de la “ideología verde-amarela” y la naturalización del mito de la cordialidad de sus relaciones sociales, de su no violencia constitutiva –un mito heredero de Gilberto Freyre, en *Casa*

¹ María Celia Paoli, *Diálogos con Marilena Chauí*, San Pablo, Barcarolla, Discurso Editorial, 2011, p. 204. Todas las traducciones del portugués son propias.

² *Ibid.*

grande y Senzala y que profundizará Sérgio Buarque de Holanda, en *Raíces de Brasil*—. Aquí está Chauí, aguando la fiesta de la imagen importada y exportada del Brasil, en la trilogía imbatible (para el turismo rápido), de fútbol, carnaval y playa. Chauí, leyendo a contrapelo las formas de pensar lo nacional-popular en ciertos lugares del continente —en la Argentina, sin dudas—, para dilucidar cómo y en qué se enraiza la estructura de mitos que sostiene cierta idea de nación, que, en su argumento, sirve de soporte a la continuidad de la sociedad autoritaria. Nación y autoritarismo. Mitos y nación. El mismo persistente y agobiante pastiche, celebrado a diestra y siniestra.

En esa dilucidación de las “cuestiones del Brasil” —incluso de su ánimo popular más perceptible—, están actuando los pulidores Marx, Spinoza y Merleau-Ponty a la orden de Chauí; los labradores de la sensibilidad filosófica que devela las cuestiones que se le escapan a la sensibilidad adormecida. La dinámica de pensar de Chauí hace trabajar a la filosofía, disputa y aporta a la sociología, se ríe bastante de la politología y traslada prácticas académicas a entornos donde ellas son extrañas y hasta miradas con desconfianza. Como cuando relata el desconcierto que causaba a los funcionarios de la Secretaría de Cultura de la ciudad de San Pablo el que ella, secretaria entre 1989 y 1992, les preguntara si habían traído el “texto” para que lo firmara, haciendo de “texto” la palabra comodín que servía de común denominador a cualquier papel burocrático (celosamente distinguidos por lo que, supuestamente, le obedecían). O como cuando relata que llevaba su libreta a las primeras grandes reuniones del PT y tomaba apuntes sobre los discursos de los demás, hasta pedirles que por favor le aclarasen los puntos que no entendía y que había escrito, u ofrecía conclusiones que hilaban los argumentos de todos. Chauí, trasladando prácticas y denominaciones de la filosofía, para enajenarlas y dislocar modos naturalizados de hacer, en ella y en los otros ámbitos. Una traductora, una mediadora entre unos y otros que, sin embargo,

³ La fuerte presencia de la retórica y la teatralidad en el modo de intervención filosófico-política de Chauí puede rastrearse en sus relatos sobre el seminario sobre autoritarismo que dictaba a los estudiantes de la Universidad de San Pablo durante la dictadura (que culminaba en asambleas para discutir la pertinencia de la consigna de entregar una monografía), o en las memorias de las reuniones con trabajadores de la Secretaría de Cultura en San Pablo, disponibles en el libro ya citado, o en sus respuestas a las protestas callejeras en contra de los gobiernos petistas. Pero una gran muestra circula en un video disponible en internet, en

el que, en una ronda de discusión con Emir Sader y Lula, en 2014, Marilena toma la palabra casi sin voz y culmina exponiendo airadamente su desagrado a que el gobierno llamara a los recientes incluidos en el mercado de consumo de “nueva clase media”. La frase de Chauí, “odio a la clase media”, tuvo vasta repercusión en Brasil y fue contestada en enardecidas reacciones de y en la prensa (publicando incluso su sueldo como profesora, en diarios masivos). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=fdDCBC4DwDg>

intenta desbancar el “discurso competente”. La que argumenta y contraargumenta con aquello que se pone sobre la mesa –porque el de Chauí es un pensar de la argumentación, antes que de la imagen–, sin importar qué tan encumbrado sea quién esté adelante y aún hasta el agotamiento físico o la derrota³. Como dice de su experiencia como Secretaria de Cultura del Gobierno Municipal de Luiza Erundina: “nosotros perdimos en el mismo momento en que asumimos”⁴. Y aún así.

Brasil, sociedad autoritaria

La sensibilidad de Chauí está forjada, como se dijo, también por la formación en Marx. No en cualquier Marx, sino en aquel que permitía “entender lo que estábamos haciendo en 1964, para entender lo que estaba sucediendo en 1968 y 1970” y también, para apreciar mejor “las películas de Visconti”⁵. Un Marx, en fin, que permitiera a la vez visibilizar las cuestiones que habían llevado al golpe de Estado contra el gobierno progresista de João Goulart, que habilitara expandir la potencia del Mayo francés –que Chauí vivenciaría- y que, por eso, ayudara a desarrollar una política (también cultural, pero no sólo) de resistencia a la dictadura militar.

Esta dictadura –la inaugurada en 1964–, duraría 21 años en Brasil, bajo la apariencia de elecciones y de funcionamiento parlamentario. Y tendría la particularidad de desarrollar un programa de industrialización y de desarrollismo, un programa que económicamente podían compartir algunas derechas y también algunas izquierdas –a contrapelo de las dictaduras como la argentina, que liberalizaron, desindustrializaron y arrojaron al país a la vez a la sangre y a los mercados financieros. Es decir, el régimen del ‘64 ponía en primer plano una singularidad extrema de la historia del Brasil (y que constituye un desafío claro para las izquierdas): la permanencia de cierto impulso desarrollista, más allá del régimen político e incluso, con tanto más empuje cuanto más se centralizaran las decisiones y se concentrara el poder. O lo que Chauí llama la persistente búsqueda de “modernización” del Brasil, como ideología del “progreso” compartida por ambos polos del arco político. Una ideología que se tornó pez en el agua en la imbricación entre desarrollismo y centralización del poder que instauró la “modernización conservadora” de ese año y que resultaría, para Chauí, una solicitud coetánea a su formación filosófica.

⁴ Ibid., p. 151.

⁵ Ibid., p. 258.

Pero algo novedoso traía esa dictadura, a tono con los regímenes de ese tipo en el resto del continente, a los que Guillermo O'Donnell bautizaría Estados “burocrático-autoritarios”. La modernización conservadora que trajo el golpe del '64 sería leída en Brasil como un “nuevo autoritarismo”, de tinte tecnocrático, que vendría a consumir lo que el viejo, más personalista y caudillesco, no había conseguido. Un nuevo autoritarismo que proveería, de una vez por todas, aquello que Brasil “no tenía”, según los lentes de una ciencia social experta en culpabilizar “carencias”: una burguesía moderna y orientada a la industria, una sociedad disciplinada, clases medias fuertes y un sistema político no secuestrado por el poder de las élites regionales. Es decir, que vendría a crear un país nuevo, de cuajo, porque ese que sí existía era leído como pura promesa y pura falta.

En este contexto, Chauí lee un cierto Marx, un Marx presente también en la constelación que forma su pensamiento con el de otros, como Barrington Moore y Christopher Hill. Y la fuerza de esa lectura la acompaña, como “posición” tomada, a lo largo del tiempo. La posición tomada es pensar la sociedad brasilera a través del prisma de su división en clases, aún cuando sea difícil sostener cualquier universal, como la “clase”, después del estallido de la pluralidad de microsujetos, tras la caída del mundo bipolar. Pensar la división en clases, aún cuando la violencia social en Brasil se transmita, en las cadenas televisivas, como una marginalidad que irrumpe, irracional, en la convivencia amigable entre connacionales, cual si fuera un rayo en un cielo celeste. Pensar la división en clases, aún contra el PT contemporáneo y su campaña a favor de la “nueva clase media”, concebida a partir de la incorporación masiva de personas a parámetros estereotipados y financiarizados de consumo.

146 |

Este leer a Marx que se convierte en posición tomada perenne se acompaña, temporalmente, con una investigación minuciosa sobre Spinoza. Iniciada, como dice Chauí, para pensar contra las formas de la tiranía y su anclaje en la matriz teológico-política. Estos laderos (un cierto Marx y un Spinoza hermeneuta de estructuras perennes de lo teológico-político y sus muy efectivas formas de dominación), llevan a que Chauí dé forma teórica a la *cuestión de la sociedad autoritaria brasilera*. Una forma teórica que da cuenta de la singularidad de su pensar, porque esa forma no es la de la literatura sociológica, ni la de la sociología crítica, ni la de la historia, pero tampoco la de la filosofía de escritorio. Como dirá Marco Aurélio Garcia, Marilena no construye sistemas en los cuales encuadrar a Brasil -como sociedad periférica, dependiente, colonizada o lo que sea-

como podría ser la lectura de un Caio Prado Júnior o la de un Celso Furtado, por citar algunos⁶. No tiene explicaciones científicas omnicomprendivas, y no sólo porque la ciencia no es su *métier*. Tampoco hace un estudio de caso. No habla con la jerga de las ciencias sociales, ni traduce la relación naturaleza naturante/naturaleza naturada a los fenómenos urbanos. Marilena habla de Brasil con una lengua impropia, que conjuga las palabras que salen al ruedo en la coyuntura y en la vida cotidiana, con tradiciones reconocibles como el marxismo o la filosofía crítica, e incluso cierto liberalismo, con matrices y formas de abordar problemas que vienen de la argumentación spinocista o merleau-pontyana. Dos argumentaciones éstas, como se sabe, bien aporéticas, pendulando entre la necesidad y la contingencia.

Un nuevo autoritarismo, entonces, asume como cuestión, a su sensibilidad formada. Pero se devela, a poco de indagar en ella, como un mero avatar de la perenne estructuración de una sociedad autoritaria -su subsuelo, su capa geológica más profunda-. ¿Qué es una sociedad autoritaria? ¿Qué es Brasil, como tal? Esta sociedad autoritaria, dirá Chauí, “es una sociedad que conoció la ciudadanía como privilegio de clase, tornándola una concesión regulada y periódica de la clase dominante a las demás clases sociales, pudiendo serles retirada cuando los dominantes así lo deciden (como durante las dictaduras). Es una sociedad en la cual las diferencias y asimetrías sociales y personales son inmediatamente transformadas en desigualdades, y éstas, en relaciones de jerarquía, mando y obediencia (situación que va de la familia al Estado, atraviesa las instituciones públicas y privadas, permea la cultura y las relaciones interpersonales). Los individuos se distribuyen inmediatamente en superiores e inferiores, aún cuando alguien superior en una relación pueda tornarse inferior en otra... Todas las relaciones toman la forma de la dependencia, de la tutela, de la concesión, de la autoridad y del favor, haciendo de la violencia simbólica la regla de la vida social y cultural. Violencia tanto mayor porque invisible bajo el paternalismo y el clientelismo, considerados naturales y, a veces, exaltados como cualidades positivas del ‘carácter nacional’. Es una sociedad en la cual las leyes siempre fueron armas para preservar privilegios y el mejor instrumento para la represión y la opresión, jamás definiendo derechos y deberes”⁷.

⁶ Ibid., p. 141.

⁷ Marilena Chauí, “Cultura popular e autoritarismo”. En: Marilena Chauí y André Rocha (Organização), *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, Belo

Horizonte, Editora Fundação Perseu Abramo, São Paulo, Autêntica Editora, 2013, pp. 262-263. (*Escritos de Marilena Chauí*, vol. 2).

La sociedad autoritaria brasilera es una sociedad, en fin, que no pretende ser tal, sino una naturaleza, porque todas sus relaciones de inferioridad y superioridad se perciben eternas y basadas en principios no socialmente definidos y por tanto, no mutables. Es una sociedad donde la violencia simbólica es la regla, pero que sólo aparece visible, en tanto violencia, en una de sus modalidades: como delito ocasionado por los estratos populares, repetido hasta el agobio en los segmentos policiales que, a diario, escandalizan las audiencias de televisión.

Brasil, inscripto en la mitología universal

¿Qué hace Chauí frente a la cuestión, devenida tal para su sensibilidad formada, de la sociedad autoritaria? Lejos de la denuncia, Marilena ahonda en el efecto “sociedad autoritaria”, para localizar en él de qué magma emana ese efecto y cómo lo reconstruye con su presencia, con sus formas siempre renovadas, con sus avatares. El magma del que emana la sociedad autoritaria, el caldo en el que se cuece, es una serie de mitos sacralizadores, de tipo teológico-políticos, inscriptos en el entrecruce entre la historia brasilera y la historia universal, que serían rastreables en textos nacionales y extranjeros —desde las profecías de Joaquín de Fiore al *sertão* de Guimarães Rosa—. Estos mitos construirían la historia de la nación Brasil, de su invención, y se expresarían a través de la persistente reconstrucción de una ideología en particular: la del verde-amarelismo y sus mutaciones⁸. El mito, entonces, es una “matriz” que da lugar a diversas ideologías, que son sus expresiones en el tiempo: entre ellas se verificaría la renovada presencia, en el caso de Brasil, de la ideología verde-amarela, una versión socialmente armoniosa de la inscripción dependiente del país en el mercado mundial. El mito, por tanto, tiene carácter fundador y a la vez, estructural, persistente y productivo.

¿Qué es un mito, para Chauí, y cuál es el mito de fundación brasilero? Un mito, dice, es una “narrativa de origen” ficticia, una “solución simbólica y originaria que torna soportable y justificable la realidad” y se ancla en creencias que la sustituyen. Su función es “apaciguadora y repetitiva, asegurando a la sociedad su autoconservación bajo las trans-

⁸ Marilena Chauí, “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária”, en *Manifestaciones*, p. 222. Chauí propone otra manera de leer la ideología que la que tiene, por ejemplo, Althusser y su estela. Ella misma explica su genealogía en la entrevista que le hace André Rocha en el mismo libro.

formaciones históricas”⁹. Dice: “En resumen, estoy tomando la noción de mito en el sentido antropológico de la solución imaginaria para tensiones, conflictos y contradicciones que no encuentran caminos para ser resueltos en el plano simbólico y mucho menos en el plano real. Y hablo de mito fundador porque, a la manera de toda *fundatio*, impone un vínculo interno con el pasado como origen, esto es, con un pasado que no cesa, que no permite el trabajo de la diferencia histórica y que se conserva como perennemente presente. En este sentido, mito también en la acepción psicoanalítica, o sea, como impulso a la repetición por imposibilidad de simbolización y, sobre todo, como bloqueo al pasaje a lo real. Un mito fundador es aquel que no cesa de encontrar nuevos medios para expresarse, nuevos lenguajes, nuevos valores e ideas, de tal modo que cuanto más parece ser otra cosa, tanto más es la repetición de sí mismo”¹⁰.

¿Cuál es ese mito fundador, en el caso de Brasil? Dice: “en nuestro caso, el mito fundador es exactamente el de la no violencia esencial de la sociedad brasilera y cuya elaboración remonta al período del descubrimiento y la conquista”. “En suma, el gran mito que sustenta la imaginación social brasilera es el de la no violencia. Nuestra autoimagen es la de un pueblo ordenado y pacífico, alegre y cordial, mestizo e incapaz de discriminaciones étnicas, religiosas o sociales, acogedor para los extranjeros, generoso para con los carentes, orgulloso de las diferencias regionales y destinado a un gran futuro”¹¹.

¿Cuál sería el problema de sostener esta autoimagen, sobre todo para una spinocista que sabe que cualquier imagen benéfica de sí trae consigo una capacidad de actuar mayor que una imagen despreciable? ¿Cuál sería el problema, además de la evidente negación que esta imagen contiene, si pensamos la pasmosa desigualdad social de Brasil y la expresión continua de esa desigualdad en una de las tasas de criminalidad más altas del continente? El problema de este mito es que, lejos de producir potencia, produce pasividad: el mito de Brasil como país “bendecido por Dios y la naturaleza”, destinado al gran futuro al que sólo hay que apuntar y que vendría como destino irremediable, una vez creadas las condiciones de la modernización necesaria por el Estado, niega no sólo al Brasil existente,

⁹ Ibid., p. 151.

¹⁰ Ibid., p. 223.

¹¹ Ibid.

sino que recrea la permanente invisibilización de la violencia que el país es, en tanto sociedad. Para Chauí, el mito de la no violencia constitutiva, un mito de origen que anuda a la tríada Dios/Naturaleza/Estado como tres pilares de la construcción de la nación —esto es: Brasil sería descubierto por estar inscripto y confirmado en las profecías divinas; sería un país bendecido por la naturaleza y constructor de sus relaciones sociales como si fuesen naturaleza; al que el Estado fuerte habría unificado y que llevaría a la modernización—, estructura a la vez a la sociedad y a la política: estructura la (auto)imagen de la sociedad brasilera como negadora de la violencia que la constituye y que, por esa negación, es recreada, y estructura al campo político brasilero como un campo teológico-político. Este campo estaría tensionado, en el mejor de los casos, entre dos pivotes: el pivote de las elites, que fungen de protagonistas de la historia (institucional) de la nación y de su desarrollo; y el pivote de las clases populares, fieles a la espera de la ruptura de la historia, en la contingencia esperanzada que anunciaría la venida del salvador.

En ese campo, estructurado como ajeno, como teológico político, Chauí pretende ya no una desmitificación, sino una hermenéutica que le permita incluso tejer posibilidades históricas dentro una configuración que, si pudiera, no elegiría constituida de este modo —si es que, en lo dado, se pudiera elegir *ex nihilo*. Dice: “del lado de la clase dominante, la política es practicada en una perspectiva naturalista-teocrática, esto es, los dirigentes son detentores del poder por derecho natural y por elección divina. Del lado de las capas populares, el imaginario político es mesiánico-milenarista, correspondiendo a la autoimagen de los dirigentes. Como consecuencia, la política no consigue configurarse como campo social de luchas, sino que tiende a pasar al plano de la representación teológica, oscilando entre la sacralización y la adoración del buen gobernante y la satanización y execración del mal gobernante. [...] Se comprende, por tanto, la imposibilidad de realizarse de la política democrática basada en las ideas de ciudadanía y representación”¹². Brasil, anclado en un mito que obstaculiza la democracia.

¿Cuál es el problema, reiteramos, de este mito de la no violencia constitutiva? ¿Qué quiere hacer Chauí, que no sea la operación racionalista de “desmitificar” y “echar luz”, con arrogancia y seriedad intelectuales, allí

¹² *Ibid.*, pp. 237-238.

donde estaría la sombra barbárica de la teología, y en favor de las ideas liberales de ciudadanía y representación? Justamente, pretende no hacer eso. Chauí no tiene la ingenuidad de otorgarle a la filosofía poderes que no tiene, ni en Brasil ni en ningún otro lado. No piensa que enunciando los mitos, proclamándolos en textos eruditos, ellos se diluirían ante el poder ácido de la razón y el verbo. Más bien, labra una sensibilidad filosófica que permita que la cuestión central que ese mito niega, se constituya como tal: busca que se constituya como cuestión la violencia cotidiana de la sociedad brasilera, que este mito de la armonía por sobre todas las cosas de la nación verde-amarela, impide formar. Sobre todo, porque tornar una cuestión a la violencia constitutiva de la sociedad brasilera permitiría estructurar el campo político como conflicto entre opciones alternativas, como campo de luchas en el que puedan existir sujetos con capacidades de transformación, que puedan ser tomados como tales y no como los que vienen a aguar la fiesta del fútbol, el carnaval y la playa (los espejos de la unidad nacional).

¿Qué pervive de este análisis temprano, en las intervenciones contemporáneas de Marilena? Mucho, a juzgar por sus intervenciones más recientes. ¿Cuánto se logró transformar de esto en los años de gobierno petistas, en los que ella es activa militante? Esa es una pregunta que todavía no puede contestarse: quizá porque la formación de las cuestiones, como tales, no es un rayo en un cielo sereno, sino un trabajo persistente de labrar una sensibilidad a contrapelo. Una sensibilidad que se inmiscua en aquello que inculca dominio dentro de la sensibilidad popular y que también erosione lo que hay de conformismo o defección, en la tropa propia. Una sensibilidad que acepte que hay construcciones de la nación que sojuzgan: al reforzar una memoria selectiva de los triunfos históricos, al proclamar la imagen benevolente y naturalizada de una sociedad que, en lo sustancial, sería armónica a pesar de su desigualdad; e incluso al movilizar afectos como la alegría, tan cara a la cotidianeidad del pueblo brasilero.

En ese obraje continúan batallando, Marilena y algunos de los suyos. En poder forjar una sensibilidad democrática en un país en el que, entre la clase dirigente y la vida popular, parece haber un abismo. Un país en el que el autoritarismo social se ancla en la desigualdad y ambos son tan respirables como la algarabía.

Marilena Chauí, la interrogación de la experiencia

Mariana Larison *

* Academia Nacional de
Ciencias de Buenos Aires
CONICET

La envergadura y el alcance de la obra de Marilena Chauí se encuentra, sin lugar a duda, todavía muy lejos del conocimiento del lector hispanohablante. Dentro del horizonte cultural del otro continente dentro del continente, es decir, dentro del universo de la cultura brasileña, Marilena Chauí es una figura tan popular como única. Su singularidad reside, justamente, en la conjunción atípica, en una sola persona, del intelectual altamente popular (algunos de sus libros de filosofía, como el clásico *O que é ideologia*, son best-sellers de la industria editorial brasileña), de alto perfil académico (es una de las especialistas más importantes del pensamiento de Baruch Spinoza y, de manera amplia, del pensamiento del siglo XVII) y de activa participación en la vida pública (fue parte del grupo de intelectuales fundadores del Partido de los Trabajadores y Secretaria de Cultura del primer gobierno del PT en la ciudad de San Pablo entre 1989-1992). Además, ella encarna la conjunción de estas características –raramente ensambladas en una sola persona– en la persona de una mujer: a su particularidad hay que sumarle entonces el haber sido realizada por una mujer en un medio altamente misógino, como el de la academia; es un espacio profundamente machista, como

el de la política; y en el seno de una sociabilidad violenta y autoritaria, como la de nuestras sociedades latinoamericanas, atravesadas por dictaduras y Estados marcadamente clasistas.

Marilena Chauí es singular por estas razones, en cierto modo objetivas, pero lo es también por cuestiones que atañen la lógica misma de su obra en el sentido más preciso de su obra de pensamiento: los escritos de Chauí abarcan temáticas, problemas y campos del saber aparentemente diversos, y plantean la pregunta de si subyace en ellos un hilo común más allá de su propia autora: en efecto, ¿qué tienen en común escritos que van de la filosofía más erudita a textos de intervención, tanto políticos como culturales, que atraviesan la filosofía del siglo XVII, la historia de la filosofía de manera general, la filosofía de Spinoza, la filosofía francesa contemporánea, la escuela de Frankfurt, la de Merleau-Ponty, los escritos sobre los orígenes y mitos fundantes de la sociedad brasilera, sobre represión sexual, sobre democracia, sobre ideología, sobre autoritarismo, sobre violencia? La proliferación de temas e interrogantes parece difícil de aprehender en su unidad y la tentación primera es la de considerar la unidad de esta obra meramente en la persona de su autora: la unidad sería entonces biográfica, la pertenencia a una sola vida, y no conceptual.

Pues bien, nuestra hipótesis de lectura es, por el contrario, la siguiente: desde nuestro punto de vista, existe un elemento común a los diversos problemas y temáticas que aborda el pensamiento chauiano, así como a su labor teórica y política, y este elemento es precisamente la actividad filosófica. O mejor dicho, la filosofía según el modo particular en que Chauí la entiende, esto es, no como un conjunto determinado de saberes, sistemas o pensamientos, sino como un cierto modo de interrogación de la experiencia.

“La filosofía –sostiene Marilena– no inventa preguntas ni trae respuestas. Interroga la experiencia individual y colectiva, lo sensible y lo inteligible, el *punctum caecum* de la consciencia, aquello que necesariamente ésta no puede ‘ver’, so pena de dejar de ser consciencia”¹. Una interrogación y una experiencia, y una tarea a realizar: esta forma tan simple de entender la filosofía es tal vez la más compleja de todas. ¿Cómo pensar la

¹ Marilena Chauí, *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 16.

experiencia, cómo interrogarla? ¿Cómo articularla en su dimensión individual y colectiva, particular y general? ¿Cómo sostener la interrogación sin precipitar la respuesta?

Tales preguntas, que surgen ante esta forma complejamente simple de entender la filosofía, son las que nos llevan directamente al corazón del pensamiento de Marilena: en cuanto las formulamos, nos damos cuenta de que no hay otra forma de responderlas que recorrer este pensamiento, acompañar estas interrogaciones y sólo entonces comenzar a comprender este modo de entender la filosofía, que parece consistir menos en un conjunto de ideas que en un modo de abordarlas. Sigamos entonces estas preguntas.

I.

Nuestra primera pregunta es, pues, ¿qué significa interrogar la experiencia para Marilena Chauí? Y más precisamente, ¿cómo entiende la filósofa brasileña la noción misma de experiencia? Un primer aspecto de esta cuestión releva del problema de la interrogación como tal: ¿qué significa, en efecto, interrogar la experiencia? En su *Convite à filosofia*, Chauí describe la filosofía como una actitud crítica, compuesta de dos momentos: uno negativo y uno positivo. El negativo correspondería al rechazo de la evidencia incuestionada de nuestra vida cotidiana, del sentido común, de los prejuicios o simplemente de lo establecido; es la “decisión de no aceptar como obvias y evidentes las cosas, las ideas, los hechos, las situaciones, los valores, los comportamientos de nuestra existencia cotidiana; jamás aceptarlos sin antes haberlos investigado y comprendido”². El momento positivo, en cambio, correspondería a una interrogación sobre lo que estas dimensiones de nuestra experiencia son, por qué ellas son, cómo son. Cada uno de estos momentos, en sentido estricto, parecen reenviar a dos modos diversos de la experiencia misma: la filosofía entendida en su momento negativo nos lleva a no aceptar lo que, en términos spinozanos, podemos llamar “experiencia errante” (*experientia vaga*), esto es, la experiencia “que busca librarse de la singularidad de las existencias construyendo universales abstractos que la decepcionarán”³.

² Marilena Chauí, *Convite à Filosofia*, São Paulo, Atica, 2000, p. 9. Traducción nuestra.

³ Marilena Chauí, *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 221.

No aceptar la experiencia errante implica entonces interrogar otro aspecto de la experiencia, también spinozano, que Marilena llamó “experiencia enseñante” (*experientia docens*). Esta experiencia es histórica, es aquella que podemos definir según Marilena como el “conocimiento de singularidades cambiantes existentes en la duración, cuya esencia no implica una existencia necesaria [...]” y que tiene por función “incitar al intelecto a investigar algo determinado cuyas causas es necesario buscar”⁴.

La actitud filosófica nos conduce entonces a suspender la experiencia errante, hecha de universalizaciones abstractas, para dar lugar a una interrogación sobre la experiencia enseñante, experiencia de lo contingente que nos permite comprender algo determinado a partir de la red de problemas, discursos, debates y conflictos que lo vuelven inteligible –y que muy rápidamente podemos llamar “causas”. En otras palabras, la indagación de la experiencia enseñante nos permite alcanzar el momento más originario de toda experiencia o lo que podríamos denominar la dimensión ontológica de la experiencia.

Es posible distinguir, en efecto, un sentido originario y ontológico de la experiencia en la perspectiva chauiana, sentido que se confunde al mismo tiempo con la descripción que de ella hace el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty en los fragmentos y notas póstumas que constituyen la ontología de lo sensible en sus últimos años, y que se publicaron bajo el título de *Lo visible y lo invisible*. Chauí retoma las ideas principales de este proyecto, las despliega, las trabaja, repone sentidos, hasta unirlas en una figura de conjunto que revela, como efecto de su organización, la forma en que, desde su mirada, es posible comprender la noción de experiencia. Marilena nos abre así a una forma de entender la experiencia que no es completamente merleau-pontiana porque es también chauiana. ¿Cuál es esta forma de entender la experiencia? No es una forma intelectual de la experiencia –como la *experimur* de Spinoza–, ni es una forma espiritual –no es la *Erfahrung* hegeliana– ni tampoco un modo psico-lógico de la experiencia –no es la *Erlebniss* husserlina. No es del orden de lo vivido por un sujeto –no es el cuerpo en el sentido del primer Merleau-Ponty. No es, simplemente, experiencia de un sujeto: es un modo del ser de lo sensible, caracterizado por la apertura, por

⁴ Chauí, *Política em Espinosa*, p. 221.

la escisión en el interior del ser. En definitiva, es una apertura a lo que, en nosotros, no es nosotros. La experiencia, en este cruce de miradas entre ambos filósofos, es excentricidad, es el medio para estar ausente de sí, para asistir desde dentro a la fisión del ser, a la fisión de lo sensible en sintiente y sentido. “Abriéndose hacia lo que no es nosotros, la experiencia no es comportamiento ni acontecimiento para nosotros. Se abre hacia lo que en nosotros se ve cuando vemos, en nosotros se habla cuando hablamos, en nosotros se piensa cuando pensamos”⁵. Es escisión sin separación: escisión de ver y ser visto, de oír y ser oído, de pensar y ser pensado.

La experiencia como fisión del ser revela a la vez la posibilidad de una reflexión y la imposibilidad de una reflexividad completa, de un volverse sobre sí completo: es inacabada, inminente, duplicación interminable, concordancia sin coincidencia. Es experiencia de un enlace, un cruzamiento, en el sentido a la vez subjetivo y objetivo del genitivo, una apertura sin comienzo ni fin. Es decir, nos enseña la imposibilidad de una apropiación completa de un momento del ser sobre otro. En síntesis: la experiencia en sentido ontológico es apertura a lo originario, a lo Sensible en toda su riqueza: “lo que se instituye en la juntura de un pasado y de un porvenir: su hora es ahora. Es lo que se instituye en la juntura de un afuera y de un adentro: su lugar es aquí. Nervadura, lo originario es lo sensible en la verticalidad de todas sus dimensiones”⁶. Nervadura, término nuclear del pensamiento chauiano, juntura y relieve.

La apertura hacia lo sensible como modo del ser que define la experiencia permite comprender otros modos de la apertura: la de los otros cuerpos en sinergia, en una reflexión intercorporal inacabada, la de la palabra, y también la del pensamiento, junto con la esfera de idealidades que conlleva. Todas estas son experiencias, señala Marilena, no porque sean actos u operaciones de un sujeto, sino porque se dan en el modo de la experiencia: el modo de la apertura como transgresión, de la diferenciación, de la transitividad, del parentesco, de la reversibilidad de activo y pasivo.

En este sentido se puede hablar de experiencia de pensamiento: porque pensar, para Marilena Chauí, no es poseer ideas sino circunscribir un

⁵ Chauí, *Merleau-Ponty*, p. 152.

⁶ *Ibid.*

campo de pensamiento. La operación del pensar y la obra de pensamiento son, ambos, momentos de la experiencia de pensamiento, en el sentido en que la filósofa describe la obra de Spinoza cuando afirma, en *Nervura I*, “como experiencia de pensamiento, la obra en su todo crea un campo de pensamiento dotado, en sí mismo, de fuerza generativa, suscitando preguntas y respuestas en su propio desdoblarse [...]”⁷. O en el sentido en que prosigue el pensamiento merleau-pontiano: “Una obra no es una cosa ni una idea, no es un hecho ni una representación, no es un dato empírico ni una posición intelectual, sino ‘una manera activa de ser’ que la hace crear, desde dentro de sí misma, la posterioridad venidera de sus lectores-intérpretes”⁸.

Los pensamientos, sostiene entonces Marilena, no son síntesis sino delimitaciones abiertas, el pensamiento es errancia-concentración, búsqueda de un centro inalcanzable que hace pensar. Es por esto que la experiencia de pensamiento como no-apropiación puede iluminar, en definitiva, “camino para rehacer nuestra concepción de la subjetividad, y deshacer la idea del conocimiento como apropiación intelectual”⁹.

II.

Hemos visto que es posible distinguir, en los escritos chauianos, diversos niveles de la experiencia, niveles a través de los cuales la interrogación filosófica se abre camino para comprender las diversas articulaciones, subterráneas, dispersas, complejas, que constituyen la nervadura de nuestra experiencia. Pero ¿cómo? La filosofía no inventa preguntas ni trae respuestas. Interroga la experiencia individual y colectiva, lo sensible y lo inteligible. Pero ¿cómo? Si ahora nos encontramos en condiciones de comprender cuál es la tarea de la filosofía, todavía no es claro cómo llevarla adelante.

Es entonces, ante estas nuevas preguntas, que nuestro interrogante inicial –¿hay algo que unifique la obra de Marilena Chauí de manera conceptual y no meramente biográfica?– puede encontrar un principio de respuesta: es nuestra tesis, en este sentido, que prácticamente todos

⁷ Chauí, *A Nervura do real*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 899.

⁸ Chauí, *Merleau-Ponty*, p. 37.

⁹ Chauí, *Merleau-Ponty*, p. 161.

los textos de Chauí –sean éstos de intervención, académicos, políticos, sobre cultura, sociedad, historia brasileña, política o feminismo– adquieren, leídos a la luz de su concepción de la filosofía, un sentido estrictamente filosófico. En cada uno de ellos, Marilena Chauí ejerce la filosofía y opera, ante todo, como filósofa.

Nos gustaría ilustrar aquí esta tesis a partir de un texto que será prontamente publicado en lengua castellana, *La ideología de la competencia* texto que agrupa una serie de escritos que abordan diversos aspectos de la sociedad contemporánea articulados a partir de la hipótesis rectora de la ideología de la competencia¹⁰. Este texto, que reúne artículos escritos por la filósofa a lo largo de décadas para diversos medios, desde periódicos hasta revistas académicas, nos permite ilustrar el modo concreto en que Chauí realiza la operación filosófica cuyos momentos (interrogación, experiencia) nos hemos limitado, hasta ahora, a describir.

La ideología de la competencia reúne artículos aparentemente –y de hecho– independientes, cuya primera característica común es una cierta inquietud sobre la experiencia de nuestras sociedades contemporáneas –experiencia que se articula en un primer momento, para el lector, de manera abstracta– a partir de lo que la autora va describiendo de diversas maneras como “ideología de la competencia”. Los artículos, como dijimos de manera aparentemente independiente, se dirigen a la experiencia de lo social para entender qué forma de sociedad hace posible esta ideología, qué economía la sustenta, qué cultura la instituye, qué ciencia y qué tecnología permiten su desarrollo.

159 |

Recordemos brevemente que Marilena Chauí propone llamar “ideología de la competencia” al sistema de representaciones y normas, al imaginario social que sostiene y da sentido a esta nueva forma de las sociedades contemporáneas que se caracteriza por una hegemonía total del valor de la competencia.

Marilena Chauí inscribe en este mapa la revolución informática que modificó de manera general el paradigma científico y tecnológico modernos. Se interroga entonces por la especificidad del paradigma

¹⁰ Marilena Chauí, *La ideología de la competencia*, traducción de Mariana Larison, Buenos Aires, Futuro Anterior [por aparecer].

científico-tecnológico moderno. Encuentra una nueva epistemología centrada en la categoría de información, entendida como un proceso de transmisión y recepción de signos o señales sin base material. Recorre las consecuencias de esta nueva epistemología a partir de los conceptos que la articulan y forman con ella lo que podríamos llamar por nuestra parte una nueva ontología de la información. Nos permite ver que esta ontología no opera más con las nociones de causalidad, individuo o sustancia: sus categorías nucleares son las de fragmentación, dispersión y proceso. La noción de sustancia desaparece y la noción misma de materia transforma su sentido en un universo conceptual organizado a partir de la idea de información (entendida como estructuración o diferenciación) de flujos indiferenciados sin un soporte material específico.

Chauí busca entonces, en este nuevo paradigma científico, las transformaciones consecuentes en el campo tecnológico. Se interroga por la experiencia contemporánea de la tecnología. Encuentra un universo contrapuesto al de los modernos objetos tecnológicos, definidos por la aplicación de conocimientos científicos para su construcción, por la extensión del cuerpo humano en el espacio y la precisión de sus gestos. Ahora, los objetos tecnológicos se definen por la extensión de las capacidades intelectuales, de nuestro cerebro y nuestro sistema nervioso central, pues dependen y operan con información. Los objetos tecnológicos ya no son máquinas, sino autómatas, capaces no sólo de extender nuestros gestos sino de construir otras máquinas, de suplir a los sujetos en tareas de ejecución, comando y control de otras máquinas.

¿Cómo transforma esta reconfiguración radical del lugar y función de las ciencias y la tecnología el sentido de la cultura, vuelve a preguntarse Chauí? Se interroga por la experiencia contemporánea de la cultura. En la medida en que entendamos la cultura en su dimensión antropológica, es decir, como institución social del orden simbólico, que determina todas las relaciones del hombre con su mundo, debemos constatar, siguiendo a la filósofa, que hoy no existe sólo una determinación económica de los procesos simbólicos, como ya había señalado Marx para la forma industrial del capitalismo, sino que estamos ante una total absorción de estos procesos simbólicos por los económicos.

¿Qué lugar tiene y cómo se organiza el conocimiento en esta nueva forma de sociedad? Se interroga entonces por la experiencia contemporánea del conocimiento. Nos lleva hacia un nuevo debate y nos permite ver, a

través de éste, cómo la absorción del sistema simbólico por la economía dio lugar a la expresión de sociedad de conocimiento o de la información: esto es, a un tipo de sociedad en la que la economía se funda sobre la ciencia y la información, gracias al uso competitivo del conocimiento, la innovación tecnológica y la información en la esfera productiva y financiera, pero también en el área de servicios como lo son la educación, la salud y el ocio.

¿Qué se entiende aquí por conocimiento? El conocimiento, como se desprende de los análisis ya mencionados, no se define más por disciplinas específicas sino por problemas y por su aplicación en sectores empresarios, y la investigación es pensada como estrategia de intervención y control de medios e instrumentos para la obtención de un fin determinado, dejando completamente de lado su aspecto crítico, creador, interrogativo y propiamente investigativo.

¿Qué lugar y función encuentra la educación formal en una sociedad que entiende el conocimiento de esta forma? Se interroga entonces por la experiencia actual de la universidad. Específicamente en el caso de la universidad, Chauí delimita un modo de universidad que denomina universidad operacional, regida por las ideas de gestión, planeamiento, previsión, control y éxito, definida por su instrumentalidad en función de objetivos particulares, donde la docencia es reducida al adiestramiento y transmisión rápida de conocimientos y no a la formación, y la investigación a una estrategia de intervención y control de medios para un fin.

Una vez realizada esta investigación, y sólo entonces, Marilena propone llamar al sistema de representaciones y normas, al imaginario social que sostiene y da sentido a esta nueva forma de las sociedades contemporáneas, ideología de la competencia. Una nueva forma de la ideología que oculta la división social en la afirmación de otra división: aquella que existe entre los competentes y los incompetentes. Realiza la dominación por el descomunal prestigio del conocimiento científico-tecnológico, o sea, por el prestigio y poder de las ideas tecnológicas y científicas.

Nos permite comprender por qué la ideología de la competencia es, de este modo, la forma más alienada a la que el hombre ha llegado de su propia experiencia de pensamiento. Pues si algo podemos concluir de los análisis chauianos de la ideología de la competencia, es que ésta, como forma contemporánea de invisibilización de las diferencias de clase, es,

de todas las formas de la ideología conocidas hasta hoy, la más alejada de la experiencia de pensamiento. ¿Por qué? Pues bien, porque lo que esta nueva ideología invisibiliza, a través de una hegemonía total del discurso competente, es precisamente la apropiación de la esfera del pensamiento por parte de la dinámica de acumulación capitalista y la transformación del pensamiento en una forma de la apropiación intelectual. Sin embargo, es la propia ontología contemporánea la que nos abre a la posibilidad de pensar la experiencia de otra manera: como apertura y desdoblamiento originarios, y al pensamiento –en tanto una de sus modalidades, en su dimensión de operación y de obra– como no-apropiación, como apertura de campos que suscitan sus propios desdoblamientos, preguntas y respuesta, su propia continuidad y su propia historia, y no como cierre, instrumento, apropiación y acumulación de ideas. Pero sólo luego de haber tomado la “decisión de no aceptar como obvias y evidentes las cosas, las ideas, los hechos, las situaciones, los valores, los comportamientos de nuestra existencia cotidiana; jamás aceptarlos sin antes haberlos investigado y comprendido”. De haberlos interrogado, de haber intentado comprenderlos. Pues sólo entonces la tarea filosófica ilumina la posibilidad de intervenir en y sobre esta experiencia –en definitiva una experiencia histórica más–: La filosofía no inventa preguntas ni trae respuestas. Interroga la experiencia individual y colectiva, lo sensible y lo inteligible. Es una tarea que encuentra un modo ejemplar de ser practicada en esta actitud neosocrática que es la chauiana. Interrogar la experiencia es una tarea y una práctica cuyo sentido Marilena Chauí describe en su *Convite à filosofia*, en un pasaje que es, en sí mismo, un homenaje a su autora: “¿Cuál sería, entonces, la utilidad de la Filosofía? Si abandonar la ingenuidad y los prejuicios del sentido común fuera útil; si no dejarse guiar por la sumisión a las ideas dominantes y a los poderes establecidos fuera útil; si intentar comprender el significado del mundo, de la cultura, de la historia fuera útil; si conocer el sentido de las creaciones humanas en las artes, en las ciencias y en la política fuera útil; si fuera útil darnos, a cada uno de nosotros y a la sociedad, los medios para volverse conscientes de sí y de sus acciones en una práctica que desea la libertad y la felicidad para todos, entonces podemos decir que la Filosofía es el más útil de todos los saberes que los hombres son capaces”¹¹.

¹¹ Chauí, *Convite à Filosofia*, p. 17.

La crítica de la ideología en Brasil

André Rocha *

Traducción de Pablo Pérez Wilson
Corrección de Mary Luz Estupiñán Serrano

* Universidad de São Paulo

Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con la existencia de las colectividades humanas, el orden y manera de su percepción sensorial.

Walter Benjamin,
La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica

La crítica a la *Ação Integralista Brasileira* (AIB) realizada en la década del setenta, le permitió a Marilena Chauí desentrañar cómo se formó, durante la década del treinta –momento de posicionamiento del capital productivo en la economía brasileña–, la ideología de los integralistas que buscaban, en suelo tupiniquim, instaurar un Estado totalitario que se alineara con la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler. La ideología integralista fue dirigida a las nuevas clases medias urbanas y buscó atraer, especialmente, a los funcionarios públicos para que contuvieran las revueltas obreras y anarquistas de la década del treinta.

Durante la década del ochenta, bajo el impacto del neoliberalismo, Marilena Chauí expande la crítica del imaginario de las clases medias urbanas que apoyaron los golpes de Estado entre los treinta y los setenta. Chauí comienza la elaboración

de una crítica de la ideología de la competencia que se consolida como crítica a la ideología de los tecnócratas que ocuparon el Estado y, ejerciendo funciones de administración pública bajo el mandato del gran capital financiero, pusieron en marcha la denominada “modernización del Estado”.

Durante la década del 2000, Marilena Chauí amplió su crítica a las formas del pensamiento autoritario en Brasil y pasa de las *formas* que éste asumió en los debates contemporáneos a su génesis histórica en el período colonial para demostrar los vínculos entre la ideología autoritaria, la estructura social brasilera y los intelectuales colonizados.

Con la teoría del *mito-fundador*, Chauí nos invita a pensar la génesis de la cultura autoritaria a partir de la instalación de la administración colonial, pasando por la Monarquía y la República Vieja, así como por su transformación acomodaticia ante la emergencia de las nuevas clases urbanas que surgieron con la instalación de las fábricas y de la producción capitalista, por su carácter vengativo en la dictadura y hasta finalmente asumir una forma particular bajo los tecnócratas neoliberales.

No es conveniente tomar esta línea de lectura y los textos como si fuesen instancias rígidas para el pensamiento y la acción. Nada sería más contrario al sentido de estos textos. Como profesora, Marilena Chauí nunca asumió una postura autoritaria, jamás impuso formas de escribir, pensar o decir. A contrapelo de la violencia pedagógica institucionalizada, con un singular arte mayéutico, siempre educó *por y para* la libertad. Sus textos explotan este sentido inmanente a su práctica pedagógica, para aprender su sentido es necesario leer con libertad.

La estructura lógica de la crítica a la ideología

Para vencer la quimera que controla el imaginario, para superar la ideología, no basta una negación especulativa de teorías que clasificaríamos como ideológicas, es necesario previamente concebir su diferencia en relación al saber que, pasando al interior de la ideología, se realiza como trabajo, esto es, como negación determinada que se reflexiona. Nada puede el no-saber contra la quimera, nada puede la especulación contra la ideología. Ya decía Spinoza que la teología negativa nada puede contra la fuerza que las pasiones ejercen sobre el ánimo, ya que para modelarlas es necesario una potencia afectiva contraria, que de hecho,

nace en la medida en que el propio ánimo produce un saber racional e intuitivo cuya alegría activa es inmanente y se desarrolla, a lo sumo, como afirmación intuitiva y amor intelectual de Dios.

Si la ideología fuese falsedad o ilusión teórica, bastaría con combatirla en el terreno de la especulación. Sin embargo, la ideología es una forma específica del imaginario social moderno. Como forma social de imaginar la sociedad y la vida del individuo en sociedad, la ideología es una apariencia necesaria.

“De manera fundamental, la ideología es un cuerpo sistemático de representaciones y de normas que nos ‘enseñan’ a conocer y actuar. La sistematicidad y coherencias ideológicas nacen de una determinación muy precisa: el discurso ideológico es aquel que pretende coincidir con las cosas, anular la diferencia entre el pensar, el decir y el ser y así engendrar una lógica de identificación que unifique pensamiento, lenguaje y realidad para, por medio de esta lógica, obtener una identificación de todos los sujetos sociales con una imagen particular universalizada, esto es, la imagen de la clase dominante”¹.

Es necesario investigar la génesis y naturaleza social de la ideología para hallar las maneras de superarla. Si examinamos la estructura lógica de *La ideología alemana*, podemos verificar que la crítica no se contenta con el uso racional negativo que rige el proceso inicial de implosión de las tesis idealistas de los hegelianos tanto de izquierda como de derecha. Después de hacer notar cómo ambos presuponen que la Idea era la que regía la historia humana, Marx desenmascara esta inversión y demuestra cómo pensar a partir de presupuestos que los filósofos alemanes siquiera soñaban.

“A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo materia que la rodea”².

En el inicio, siempre abstracto de acuerdo con la lógica de Hegel, está el campo de las identidades abstractas y fijas para el entendimiento: se trata del momento de “la ideología en general”, es decir, la crítica

¹ Marilena Chauí, “O discurso competente”. En: *Cultura e democracia*, São Paulo, Editora Cortez, 1982, p. 3.

² Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, Montevideo y

Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo, 1974, p. 18.

a la historia que los hegelianos imaginaban hacer a través de la Idea. Lo racional negativo, que es negación de las abstracciones estancadas del entendimiento y posición de las ideas abstractas de los procesos históricos, conserva un momento anteriormente superado: el momento en que Marx y Engels demuestran la génesis y función de las ideologías a partir de una teoría general de los modos de producción. La teoría general de la historia como contradicción entre clases y los diferentes modos de producción como procesos son abstracciones útiles para el materialismo histórico, como dirá Marx en el prefacio de *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en tanto ahorran esfuerzos inútiles, pero no constituyen el fin del transcurso dialéctico. Lo racional positivo suprime los dos momentos anteriores por la posición de la lógica del saber y de la acción como las ideas particulares aprendidas por su génesis histórica en una sociedad particular. En *La ideología alemana* la exposición de los procesos históricos abstractos tiene como objetivo mostrar a los jóvenes hegelianos la función económica de la ideología y, simultáneamente, preparar la superación del entendimiento a partir de su negación interna por la razón.

Marx concluye demostrando cómo pensar la *ideología alemana* a partir de la historia de *la lucha de clases en la realidad alemana*. Marx parte criticando a los jóvenes hegelianos que creían luchar por el comunismo internacional y la democracia desde el campo de las universalidades abstractas del entendimiento, y pasa a lo racional negativo para demostrar la génesis histórica de las ideologías, para llegar a lo racional positivo para demostrar cómo los ideólogos alemanes no pasaban de ser ideólogos de la pequeña burguesía que servían de sustento al nacionalismo dictatorial del Estado prusiano. Se trata, en otras palabras, de demostrar la poco feliz *intervención* lógica de los ideólogos alemanes que, aunque creyendo ser héroes del cosmopolitismo democrático y universalista, en la práctica estaban confinados a un particular nacionalismo monárquico en Prusia.

Destaquemos que la crítica se resuelve con la historia de lo particular en la universalidad concreta. La aprehensión de la particularidad de la lucha de clases en Alemania (particularidad que el entendimiento confunde con el nacionalismo) es negada a partir de la teoría general de los modos de producción. En fin, lo racional positivo suprime a lo racional negativo en la medida en que aprehende al cuerpo histórico particular en la división internacional del trabajo por la universalidad concreta que el cuerpo histórico particular contradice.

Por eso, la aprehensión de lo particular por el saber no racional positivo es desde ya superación del nacionalismo alemán y no su reproducción abstracta. Marx resuelve la crítica pensando la historia de la ideología alemana a partir de la historia de la contradicción económica entre las clases en la división internacional del trabajo.

La superación de la ideología por el saber puede ser realizada mediante un trayecto lógico, pero la destrucción de la ideología exige la transformación de la estructura social, esto es, la resolución de la contradicción entre las clases. En consecuencia, la ideología no es mera falsedad teórica que puede ser destruida especulativamente: es una ilusión necesaria, o sea, se introduce como un factor determinante en el proceso de reproducción social del capital. Así como la imagen invertida es producida necesariamente mediante la interposición de una cámara oscura, así también la ideología es producida necesariamente a partir del modo de producción capitalista.

La misma manera de pensar la ideología se transforma a partir del saber que es ya trabajo de superación de la ideología. En vez de imaginar a la ideología como un conjunto de tesis abstractas y falsas sobre la realidad en relación a subjetividades alienadas, podemos ver cómo las formaciones ideológicas son formas del imaginario social, que no son extrínsecas a las prácticas cotidianas, sino más bien formas imaginarias que ofrecen un sentido intrínseco a los cuerpos humanos. Esta realidad imaginaria de la ideología se hace evidente en el análisis de la industria cultural y de los diversos impactos que, en las últimas décadas, han producido los medios de comunicación de masas en las formas de imaginar, de comportarse y de establecer relaciones sociales. La crítica de la ideología posmoderna es ininteligible sin esta comprensión amplia de la ideología, de la razón y del saber.

167 |

La ideología autoritaria en la industrialización

Una característica central de la ideología brasilera que florece en nuestra cultura desde sus fundamentos coloniales es su autoritarismo. No se trata, en este momento, de indagar la manera en que las relaciones violentas entre señores de ingenio y esclavos, desde el periodo colonial, dejaran marcas que hasta el día de hoy se reproducen en las relaciones sociales regidas por la lógica de jerarquización entre aquellos que mandan con cordialidad y aquellos que no osan desobedecer. En este momento

de la crítica de la ideología, se trata solamente de verificar cómo las marcas de la violencia también florecen en el campo de las ideas bajo una forma de autoritarismo.

¿Cuáles son los trazos históricos que la forma autoritaria forjó para pensar la sociedad y la política y que ayudan a pensar la génesis histórica del capital productivo durante la década del treinta?

a) Una forma de pensar que absorbe y repite normas establecidas: en el aprendizaje, el alumno es adiestrado para absorber dogmas y normas; como teórico e ideólogo formado, pasa a reproducir dogmas o, a lo sumo, a crear nuevas normas para ser impuestas a las nuevas generaciones. La inteligencia es confundida con la reproducción de aquello que es autorizado o ya instituido.

b) Una forma de pensar que solamente consigue lidiar con una categoría de negación externa (la privación) y que no pasa a la negación interna de los predicados. La inteligencia se cierra en los límites de la lógica tradicional de la finitud.

c) Una forma de pensar que deja en su rastro ciertas lagunas.

Estos trazos aparecieron tanto en la derecha como en la izquierda, así lo muestran el intento crítico de los teóricos de la AIB quienes buscaban fundamentar sus tesis en los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel, y el intento crítico de algunos ideólogos del ISEB (Instituto Superior de Estudios Brasileños) que apoyaban el nacionalismo desarrollista sustentados en las tesis de Marx.

Ahora bien, la ideología autoritaria, tanto de derecha como de izquierda, bloqueaba la libertad de pensamiento, esto es, imposibilitaba la producción de nuevas ideas y saberes. No es por casualidad que la precaria producción científica en Brasil siempre estuvo compensada por la repetición de teorías científicas producidas en los llamados “países desarrollados”. Pero, ¿de qué manera la ideología autoritaria bloqueaba la libertad de pensamiento?

“Entre la propuesta autoritaria del Integralismo y los intérpretes no autoritarios hay un elemento en común que podríamos denominar como figuración hegeliana del Estado, enfrentado como resumen

[Zusammenfassung] de los conflictos de la sociedad y como su telos necesario. El andamiaje conceptual empleado deja la impresión de que los intérpretes no trabajan con la categoría de negación interna o determinada (la contradicción y su reflexión), sino con la de privación (la ausencia), de manera que el periodo histórico en pauta es extensamente explicado en virtud de aquello que le falta y no por lo que engendra. Trabajando con la privación, los textos asumen, a pesar de sus autores, un cierto tono normativo que convendría explicar³.

La ideología ocultaba toda expresión de autonomía social para atribuir al Estado la función de sujeto principal del proceso histórico. Pero no solo eso. Al reproducir dicha ilusión, esto es, el Estado como máximo sujeto histórico, el propio ideólogo propagaba, en tanto funcionario público, su ideología como si fuese un saber o, lo que es peor todavía, como si fuese *el* saber: legitimando sus escritos con todos los timbres y sellos oficiales, el ideólogo de la *intelligentsia* autoritaria instituía el no-saber como si fuese saber verdadero sobre la sociedad y la política en Brasil.

En la medida en que se instituía históricamente como forma hegemónica de escribir sobre la sociedad y la política en Brasil, el discurso autoritario no solo creaba la ilusión de que toda transformación histórica se da por la acción libre surgiría del Estado, y no del trabajo en esencia contradictorio de la sociedad, es decir, en la contradicción entre clases, sino que la institución de esta ilusión bloqueaba la libertad de pensamiento de sus lectores y les ofrecía a cambio un no-saber valorizado por la *intelligentsia* como si fuese saber⁴.

La reproducción del discurso normativo está acompañada por la reproducción del imaginario sumiso de los ideólogos colonizados. Sin embargo, esta reproducción les faculta, en la práctica, para ocupar puestos

169 |

³ Marilena Chauí, "Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira". En: *Ideologia e mobilização popular*, São Paulo, Escritos CEDEC, 1978, p. 23.

² Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, Montevideo y Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo, 1974, p. 18.

⁴ El resultado funesto de la tradición de pensamiento autoritario en Brasil es la diseminación, por todos los sectores de la sociedad, de una ignorancia orgullosa de sí, de una cultura dominante que cultiva la aversión al saber y que, como ya mostraba Sérgio Buarque de

Holanda, prefiere más comprar diplomas y títulos que esforzarse en merecerlos. Y como este es el gusto de la cultura dominante, no es para espantarse el que la cultura dominada proclame la misma aversión por el saber. Para acompañar la génesis histórica de la ideología colonial, pensando espinosamente el orden de las ideas y el orden de los cuerpos, la referencia es al *mito fundador*, para verificar de qué manera la desvalorización del trabajo intelectual fue proporcional a la desvalorización del trabajo corporal en la sociedad esclavista brasileña.

directivos en determinadas corporaciones, un ejercicio de poder y mando es confundido con la libertad y un discurso abstracto y normativo engendra la ilusión de un pensamiento libre. El pensamiento autoritario y normativo permite ocupar puestos estratégicos en el Estado y así simula ser la libertad del saber, mientras que su función en la máquina es precisamente bloquear la producción libre de saber sobre la política y la sociedad en Brasil.

El autoritarismo de los teóricos de la política consiste en: (a) en el plano teórico, analizar la historia social y política como si el Estado fuese el sujeto de todas las transformaciones sociales, relegando a las clases a meros receptáculos pasivos de las órdenes emanadas por el Estado; (b) en el plano político, realizar y apoyar una política de violencia enfocada contra los trabajadores, siempre abusando de los golpes de Estado, tanto en los golpes “blancos” operados por tramas subterráneas, como en los golpes militares.

En Brasil, la ideología neoliberal comenzó durante la dictadura militar, bajo la forma de la ideología de la competencia, como un reacomodo de la ideología autoritaria que gobernó el imaginario de las clases medias. No es difícil recordar cuáles eran las tres figuras básicas del imaginario de las clases medias urbanas: la familia, la propiedad privada y la patria.

Los ideólogos neoliberales se presentan como portadores de la doctrina de la libertad y como defensores de la democracia contra el arbitrio de la dictadura y, sin embargo, su ideología neoliberal no fue más que un acomodo al discurso autoritario que dominó la dictadura, no fue más que una nueva forma, con el nuevo barniz posmoderno y tecnócrata, de la tradicional ideología colonial.

Para pensar su génesis a partir de las transformaciones en la división internacional del trabajo, es decir, a partir de una nueva forma de acumulación de capital llamada *acumulación flexible*, Marilena Chauí criticó, en *Cultura e democracia*, a la industria cultural a partir de una definición amplia de *cultura*. Esta forma de pensar la cultura es más amplia puesto que supera las oposiciones tradicionales y permite pensar tanto la cultura de los letrados como la cultura de los no letrados, tanto la cultura científica de las universidades como la cultura masificada de los medios de comunicación, tanto la cultura del pueblo como la cultura de élite.

Cultura de élite y cultura del pueblo: contradicción en la ideología

La comprensión de la tradición autoritaria en la interpretación política de Brasil conduce a los cuestionamientos sobre la génesis de la cultura. ¿Hay alguna diferencia, fundada en la división social, entre cultura del pueblo y cultura de las elites en Brasil? ¿Esta diferencia es una simple oposición o una verdadera contradicción?

“Las ideas no son dominantes porque abarquen a toda la sociedad, tampoco porque la sociedad toda se reconozca en ellas, sino porque son las ideas de los que ejercen la dominación. Siendo la cultura del pueblo, entonces, sinónimo de cultura dominada, cabría al intérprete indagar cómo es que el dominado ve esa dominación e cuáles son las vías culturales que encuentra (o no) para expresar esa visión”⁵.

Al interior de ese campo de interrogación, la cultura es pensada, a partir de la lectura que realiza Merleau-Ponty sobre la antropología estructural de Lévi-Strauss, como orden simbólico en el que las prácticas adquieren sentido y que opera, por tanto, como mediadora de las relaciones sociales: la cultura es producción necesaria tanto en las así llamadas sociedades “primitivas” como en las sociedades industrializadas que aparecen como “desarrolladas” o “superiores” para todos los que estudian las ciencias humanas imbuidos del más pedante eurocentrismo. La ideología, forma simbólica particular de las sociedades industriales, opera como mediación necesaria de las relaciones económicas y sociales, es decir, funciona como una institución imaginaria, una abstracción necesaria que otorga sentido a la alienación del trabajo.

171 |

En Brasil hay una cultura única solo desde el punto de vista de una ideología nacionalista, pues es necesario reconocer, por lo menos, la diferencia inicial que también es contradicción, es decir, relación de negación determinada. Ahora bien, a pesar que al interior de esta gran división se encuentran otras divisiones, puesto que las clases son constituidas por grupos sociales diversos. La cultura del pueblo es tanto una cultura de los obreros del campo y la ciudad como de las clases medias urbanas que, aunque alfabetizadas, no son propietarias de los medios de producción y venden su trabajo prestando servicios.

⁵ Marilena Chauí, *Cultura e democracia*, São Paulo, Editora Cortez, 1982, p. 44.

La cultura del pueblo tomada desde su génesis es la premisa menor que niega a la premisa mayor que la contrapone. Pero esta contradicción significa afirmación y negación: hay trazos de autoritarismo en la cultura del pueblo que hay que reconocer pero también hay prácticas autoritarias que se sustentan en la identificación con los dominantes. Por ejemplo: los que participaron en la revuelta de Canudos que, aunque opuestos a la policía y a la política de la República Vieja, alabaron a Pedro II y abrazaron el sueño mesiánico de la restauración de la monarquía.

El imaginario y las prácticas que sostienen la cultura dominada pueden terminar reproduciendo el autoritarismo de la cultura dominante, en el juego de espejos de las identificaciones imaginarias que expresa la relación interna de la contradicción, pero como si fuese inmutable y debiese permanecer sin resolución alguna. ¿Cómo no sucumbir al romanticismo de los vanguardistas que, en este mismo juego de espejos, quieren verse como imagen del pueblo y, apostando al sacrosanto oficio de formar la “consciencia” de clase del pueblo, puesto que ellos serían los únicos alienados y privados de “consciencia”, acaban transformándose, a pesar de sus buenas intenciones, en agentes de imposición de la cultura dominante y reproductores del autoritarismo de las élites?

Bajo las imágenes y representaciones, Marilena Chauí busca, en la misma senda abierta por Maquiavelo y Spinoza, senda bloqueada a partir de la vuelta de la teología escolástica por la *Aufklärung*, el principio de la política en el *deseo*: bajo todas las mistificaciones de la cultura dominada es necesario saber reconocer el *deseo de no ser dominado* que alienta las prácticas, porque ese deseo es la principal fuerza práctica contraria a la violencia de la dominación y el autoritarismo.

Es a partir de esta diferencia entre *deseo de dominar* y deseo de no ser dominado —que para Spinoza definía a todos los individuos en un campo anterior a su división en clases antagónicas—, que la diferencia cultural en Brasil se vuelve inteligible incluso para los campos imaginarios que presentan la identidad abstracta entre las clases. En el caso de la ideología política, por ejemplo, dominantes y dominados comparten el imaginario de la trascendencia del poder, pues este, en verdad, se implantó con la colonización ibérica, con la costumbre de imaginar el poderío del Estado metropolitano en Europa, en ultramar y por tanto, bajo ese imaginario político aparentemente idéntico para toda la nación brasilera (la trascendencia y unidad de la soberanía) se encuentra la diferencia.

“Así, la trascendencia de la soberanía no posee el mismo sentido para dominantes y dominados. Para los primeros, el Estado separado, fuera y por encima las clases populares, es un instrumento al servicio de la dominación de las otras clases de la sociedad. Para los segundos, esa trascendencia es vista como la única posibilidad real de justicia. El engaño de los dominantes consiste en hacer creer que la trascendencia de la soberanía colectiva reside en la confianza dada al aparato del Estado, cuando sabemos que no puede ser el espacio de la soberanía política. Es con esa contradicción con la que los oprimidos tienen que enfrentarse y es en ese enfrentamiento que la historia de la liberación se vuelve tan posible como la de la sujeción”⁶.

La ideología de la trascendencia del poder, cuya forma imaginaria canónica es el mesianismo sostenida en la esperanza del retorno de un gran monarca, es eficaz no solo para los dominantes, en la medida en que los dominados permanecen pasivos a la espera de un salvador, sino también para el imaginario de los dominados, ya que les disminuye el miedo a que sus revueltas sean castigadas y abre un futuro imaginario de redención para su condición miserable.

La praxis bajo este imaginario de trascendencia es ciertamente alienada, pero se engañan quienes juzgan que solamente los dominados están alienados. La alienación es estructural en el modo de producción capitalista y precisamente por eso el imaginario de trascendencia, a pesar de la superación del feudalismo, permanece con modificaciones bajo la producción capitalista.

173 |

Del integralismo al neoliberalismo

En las últimas décadas, los cambios del capital productivo y del trabajo que dieran origen a la ilusión de autonomía del capital financiero que llevaron a la quiebra a muchos parques industriales y a la depresión económica estuvieron vinculados a transformaciones ideológicas. Una comprensión de la génesis histórica del neoliberalismo debería incluir pensar en las transformaciones relativas al capital financiero, al capital productivo, al trabajo y a las ideologías tradicionales.

⁶ Chauí, *Cultura e democracia*, pp. 54-55.

La fragmentación del sistema productivo incitó la alienación del trabajo, en la medida en que las fábricas se trasladaron a la tutela de Estados que “flexibilizaban” los derechos laborales, ya fuese anulando impuestos que se convertían en renta indirecta a través de servicios públicos fundamentales para la preservación de la vida humana, como es el caso de la salud pública y la educación, ya fuese apoyando un régimen de desempleo estructural para forzar a los trabajadores, temiendo la presión del ejército de reserva, a vender su fuerza de trabajo a cambio de bajos salarios y sin beneficios.

La fragmentación del capital productivo acabó por volverlo rehén del capital financiero y repuso la ideología autoritaria bajo un nuevo barniz teológico. No por casualidad, los fundamentalismos islámicos, judíos y cristianos resurgieron en las mismas décadas en que los ideólogos del neoliberalismo –los teólogos que logran confundir la mano invisible o la “voluntad” de los mercados con la voluntad divina cuando se manifiesta mediante milagros en la historia–, ocuparon puestos de dirección en las instituciones financieras internacionales (FMI y Banco Mundial), en los bancos centrales y ministerios de economía, en los departamentos de economía, administración y en las rectorías de las más prestigiosas universidades.

A partir del predominio privado sobre las inversiones públicas, el capital-dinero pasó a operar como una voluntad voluble hacedora de milagros para bien o para mal: el apoyo a estas voliciones que inyectaban y retiraban liquidez para erigir o destruir parques industriales nacionales no era un “espíritu absoluto” ni una “mano invisible”, sino un consorcio de especuladores internacionales que dominaban los bancos privados y obstruyeron el capital-dinero atesorado gracias a las ganancias extraídas en las décadas del *Golden Age*. Quien osase desobedecer los imperativos del “mercado” corría el riesgo de suscitar, como otrora el no cumplimiento de los rituales suscitara la ira de un dios-persona, el “nerviosismo del mercado” y las fugas de capitales que condenaban a países enteros, especialmente a los así llamados “subdesarrollados”, a la estagnación y la miseria. En Brasil, periodistas y políticos vendidos no se cansaban de proclamar con resignación: es necesario rezar la cartilla del FMI y del Banco Mundial, dictada por los teólogos de la ortodoxia neoliberal, para no suscitar la fuga de capitales que quebrará la espina dorsal de nuestra economía. Al reproducir ese discurso, ponían en práctica la privatización y no alcanzaron a quebrar la espina dorsal de nuestro parque industrial porque encontraron fuerzas internas que bloquearon las tentativas de

privatización de la industria energética y se opusieron a ponerse de rodillas ante las fuerzas del “mercado”.

Veamos cómo la teología del neoliberalismo se infiltró en Brasil. En la crítica a la ideología autoritaria de los integralistas, Marilena Chauí demostró de qué manera la posición del capital industrial fue interpretada en Brasil por la cultura autoritaria que era el legado de las élites coloniales. Con las transformaciones neoliberales del sistema productivo en las décadas del setenta y ochenta, el discurso autoritario, moneda corriente de los dictadores, también se transformó. Los cambios en la esfera productiva y la génesis de la ideología neoliberal fueron fenómenos internacionales, pero es necesario verificar los estragos mayores o menores en cada parque industrial particular y, del mismo modo, la penetración mayor o menor de la ideología neoliberal tanto en la cultura del pueblo como en la cultura de elite.

En Brasil, la ideología neoliberal se levantó sobre los cimientos de la ideología autoritaria y su aceptación entusiasta por las clases medias urbanas es ininteligible sin el aliciente de que ella reorganizó un imaginario ya sedimentado históricamente en los estratos consciente e inconsciente de las clases sociales en Brasil. ¿En qué medida el discurso de apoyo entusiasta al Estado autoritario se transformó en discurso de apoyo entusiasta al “Estado mínimo” y las privatizaciones?

El discurso integralista repone, bajo las vestiduras del positivismo filosófico y científico, el viejo moralismo teológico. Los discursos edificantes ya no eran entonados en los púlpitos de la Iglesia, por los curas que, como Anchieta, se dirigían en tupí a los salvajes, sino que pasaron a ser entonados por los pupilos del Estado, por los políticos positivistas que se dirigían a las nuevas clases medias urbanas de las décadas del treinta y cuarenta. Repitamos una vez más las categorías políticas básicas del discurso integralista: el Estado, las Corporaciones, la Familia.

Estas tres categorías, en verdad, tienen una génesis histórica más noble, hicieron fortuna en la historia de la filosofía: se articularon por primera vez en la *Política* de Aristóteles, relacionándose íntimamente con el derecho romano en los textos de Cicerón y reaparecen sistematizadas en la teología política escolástica, o al menos desde Tomás de Aquino. En los *Principios de Filosofía del Derecho* de Hegel son *momentos* de la moralidad objetiva: la familia, la sociedad civil y el Estado. Las tres categorías

articulan la *eticidad* y se transforman en conceptos fundamentales para pensar las instituciones en que se realiza toda la acción moral o ética, es decir, las instituciones en que se realiza la *praxis*.

El discurso neoliberal se comenzó a gestar, todavía bajo dictadura, al interior del discurso autoritario. La Organización sustituyó a la Corporación y produjo una inversión lógica en relación al Estado. Para los integralistas, inspirados en la interpretación nacional-socialista que hicieran los nazis de la *Filosofía del derecho* de Hegel, el Estado debería controlar la Corporación y la Familia, pues solo en el Estado se revelaría el espíritu absoluto y la libertad. La inversión ocurrió porque, con el neoliberalismo, la ideología autoritaria brasilera fue forzada a inclinarse ante la imagen de una divinidad con “voluntad” más fuerte que la “voluntad” del Estado: el Mercado.

Esa divinidad sería aparentemente más evolucionada, ya no comandaría la historia de Brasil según los criterios de la moral y las buenas costumbres, como en el moralismo teológico de los integralistas, sino según los criterios de la racionalidad tecnocrática, como en el economicismo teológico de los neoliberales. ¿Pero de qué manera el estado fue repuesto por esta lógica ideológica?

La tradicional imagen de trascendencia del Estado fue repuesta y no podría ser de otra manera pues, como vimos, la simbología de trascendencia expresa en el imaginario social como una alienación real de las fuerzas sociales. En la nueva forma de la ideología autoritaria, el Estado fue repuesto como poder sometido a los imperativos del Mercado. La dialéctica del amo y el esclavo fue empuñada por los intelectuales nacionalistas que efectuaron las inversiones lógicas para hacer de la sociedad el ama del Estado e inventaron, con sus intervenciones, una nueva forma de *intelligentsia* colonizada: el intelectual que presta sus servicios al capital financiero y que proclama la “necesidad” de la privatización de los recursos y servicios públicos como si fuesen imperativos de la “racionalidad” y la “modernidad”.

Aparentemente, la sociedad civil se había emancipado de la tutela del Estado, habríase, por fin, hecho real el poder soberano de la sociedad que consta, sabemos bien, como principio formal en las legislaciones avanzadas de todo el mundo. En la Constitución de 1988 consta que todo el poder emana de la sociedad. El problema es que la identificación

entre mercado y sociedad civil, bajo la apariencia de combate al autoritarismo de Estado, lanzaba las bases para el fortalecimiento de la cultura autoritaria.

Las clases medias urbanas, adiestradas en universidades forzadas a propagar el ideal de la racionalidad técnico-administrativa, transferían sus esperanzas mesiánicas del Estado a la Organización, dejaron de oír los discursos moralistas y pasaron a seguir los discursos competentes de periodistas y políticos que propugnaban la *racionalidad del mercado*.

La ideología neoliberal como factor de reproducción del capital

Las ideologías no son falsedades teóricas acechando el cielo estrellado de las subjetividades, tienen una función práctica determinada y entran como momentos en los ciclos de reproducción del capital. En la coyuntura neoliberal, no es tan difícil percibir cómo las ideologías científicas hacen las veces de medios de producción.

Los intentos por destruir el sustrato público de las universidades para la instauración de las universidades administradas consisten precisamente en forzar la sumisión de la investigación y la enseñanza a los imperativos de corporaciones que financian la investigación “aplicada”. Para las corporaciones y empresas multinacionales, las teorías científicas no son falsedades teóricas: son los instrumentos teóricos por los cuales investigadores y técnicos especializados construyen máquinas y perfeccionan mercancías. Las teorías científicas son utilizadas como instrumentos de producción y la racionalidad humana es confundida con la racionalidad instrumental.

177 |

“La ciencia contemporánea cree no contemplar ni describir realidades, sino construirlas intelectual y experimentalmente en los laboratorios. Esa visión posmoderna de la ciencia como ingeniería y no como conocimiento —desprecia la opacidad de lo real y sus difíciles condiciones para instituir las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo—, conduce a la ilusión de que los humanos realizarían, hoy, el sueño de los magos del Renacimiento, es decir, ser dioses capaces de crear la propia realidad y, ahora, la vida”⁷.

⁷ Marilena Chauí, “A universidade na sociedade”. En: *Escritos sobre a universidade*, São Paulo, Editora da UNESP, 1998, pp. 23-24.

Pero no es solo la ciencia contemporánea la que opera como mero instrumento de reproducción del capital, convirtiéndose en obstáculo para el *conocimiento* e instalándose como no-saber. Son también los medios de comunicación de masas. Veamos de qué manera la ideología por ellos vehiculizada se articula con los ciclos de reproducción del capital.

Las imágenes de los medios de comunicación de masas son consumidas en momentos de ocio y esparcimiento entran como mercancías en la esfera del consumo que repone a la fuerza de trabajo. La “información” divertida, sin embargo, se confunde con la propaganda: los medios de comunicación de masas son ellos mismos instrumentos de empresas multinacionales que, teniendo como objetivo el aumento de su capital, venden espacios de publicidad a otras empresas interesadas en divulgar sus mercancías e instalar en las masas el deseo de comprarlas.

A medida que las ondas sonoras y televisivas se fueron inscribiendo en la carne de los cuerpos humanos —operando lo que Benjamin ya mostraba como una transformación de los sentidos y la percepción del cuerpo—, quedaba claro para los magos del marketing que el poder de las nuevas técnicas de reproducción de las imágenes residía no tanto en el control y el direccionamiento de los deseos para transformarlos en demandas por determinadas mercancías, sino en la privatización de los deseos que colonizaban el imaginario de los telespectadores y ampliaban el dominio de sectores privados sobre los poderes públicos.

“La publicidad no se contenta con construir imágenes con las cuales el consumidor es inducido a identificarse. La publicidad se presenta como realización de deseos que el consumidor ni siquiera sabía que tenía y que, ahora —seducido por las imágenes—, pasa a tener —una prenda de ropa o un perfume son asociados con viajes a países distantes y exóticos y con una relación sexual fantástica; un utensilio doméstico o un jabón en polvo son presentados como defensa suprema del feminismo, liberando a la mujer de las penurias del trabajo doméstico; un alimento para niños es presentado como garantía de salud y alegría infantiles, despertando en el niño el deseo de consumirlos e incitando a la madre y al padre a adquirirlo porque así esperan adquirir la tranquilidad y la certeza de alimentar bien a sus hijos”⁸.

⁸ Marilena Chauí, *Simulacro e poder: uma análise da mídia*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 41.

Con la reproducción de las imágenes en los medios de comunicación de masas contemporáneos, la imagen de la empresa es un factor de producción y no sólo porque el individuo cuyo deseo es moldeado por la marca o logotipo se transforma en un consumidor fiel, sino también porque la celebración de una marca por una masa gigantesca de telespectadores aumenta el poder de reproducción de la corporación, aumenta el valor de sus acciones, y hace la marca confiable a los ojos de los inversionistas.

Imaginemos una marca de calzado y de artículos deportivos cuyos mayores divulgadores no son ya astros de la propaganda televisiva o deportistas reconocidos, sino los millones de telespectadores que caminan por las calles vistiendo dichos productos con el logotipo de la empresa. Si tal marca cautivó a una masa de millones de consumidores puede reproducir sus mercancías así los inversionistas pueden confiar en la empresa e inyectar más dinero para aumentar la producción⁹. Este mecanismo contemporáneo de producción de demandas, posible gracias a la reducción de los precios de televisores y computadores, explica por qué los publicistas insisten cada vez más en el *marketing* de la propia marca, relegando a un segundo plano la mercancía que la marca debiera rotular; el objetivo es asociarla a los valores morales vigentes (respeto a la naturaleza, respeto a los niños, a la ciudadanía, a la libertad, etc.). Esto también explica de qué manera la ideología posmoderna —a través de las imágenes transmitidas por los medios de comunicación de masas—, convierte en factores de reproducción del capital todas las informaciones e imágenes editadas por los así llamados magos de la comunicación de masas. Por último, también explica por qué hay una tendencia al monopolio en el mercado de las empresas privadas de comunicación de masas y por qué, en último lugar, la prensa tupiniquim invoca constantemente la *libertad prensa* para ejercer su poder irrestricto en manipulación de imágenes, ciudadanos y políticos.

179 |

⁹ Carlos Drummond de Andrade escribió un poema irónico en su libro *Corpo*, publicado a comienzos de la década del ochenta, momento en que bajaron los precios de los televisores para que las clases medias urbanas pudiesen adquirirlos y así “ver Brasil” por televisión. El poema se titula “Eu, etiqueta” y describe con ironía un personaje, un “eu lírico” alienado que se ufana por usar ropas y accesorios de lujo. El “eu” que

se vuelve etiqueta ya no tiene ética, su amor propio es narcisismo orgulloso resultado del consumo de cosas caras: el “Eu” se exulta consigo mismo cuanto más se vuelve portador de mercancías de lujo. Se trata de un poema irónico con poder crítico, que vale como ejemplo de la politización del arte a la que se refería Benjamin contra la estetización de la violencia y el dominio.

“Tales operaciones de la propaganda comercial son empleadas por la propaganda política, desplegándola a los procedimientos de la sociedad de consumo y del espectáculo. No es por casualidad que esa propaganda reciba el nombre de *marketing*, pues su tarea es vender la imagen del político y reducir al ciudadano a la figura privada del consumidor. Para obtener la identificación del consumidor con el producto, el *marketing* produce la imagen del político en tanto persona privada: características corporales, preferencias sexuales, culinarias, literarias, deportivas, hábitos cotidianos, vida en familia, mascotas. La privatización de la figura del político como producto y del ciudadano como consumidor privatiza el espacio público”¹⁰.

Durante las últimas décadas los promotores del *marketing* pretendieron establecer las pautas para el debate político en de los medios de comunicación de masas¹¹: dejaron en la sombra las discusiones sobre los proyectos económicos y sociales de los *partidos políticos* y pusieron la atención en las preferencias morales y religiosas de los candidatos y políticos considerados ahora como *personas privadas*. De esta manera, la magia mediática de los expertos en *marketing* dificulta la formación de la ciudadanía, ya que bloquea el acceso de los telespectadores a los debates entre partidos sobre proyectos económicos, sociales, culturales y políticos. Esta magia perversa funciona como una especie de soborno: transforma a los candidatos y políticos en cautivos de poderes ocultos que anhelan controlar el espacio público que, por derecho constitucional, debería ser preservado como espacio abierto a la acción de todos los ciudadanos. ¿No serían funestas las consecuencias para la democracia si algunos grupos ocultos, que controlan a políticos por medio del financiamiento irregular de las campañas, controlasen también la imagen de los políticos transmitida por los medios de comunicación de masas?

¹⁰ Marilena Chauí, *Simulacro e poder: uma análise da mídia*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 43.

¹¹ Por otro lado, esto no significa que no haya debates políticos en las bases ni que los medios de comunicación de masas tengan un poder totalitario para anular las formas tradicionales de participación política. Esto significa que las empresas de comunicación de masas, por la misma lógica del monopolio, tienen la pretensión de pautar totalmente el debate, es decir, intentan sistemáticamente abarcar la totalidad de los electores y políticos por el dominio del lenguaje televisivo que media entre todos los participantes en los debates. Si captamos históricamente este intento totalizador,

comprobaremos que es irrealizable puesto que contradice a las bases. De hecho, hay temas y debates políticos que formaban parte de la cultura popular con anterioridad a la televisión y la radio. Además, las necesidades básicas de la población tienen más fuerza que cualquier ilusión: la necesidad de alimentos, por ejemplo, jamás se dejará engañar por la promesa de poder escoger entre dichas promesas y los propios alimentos. Como dice Spinoza en su *Tratado Teológico-Político*, la fuerza que mantiene vigente un pacto político reside menos en las promesas dichas y escritas que en las esperanzas y miedos como resultado de la realización o no de los deseos en juego.

Con la misma facilidad los expertos en *marketing* levantan o destruyen carreras políticas: basta un rumor o una sospecha de corrupción para derrumbar detractores. Noticias que presentan simples sospechas como si fuesen pruebas de delitos contra los fondos públicos son producidas en sigilo y divulgadas con estruendo. Pero jamás hemos visto un documental sobre la historia de los regímenes tributarios en el siglo veinte o sobre la posibilidad de una reforma tributaria en Brasil. Si lo llegasen a proyectar, los medios de comunicación de masas estarían obligados a mostrar los poderes ocultos que pretenden controlar la política a través de los mismos medios de comunicación, así como la historia de los grandes evasores de impuestos tupiniquins y las maniobras por las cuales los fondos públicos, durante las décadas neoliberales, fueron desviados para los cofres privados de algunos pocos dueños del poder.

¿Cómo la ideología contemporánea produce efectos reales en la política? Los medios de comunicación de masas operan como un cuarto poder que usurpa, con mucha frecuencia, las prerrogativas del poder legislativo y judicial, decidiendo, según sus propios criterios, qué políticos instalar y cuáles derrumbar e invocando dicha usurpación continua de los poderes legítimos de la República, mediante golpes blancos, invocados también con el pomposo nombre de “libertad de prensa”. Y cuando las pruebas son investigadas y los sospechosos son absueltos por los poderes legítimos, su imagen ya se encuentra asociada al crimen y a la corrupción en el imaginario de millares de telespectadores que muy difícilmente leerá la pequeña nota al final de la página en que es informada la prueba de inocencia de una sospecha que fue promovida por los promotores del *marketing* y periodistas.

181 |

¿Podría decirse que los telespectadores se equivocan al consentir que los poderosos medios de comunicación de masas en Brasil tengan más poder que el voto popular, a pesar de la Constitución federal, para decidir qué políticos ejercen sus mandatos, quiénes serán depuestos y quiénes promovidos? Los poderes de la República deberían, con base en la Constitución federal, hacer valer su poder soberano por sobre los intereses de algunas empresas privadas de comunicación de masas, preservando su autonomía en los procesos legislativos, e igualmente preservando el poder supremo de la sociedad brasilera para decidir, por medio del sufragio universal periódico, la elección de los representantes políticos. ¿Cómo pueden algunas empresas de comunicación privadas arrogarse el título de grandes defensoras de la libertad en Brasil, si la historia de

las últimas décadas evidencia prácticas subrepticias de golpes blancos y usurpación de prerrogativas de los poderes soberanos de la República?

Crítica a la ideología autoritaria y lucha por la democracia

Bajo el neoliberalismo, la crítica a la ideología posmoderna se torna imposible si esta no es asumida como lenguaje visual y sonoro que opera sobre los cuerpos. Dicho lenguaje es el principal mediador de las relaciones sociales contemporáneas en la medida en que establece los patrones de comportamiento que son asimilados como si fuesen naturales. En este punto es necesario poder percibir lo que el psicoanálisis denomina aparato psíquico para pensar cómo la ideología es asimilada y reproducida. La eficacia simbólica del lenguaje mediático se mide por su poder de generar realizaciones imaginarias para el deseo narcisista: cuando un cuerpo se mira en la pantalla de la televisión o del computador y se ve, como Narciso en el lago, y siente amor por la imagen en la pantalla. Poco importa que los personajes de películas, telenovelas o noticieros sean otros: el telespectador se ve a sí mismo a través de la identificación inmediata con las imágenes del aparato televisivo.

La ideología posmoderna se volvió eficaz por la inflación del narcisismo, puesto que es la identidad imaginaria que el cuerpo produce de sí mismo ante al espejo, si asumimos el proceso a partir de Lacan, transportado a la pantalla televisiva: cada ciudadano o ciudadana se ve a sí mismo al ver a sus ídolos en la televisión y sus expectativas y pulsiones narcisistas poco a poco van siendo acomodadas de tal manera que el ciudadano telespectador ambiciona ser visto y admirado por las calles y los *shoppings* tal como un ídolo es visto en la televisión. Los ídolos son un tipo de “éxito”: en la propaganda contemporánea, las marcas no venden la mercancía, convencen a los consumidores no en función del narcisismo, sino en función del status que confiere la posesión de una mercancía de lujo.

La privatización de la política durante la época neoliberal no se resume sólo en la llamada prédica de la “autonomía” de los bancos centrales y a la subsunción de los poderes públicos en las fuerzas privadas ocultas que operan en los bastidores de la política a través del financiamiento de campañas, sobornos y amenazas: el proceso incluye la transformación de los ciudadanos, mediante la publicidad, en potenciales consumidores; incluye la microfísica del poder ejercida por la televisión e internet sobre el cuerpo de los usuarios que pasan a relacionarse socialmente por la

mediación de valores establecidos por los publicistas. El hombre de éxito es aquel que se ve en las calles con el mismo vestuario, autos y accesorios de lujo que portan y visten los personajes de “éxito” en la publicidad, las películas, columnas sociales y noticieros.

Si la relación de los telespectadores con las imágenes fuese mediata, ellos podrían pensar los contenidos de los medios de comunicación como lenguaje construido en las salas de edición, es decir, como campo simbólico que presupone la sociedad escindida en la división social del trabajo, pero la relación es inmediata y las imágenes valen como si fueran hechos. En las ondas de la radio y de las pantallas, el lenguaje de las imágenes hace aquello que en las sociedades agrarias tradicionales era la función de las epopeyas y crónicas históricas: ofrecer una imagen de la sociedad y de la política para que sea asimilada por el imaginario individual y, al circular por las relaciones sociales, constituye un elemento de conservación y reproducción de las formas de sociabilidad tradicionales.

Pero para que una relación fuese mediata, los telespectadores deberían realizar un trabajo determinado de reflexión sobre los medios de comunicación de masas y sería necesario que tuviesen una formación crítica. El problema es que tales medios dejan el imaginario social, acostumbrado a la fragmentación, y el cuerpo de los individuos padeciendo dislexia. Además, estos mismos medios banalizan toda la tradición de pensamiento y, si queremos tener una dimensión de los problemas contemporáneos, habría que agregar, la privatización de las universidades públicas, la transformación de los currículos promovida por la especialización direccionada y el sofocamiento de la tradición humanista con el objetivo de transformar las universidades en centros de investigación sometidos a las poderes de grupos privados. La superación de la ideología parece muy difícil en estos tiempos neoliberales¹².

Pensemos una vez más en el andamiaje lógico de la crítica de la ideología. Ciertamente que la ideología como ilusión necesaria se transforma, cambia sus formas de acuerdo con las transformaciones coyunturales,

¹² Esto no significa que sea imposible elaborar una política cultural al interior del capitalismo. A partir de una redefinición de la cultura, Marilena Chauí pensó y practicó una política de expansión del derecho a la cultura para ambas clases, y en especial, para los oprimidos. El sentido de su política cultural es producir

las condiciones e instituciones necesarias para que los grupos sociales tengan voz y puedan expresar públicamente su cultura. De esta forma, la democracia se realiza en el ámbito de la cultura y la misma cultura, por otro lado, se vuelve más democrática: las clases en contradicción y los grupos sociales opuestos

pero sólo es *superada socialmente* por la superación del propio modo de producción. Y, por lo tanto, el camino lógico para armar la crítica de la ideología en *La ideología alemana* no es especulación inútil. El propio Marx, en el prefacio a *Crítica de la economía política*, escribió que dejó el texto a la crítica roedora por haber alcanzado su propósito: el conocimiento de sí. En vez de esperar por las respuestas del oráculo de Delfos o de otros oráculos que sólo se pronunciarían en una futura redención, Marx construyó, con su propio trabajo, un transcurso lógico de crítica a la ideología de la izquierda hegeliana que se realiza como autocrítica del propio Marx.

¿Cuál era la idea de sí de los jóvenes nacionalistas alemanes? En una palabra, la *subjetividad* romántica. Esta idea de sí como subjetividad portadora de la Idea, subjetividad que es *libre* en la especulación y en los confines del “yo”, se encuentra tanto en el entendimiento de los kantianos como en la razón de los hegelianos que vivían cosechando los restos de la subjetividad trascendental, es decir, elaborando su especulación negativa a partir de tesis positivas lanzadas por el entendimiento. Esta idea, que no es otra que la de la pequeña burguesía, es destruida por otra idea de sí entendida como *praxis* libre, esto es, como trabajo de negación reflexiva de las condiciones históricas que niegan la libertad. En otras palabras, trabajo de posición libre de nuevos deseos que niegan las necesidades de consumo que encarcelan a los ideólogos en los grilletes de la reproducción de los instituido.

La idea de sí como trabajo del modo de producción, en el momento de lo racional positivo, incluyó una comprensión de la coyuntura histórica. Para la crítica de la ideología, un particular concreto reflexiona sobre su trabajo activo al interior de la historia de la división social del trabajo. El transcurso lógico de la crítica de la ideología, se realiza en la historia de lo particular como autocrítica a partir del momento en que lo particular *reflexiona* por sí mismo y aprende su génesis en la universalidad concreta. Como esta reflexión es negación de las condiciones históricas

pasan a manifestar sus ideas en el ámbito de la cultura y sus debates median las confrontaciones políticas. ¿De qué manera la política cultural promueve el acceso de todos a la cultura? Promoviendo la ciudadanía cultural, aumentando la circulación y producción de obras culturales. La circulación del arte erudito y popular por todos los sectores de la sociedad. Garantizar el derecho a la cultura posibilita la asimilación de la tradición

artística y la formación de sensibilidad. La circulación prepara la promoción de producción cultural que exige: (a) la creación de escuelas de música, teatros, escuelas de cine, etc., (b) la regulación política de la industria cultural que impida el monopolio y que promueva la distribución de medios de comunicación de masas por todos los sectores de la sociedad, para que todos puedan producir y hacer circular su cultura.

que niegan la libertad, es decir, en tanto trabajo de producción de las condiciones históricas propicias para la emancipación social y la expansión de las actividades libres, el sentido lógico de la crítica de la ideología coincide con su sentido práctico.

La crítica de la cultura autoritaria en Brasil no puede confundirse con la especulación abstracta y con la moralina contra los ideólogos. La ideología autoritaria es inseparable de las prácticas autoritarias que aún son hegemónicas en las relaciones sociales que se establecen bajo las instituciones públicas y privadas en Brasil. Además de la crítica a las ideas, la superación exige la realización del saber como trabajo, es decir, la afirmación de otra *praxis* que, insertada en la división del trabajo, contribuya al fortalecimiento de relaciones sociales solidarias y para la construcción de instituciones democráticas.

Si pensamos en la teoría del vestuario, tal como la desarrolla la profesora Gilda de Mello e Souza en relación a la obra de Machado de Assis, no será difícil ver cómo intelectuales que se muestran vestidos con todos los signos de izquierda y todos los discursos del campo marxista, que portan la pesada mochila de sermones moralistas públicos para la izquierda y están siempre prestos a condenar cualquier tentativa de transformación de lo estatuido; pero que cuando pasamos de sus dichos y escritos a sus actos, encontramos trabajadores que luchan ávidamente por escalar a puestos de dirección y que construyen carreras más bien individualistas y alienadas de cualquier compromiso con la transformación de sus propias relaciones sociales con los otros. Por cierto, y sin duda, enfurecerían si alguien los comparase con el pomposo doctor Vilaça que daba aires de iluminismo a los salones cortesanos en los tiempos de la infancia mimada de Brás Cubas ¿Pero qué decir de aquellos que venden signos de negación absoluta al capitalismo y reproducen, en sus prácticas silenciosas, las relaciones de dominación en el ambiente de trabajo y los valores conservadores de la clase media urbana? Que les valga como advertencia la percepción de que el núcleo duro de la *intelligentsia* neoliberal brasilera se constituyó con intelectuales de formación marxista que no enfrentaron de manera radical la cuestión de la ideología y, en particular, los temas establecidos desde la guerra fría, acerca de las relaciones entre economía y política que surgieron del enfrentamiento entre democracia y totalitarismo. Sin la consolidación de la democracia y la realización de nuevas libertades no habrá socialismo. Sin relaciones de solidaridad en el trabajo, constituidas por nosotros mismos *hic et nunc*, no habrá

solución práctica y social para las relaciones de violencia y dominación en el mundo del trabajo.

Convengamos por lo menos en que la crítica a la ideología autoritaria, para ser radical, debe tener algún sentido ético, es decir, debe implicar una transformación de la *praxis*. ¿Acaso los individuos que superen la ideología autoritaria no establecerán entre sí nuevas formas de relaciones sociales, formas solidarias de construir las relaciones sociales, los instrumentos, las instituciones y también en el campo del trabajo? ¿No instituirán en nuestra historia nuevas formas de sociabilidad, en las que puedan realizarse las libertades?

Precisamente porque completa el proceso dialéctico y piensa la particularidad de lo universal concreto, Marilena Chauí no ofrece una crítica a la ideología en general ni tampoco transpone para Brasil modelos forjados en otros lugares: hace una crítica de las producciones ideológicas brasileras y, en particular, una crítica de las ideologías autoritarias que formulan y reproducen la estructura social violenta y contraria a la expansión de las libertades en Brasil.

La atención y cuidado a la particularidad brasilera no significa parcialidad, pues la crítica radical a la ideología autoritaria en Brasil no se limita a los conservadores, también es autocrítica de la izquierda. En este punto Marilena también acompaña al Marx, que en *La ideología alemana*, se ocupa más de la autocrítica de la izquierda hegeliana alemana que de la crítica a los lectores conservadores de Hegel. Pues la crítica, contrario a lo que ocurre con la ideología autoritaria, no es condena destructiva: la crítica antes que nada deshace las ilusiones y muestra cómo aprehender las condiciones de posibilidad para la realización histórica de aquello que, en la ideología, permanecía como abstracción compensatoria y mero ideal inalcanzable.

La crítica a la ideología autoritaria es una poderosa contribución para el proceso de democratización social y cultural de Brasil. Tal y como nos enseña Marilena Chauí, la democracia no es sólo un régimen formal, la democracia es una *forma* social y cultural, una formación histórica de incesante creación de derechos que no se restringe al ámbito político o económico, sino que posibilita la realización de nuevas formas de libertad en todos los campos de la sociedad. Para que la democratización social y económica se fortalezca y avance todavía más en Brasil, es

necesario trabajar en una constante y poderosa crítica de todas las formas de autoritarismo que se reproducen no sólo en las prácticas sino también en los discursos. Estos textos sobre la ideología, fruto del trabajo de Marilena Chauí, abrieron líneas históricas para todos los que luchan contra el autoritarismo y a favor de la realización de las libertades democráticas en Brasil.

Nietzsche/anismo como concepto (Spinoza)¹

Geoffrey Waite
Cornell University

El concepto es incorpóreo,
aunque se encarne o efectúe en los cuerpos ²

“Nietzsche/anismo” designa una estructura problemática relacional, no simplemente una esencia. Hoy es un lugar común estar “contra el esencialismo”. Es importante identificar y especificar de qué *tipo* de esencialismo se trata³. La relación no es “bipartita”, para emplear un término de Henri Lefebvre. “Nietzsche” y “Nietzscheanismo” no debieran ser imbuidos en una especie de iluminación mutua para que “desde ese momento devengan significantes en vez de ocultarse”. La relación del nietzsche/anismo es más cercana a lo que Lefebvre desde la

189 |

¹ Geoffrey Waite, *Nietzsche's Corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or The Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, Duke University Press, 1996, pp. 21-30. Traducción de Pablo Pérez Wilson y corrección de Karen Benezra para la presente publicación.

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997, p. 26.

³ Una definición más útil de “esencialismo” que la usada comúnmente en los estudios literarios y culturales proviene de la historia de la ciencia: la confluencia

musicología denomina “formante”, lo que quiere decir, dos términos que “se implican y disimulan los unos a los otros”⁴. El cambio tiene relación con el paso de una problemática esencialmente visual –lo in/visible– a una problemática aurática mucho más difícil de detectar, in/audible. Este cambio es necesario para entender el alcance y las multiplicidades espacio-temporales de los filosofemas e ideogemas de Nietzsche. La perpetua fascinación de Nietzsche con Richard Wagner tiene que ver con el “formante” en un sentido musicológico. Para Lefebvre es insuficiente la mera localización empírica de las relaciones formantes o contentarse con teorizarlas en abstracto. Al contrario, es necesario insistir y preguntar: “¿dónde reside una relación cuando se actualiza en una situación bien determinada?, ¿cómo aguarda su hora?, ¿en qué estado se encuentra mientras un acto no la hace efectiva?” (431). Cuando Lefebvre se refiere al formante en tanto estructura relacional en que dos o más términos se “implican” pero también se “ocultan” mutuamente, tiene en cuenta los requisitos teóricos y empíricos no para encontrar de un modo pasivo “cosas/no-cosas” o “abstracciones concretas” sino para producirlas activamente (432). *Der Begriff* para Hegel: concepto, noción, captura. Invirtiendo el idealismo Marx entendió *der Begriff* activado por *dei Ware* o la mercancía, valor de cambio o valor de uso que simultáneamente “encarna” y “oculta” las relaciones sociales de producción y los modos de pro-

entre palabras y cosas. Esta definición es un claro “rechazo a la actitud de atribuir importancia alguna a las palabras y su sentido (o su ‘verdadero’ sentido)”, o al menos a darles una atención *indebida*. Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Glasgow, William Collins Sons & Co./Fontana, 1976, p. 17. Como dice Spinoza: “nunca nos estará permitido, si intentamos investigar las cosas reales, deducir algo a partir de nociones abstractas, y nos guardaremos mucho de mezclar las que sólo están en el entendimiento con las que están en la realidad”. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción, introducción y notas de Atiliano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 115.

⁴ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, introducción y traducción de Emilio Martínez Gutiérrez, Madrid, Capitán Swing Libros, 2013, p. 322.

ducción, y lo hace de forma ejemplar precisamente en la intersección entre economía, sociedad y cultura. El mismo concepto Nietzsche/anismo lo clasifica como un formante, una cosa/no-cosa, una abstracción concreta... y una mercancía. No solamente como un conjunto de incorporaciones sociales y filológicas, a pesar que claramente lo es⁵.

Nietzsche fue “hegeliano” (o inclusive “lefebvriano”) al menos en lo que respecta a su preocupación por la incorporación *der Begriff*. En sus cuadernos escribió que los filósofos “ya no tienen que dejar que les regalen los conceptos, ni sólo limpiarlos y aclararlos, sino ante todo *hacerlos, crearlos*, establecerlos, y persuadir de ellos. Hasta ahora se confiaba en conjunto en los conceptos, como en una *dote* maravillosa de un mundo maravilloso”. Este extracto es citado con aprobación en las primeras páginas del último libro de Deleuze y Guattari. Su respuesta a la pregunta “¿qué es la filosofía?” es: “crear conceptos siempre nuevos”⁶. (“Vemos por lo menos lo que la filosofía no es: no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación” [12]). Pero al citar el texto de Nietzsche palabra por palabra, los dos nietzscheanos de pronto se detienen, optan por “parafrasear” —esto es, *incorporar*— la continuación de su argumento. Prosiguen: “pero hay que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo (Platón lo sabía perfectamente,

⁵ *Nietzsche's Corps*/e también puede clasificarse como mercancía puesto que funciona como aquello que identifica/produce al nietzsche/anismo.

⁶ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* p. 11. Esta definición “nietzscheana” ha acompañado a Deleuze durante toda su carrera. Compáresela con la siguiente afirmación hecha a fines de los sesenta: “La fuerza de una filosofía se mide por los conceptos que crea, o a los que renueva el sentido, y que imponen una nueva circunscripción a las cosas y a las acciones. Sucede que esos conceptos sean reclamados por el tiempo, cargados de un sentido colectivo conforme a las exigencias de una época, y sean descubiertos, creados o recreados por varios autores a la vez”. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1990, p. 319.

aunque enseñara lo contrario...)" (p. 11). Pero esto no es lo que dijo Nietzsche. En general, parafrasear a Nietzsche no es solo decir algo levemente diferente a lo que dijo explícitamente. *Todo* parafraseo consiste en dicha acción. Al parafrasear, potencialmente y sin intención, también se incorpora algo *más*. De hecho, la última parte de este cuaderno se desarma bajo una cierta presión, como ocurre con frecuencia en sus cuadernos. A menudo es la presión de acercarse demasiado a plasmar por escrito aquello que no debe ser pronunciado. Su texto termina así: "Lo primero que hace falta es el escepticismo absoluto ante todos los conceptos transmitidos (como quizá lo ha tenido ya alguna vez un filósofo –Platón: naturalmente <él ha> enseñado lo contrario <...> <...>)"⁷. Exactamente en ese punto el texto de Nietzsche tambalea, se vuelve ininteligible. Siempre que la propia escritura manuscrita colapsa por completo, que se vuelve ilegible para otros o para sí mismo, no es necesariamente un accidente ni tiene una motivación *inconsciente*. Es justamente este colapso el que queda suavizado por el parafraseo de Deleuze y Guattari. *Confían* en Nietzsche puesto que de ahí toman su definición básica de la filosofía como creación de nuevos conceptos. Volviendo a las palabras omitidas de Nietzsche ¿por qué es "*natural*" que "el" filósofo anterior a Nietzsche pudiera haber "enseñado lo contrario" a lo que creía, es decir, conceder la apariencia de escepticismo en relación a cualquier concepto heredado? Posiblemente porque Platón tenía planes secretos que ni él ni Nietzsche querían hacer públicos. Si esto es así ¿cuáles son estos planes en Platón y Nietzsche? Es posible que tengan que ver con un elitismo en relación a la *política*. En este contexto, el ataque de Nietzsche contra la *metafísica* de Platón es *demasiado* bien conocido. También tiene relación con el requisito de hablar

⁷ Nietzsche, "NF, April-Juni 1885"; KGW 7/3: 207. Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos* Vol. III (1882-1885), edición española de Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, 34 N VII 1. Abril-Junio de 1885, 34 [195], p. 757.

de manera simultánea tanto a quienes están “dentro” y “fuera” del saber. Este requisito conlleva lógicamente la incorporación subliminal de conceptos tal y como emergen entre líneas. Con la ayuda de Hegel, esto último también requiere la descripción de la muerte de Sócrates y su efecto transformacional sobre la sociedad ateniense. *Contra* Deleuze y Guattari, si somos filósofos en su sentido nietzscheano, debemos *sobre todo* desconfiar de los conceptos nuevos creados por el propio *Nietzsche*. Sus dones estarían siempre envenenados. La confianza más *traicionada* por Nietzsche es la *nuestra*: confianza en que el objeto de la filosofía, su júbilo y su terror como dicen Deleuze y Guattari, sea siempre la creación de nuevos conceptos, cuando de hecho los conceptos de Nietzsche fueron creados para servir subrepticamente intereses ideológicos y agendas premodernas, *arcaicas*. Sin embargo, *Nietzsche's Corps/e* como libro es nietzscheano en el sentido de Deleuze-Guattari, puesto que también *debe* crear el concepto de “Nietzsche/anismo” para develar la *radical* traición de Nietzsche a la filosofía y a la confianza.

En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari sostienen que un concepto tiene “tres componentes inseparables: mundo posible, rostro existente, y lenguaje real o palabra”⁸. Traduciendo esta tesis se puede decir que el concepto de “Nietzsche/anismo” es producto de dos sub-conceptos: (1) “Nietzscheanismo” definido como la recepción y apropiación pro y contra Nietzsche, es decir “el rostro existente” de Nietzsche, y *además* (2) “Nietzsche” el hombre y su obra, definido como aquello que el Nietzscheanismo comúnmente imagina que es pero no es, su “lenguaje real o palabra”. El “Nietzsche/anismo” es un concepto creado y sobredeterminado de un “mundo posible”. Como tal, y todavía al interior de la metaforicidad Deleuze-Guattari, Nietzsche/anismo puede aparecer “incorpóreo, aunque se encarne o efectúe en los cuerpos” (26). Sin embargo (ahora parafraseando a Althusser y Balibar), la filosofía definida como “la producción de

⁸ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* p. 23.

conceptos” nunca ocurre totalmente de forma aislada sino que, eventual cuando no inmediatamente “como lucha de clases en el elemento específico de la teoría”⁹.

⁹ Étienne Balibar, “L’object d’Althusser”, en: Sylvain Lazarus (coord.), *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, Presses Universitaires de France, 1993, p. 81. Los comunistas no deben esquivar la confrontación con la siguiente aseveración de Lenin en 1917: “la teoría de la lucha de clases no fue creada por Marx, sino por la burguesía antes de Marx, y es, en términos generales, *acceptable* para la burguesía. Quien reconoce *solamente* la lucha de clases no es aún marxista, puede resultar que no ha rebasado todavía el marco del pensamiento burgués y de la política burguesa. Circunscribir el marxismo a la teoría de la lucha de clases significa limitarlo, tergiversarlo, reducirlo a algo aceptable para la burguesía. Únicamente es marxista quien *hace extensivo* el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la *dictadura del proletariado*. En ello estriba la más profunda diferencia entre un marxista y un pequeño (o un gran) burgués adocenado. En esta piedra de toque es en la que debe contrastarse la comprensión y el reconocimiento *verdaderos* del marxismo”. V. I. Lenin, “El estado y la revolución”, en *Obras escogidas*, Tomo VII (1917-1918), Moscú, Editorial Progreso, 1973, p. 13. Para John Ehrenberg la dictadura del proletariado es el corazón del comunismo. En teoría (pero tal vez no como se ha practicado) “todavía describe la política democrática y revolucionaria” de la “única alternativa” al capitalismo disponible. Puesto que el capitalismo “no ha experimentado ningún tipo de transformación milagrosa en la última década, sus contradicciones y fuerzas impulsoras son las mismas que cuando Marx, Engels y Lenin estaban vivos”. John Ehrenberg, *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism’s Theory of Socialist Democracy*, New York, London, Routledge, 1992, p. 4 y p. 188. Si bien dichas contradicciones y fuerzas impulsoras pueden ser en esencia las mismas las formas que adquieren son diferentes. Lenin sería el último entre los marxistas en reusarse a ajustarlas y evaluarlas en cada caso. Sin embargo, la dictadura del proletariado sigue siendo “el ideal de las masas que aprenden a gobernarse en la práctica de gobernarse”, esta es la única idea “que mantiene viva la posibilidad que la humanidad se eleve por encima del nivel de bestialidad”. Robert Resch, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1992, p. 32. Además consultar: Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, traducción de María Josefa Cordero y Gabriel Albiac, Madrid, Siglo XXI Editores, 1977. Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, traducción de Fernando Claudín, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979. Como observa Resch, estos libros representan dos “posiciones matizadas al interior del campo althusseriano” sobre la eliminación del slogan oficial de “dictadura del proletariado” en 1976 en la Unión Soviética –Balibar más leninista, Poulantzas más gramsciano (p. 366).

Caso similar también aplica para el concepto, el mundo posible, de “Nietzsche/anismo”.

Para ser más precisos, ahora usando el lenguaje de la metafísica tradicional, no es que “Nietzsche” sea *real* y que el “Nietzscheanismo” *posible* o al revés. Según esta proposición la tarea sería “rescatar” contra la “mala interpretación” al Nietzsche “verdadero” o “real” de *otros* intérpretes y apropiadores produciendo un debate indefinido e irresoluble sobre lo que “realmente quiso decir”. Bien lo sabía Freud, el análisis es interminable. Este debate sobre Nietzsche ha sido particularmente fútil porque la mayoría de los lectores le tiene *confianza*. Aquí se presentará la pregunta sobre el Nietzsche “verdadero” o “real” como falsa o inadecuada, una mera posibilidad. Esta pregunta será reemplazada, o más bien desplazada por otra no muy diferente: cuál *interpretación* o *apropiación* es más real o posible, ya no en relación a las intenciones de Nietzsche, sino a contingencias actuales o futuras, coyunturas sociales, etc. Aún se asume que es Nietzsche mismo quien se encuentra detrás, un Nietzsche que todavía sigue siendo citado y/o cuya autoridad está garantizada de antemano. Estas dos posiciones generalmente se presentan de forma combinada. Por ejemplo, un consenso dominante afirma, de manera más o menos a priori, que las intenciones de Nietzsche, en los contados casos en que éstas son de hecho reconstruidas, apuntan a que fue un pensador radicalmente polisémico, y que *por lo tanto* toda *posible* interpretación y apropiación son, al menos en teoría, igualmente *reales*. Contra esta problemática de la metafí-

¹⁰ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1934. Gilles Deleuze, “La conception de la différence chez Bergson”, *Les études bergsoniennes* 4 (1956): 77-112. Gilles Deleuze, *El Bergsonismo*, traducción de Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987. Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989, pp. 134-136. *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 79-81. También se puede revisar la muy clara (aunque poco crítica) exposición de la crítica de Deleuze a Bergson en Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, Uni-

sica tradicional se acepta la propuesta (derivada de Henri Bergson leído por Deleuze vía Leibniz y especialmente Spinoza)¹⁰ que la distinción metafísica constitutiva entre *real* y *posible* debe ser retirada a favor de la distinción entre *actual* y *virtual*. Sin embargo, ambas son consideradas reales, o más bien diferentes modos de lo Real. Esta relación es temporal y espacial. En cambio lo posible, por definición, es concebido no como real sino actual en el sentido de *contemporáneo*. Lo virtual puede que no sea actual en el mismo sentido y de todos modos bastante real. (Siguiendo a Marcel Proust, Deleuze define los estados de virtualidad como “reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”)¹¹. Aplicado a los casos del “Nietzsche/anismo”, esto quiere decir que “Nietzsche” y “Nietzscheanismo” pertenecen tanto a lo actual como a lo virtual: Realidad Virtual. En otras palabras, “él” es tanto una virtualidad que siempre puede ser actualizada en el presente como real en el pasado, en la “memoria”. Por otro lado, “él” también es una actualidad contemporánea siempre suspendida de transformarse en una realidad futura como Nietzscheanismo.

Cuando el Nietzsche/anismo funciona correctamente no tiene nada que ver con la generación de nuevas *posibilidades*. Ya está todo dicho de antemano, pero nosotros *pensamos* diferente. La tarea es hacer añicos este paradigma. El resultado es menos un *libro* que una *virtualidad-actual* para disputar el Nietzsche/anismo.

En tanto estructura o formante relacional nobipartito, el concepto “Nietzsche/anismo” “no se debería pensar en la categoría de *sujeto*” si este término es entendido como una agencia imaginada que existe fuera de las determinaciones sociales e históricas o como totalidad no contradic-

versity of Minnesota Press, 1993, cap. 1: “Bergsonian Ontology: The Positive Movement of Being”, en especial pp. 16-18.

¹¹ Deleuze, *El Bergsonismo*, p. 101; Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 17.

toria y totalmente unificada¹². (Por este motivo, el agente-en-tanto-autor de este libro es casi irrelevante y rara vez hablará *como* autor)¹³. El “Nietzsche/anismo” y “los corps/e de Nietzsche” no tienen nada que ver con ningún

¹² Louis Althusser, “El objeto de ‘El capital’”, en: Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, traducción de Marta Harnecker, México, Siglo XXI Editores, 1977, pp. 194-195.

¹³ Para los lectores curiosos sobre ese extraño tema conocido como el “autor”, que registra por escrito sus motivaciones sobre algo que odia, puede que les interese una noción central de la ética spinozista: “si alguien ha comenzado a odiar a la cosa amada, de suerte que el amor sea totalmente anulado, ante motivos iguales, sentirá mayor odio hacia ella que si nunca la hubiera amado, y tanto mayor cuanto mayor había sido antes el amor”, y también la siguiente: “La alegría que surge porque imaginamos que la cosa que odiamos, es destruida o afectada de otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo”. Diferente es esta otra proposición de Spinoza: “El odio que es vencido totalmente con el amor, se transforma en amor; y por tanto y el amor es mayor que si el odio no le hubiera precedido”. De este amor, el autor no tiene conocimiento en el caso del Nietzsche/anismo, menos debido a cualquier fallo personal que, posiblemente, debido a la duplicidad constitutiva del fenómeno aquí disputado de forma radical. Baruj Spinoza, *Ética*, edición y traducción de Atiliano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 151, 156, 155 [part. 3, propos. 38, 47, 44]. Los lectores más curiosos pueden consultar, pero sí, el autor sigue siendo en 1995-1996 y desde “los sesenta” –a pesar de las muchas y a menudo graves reservas (con muchas de las innumerables “desviaciones” maoístas y trotskistas) –un comunista, miembro del CPUSA [Partido Comunista de los Estados Unidos]. Si bien el autor crítica fuertemente aspectos de su propio libro como otra instancia en que “la lectura ha devenido la forma apropiada de la política”, el autor también está de acuerdo con Aijaz Ahmad sobre la importancia de la “comunidad de praxis” gramsciana, es decir, “si no participas explícitamente en la vida de comunidades de individuos identificables y en su lucha concreta y cotidiana, puede que tus críticas sean muy astutas pero también es posible tener esa falta de amor orweliano, que viene de la inevitabilidad de “flotar hacia arriba” y de “enraizarse en sí mismo”. El discurso académico es precisamente una de estas formas comunitarias, a pesar de sus límites. Ver: “Blindness in Literary and Cultural Studies” [Shuchi Kapila entrevista a Aijaz Ahmad], *The Bookpress* 3:3 (April 1993), 12-13; p. 13. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, New York, Verso, 1992, especialmente pp. 169-175. Por último, una breve mención sobre el tropo de “como...”: por ejemplo, “como comunista...” o “como nietzscheano...”. A veces es importante marcar la propia posición lo más claramente posible, para no dar la impresión de tener una posición de

tipo de cartesianismo o dualismo metafísico. Su principio constitutivo es un tipo de monismo materialista de cierta estampa spinozista¹⁴. En términos spinozistas el concepto Nietzsche/anismo se comprime en un horrible

objetividad y neutralidad que en realidad no se tiene, pero también como acto de solidaridad con unos y contra otros. Por otro lado, se puede caer en el riesgo de las imágenes mediatizadas de estas etiquetas y, siguiendo a Barbara Johnson, “amenazan como ya conocido justo aquello que intentaban descubrir”. Barbara Johnson, “Lesbian Spectacles: Reading *Sula*, *Passing*, *Thelma and Louise*, and *The Accused*”, en *Media Spectacles*, ed. Marjorie Garber, Jann Matlock, Rebecca L. Walkowitz, New York y London, Routledge, 1993, pp. 160-166, p. 160. Ver además: Nancy K. Miller, *Getting Personal*, New York y London, Routledge, 1991.

- ¹⁴ Esto no quiere decir que haya que defender cualquier tipo de “monismo materialista”. Ver: Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (De la desigualdad de los orígenes)”, en *Por Marx*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, pp. 151-210, pp. 194-195. Tampoco implica que el “Nietzsche/anismo” no pueda ser descrito por la metafísica clásica –casi cualquier cosa puede ser descrita por la metafísica clásica. En general en la tradición platónica se juzga lógicamente necesario “dilucidar la naturaleza esencial y las características” de algo “antes de describir sus efectos” (Platón, *Banquete*, 201d-202). Aristóteles podría haber llamado al “Nietzsche/anismo” “substancia” en el sentido técnico de algo que al mismo tiempo *subyace* (“Nietzsche”) y *se somete* (“Nietzscheanismo”) al cambio. Ambos *mantienen su identidad* y sin embargo son capaces de *admitir o emitir cualidades contrarias* (algo que luego Descartes negaría). Ver: Aristóteles, Cat. 4a 19-21 y 2b 29. Para Deleuze, la noción spinoziana de causalidad era anti-cartesiana y no anti-aristotélica (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 152). En el idioma de la metafísica hegeliana, se podría afirmar que es en tanto Nietzscheanismo que el mismo Nietzsche “sobrevive a su propia superación”, y que su relación, qua Nietzsche/anismo, sería una “negación dialéctica” o *Aufhebung*. Pero estas “definiciones” metafísicas son paradójicas y, tal y como suele ocurrir con los sistemas metafísicos, no aportan mucho más que otra descripción del fenómeno que permanece *sin ser tratado*. Por su parte, Spinoza seguramente hubiera considerado a Nietzsche como una “substancia increada” (como Dios y la Naturaleza). A pesar que Nietzsche ha sido leído de esa forma, al menos implícitamente, por muchos nietzscheanos. Es Spinoza quien hace conceptualmente posible pensar la substancia con más de un atributo, de hecho con un número infinito. Esto en contraste con Descartes, para quien las substancias podían tener solamente un atributo. Esto reduciría el Nietzsche/anismo a la pregunta sobre lo que Nietzsche “realmente quiso decir”. Queda abierta la interrogante sobre si *Nietzsche’s Corps/e* puede o no evitar tales trampas metafísicas.

neologismo: el problema de la relación *causal* entre la intención original de Nietzsche y su posterior apropiación. El mecanismo preciso de articulación entre Nietzsche y el nietzscheanismo está increíblemente poco teorizado e invisibilizado en el vasto campo de los estudios sobre Nietzsche¹⁵. Pensar la causalidad en lo que respecta al adversario llamado Nietzsche/anismo requiere atravesar el

¹⁵ Un libro de reciente publicación en inglés sobre el "nietzscheanismo" es sintomático de este problema. El libro funciona en base a múltiples confusiones y prejuicios de corte teórico, metodológico e ideológico. Los "nietzscheanos" son definidos como: "*simplemente* aquellos que dicen haber sido influenciados por Nietzsche y que buscaron darle a esta influencia algún tipo de concreción o expresión institucional", y agrega, "es evidente que Nietzsche no puede identificarse con *ninguna* de sus apropiaciones políticas". El autor de estas aseveraciones, que no son ni simples ni evidentes, no siente mayor obligación de leer al mismo Nietzsche, desconociendo casi por completo sus cuadernos, con la rara excepción de *La voluntad de poder*. Tampoco estima necesario preguntar cómo Nietzsche podría haber querido controlar retóricamente su "legado". La negativa es particularmente extraña porque para este autor Nietzsche sigue siendo la "inspiración *central*" del nietzscheanismo, a pesar del hecho palmario "que había otras fuerzas e influencias presentes" en su formación. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1900*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1992, pp. 13-15, énfasis añadido. Además de su extenso trabajo de archivo sobre la recepción de Nietzsche, Aschheim saca mucho provecho de trabajos similares, como por ejemplo: Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, 2 vols. Berlín y New York, Walter de Gruyter, 1974 y 1983. Este enorme libro, a pesar que no es del todo comprensivo ni siempre preciso, forma parte de la extensa literatura, casi exclusivamente en alemán, dedicada a documentar y analizar los diversos aspectos de la recepción de Nietzsche. Aschheim hace buen uso de esta bibliografía. Sin embargo, reitero, su conocimiento de *Nietzsche* no va más allá de las referencias habituales. Su libro es interesante y, predicablemente, repleto de detalles muy interesantes, en especial para lectores sin acceso a los recuentos en alemán. Aschheim asegura ser sociológicamente neutral y abstencionista. Por ejemplo, se niega a preguntar o para qué decir contestar, a la cuestión de "qué quiso decir Nietzsche"; a pesar de admitir, al final del libro, que "argumentar por la centralidad de interpretaciones mediadas e interesadas no excluye, por cierto, el rol del texto nietzscheano en este proceso" (p. 316). Pero esta expresión de neutralidad es desmentida, entre otras cosas, por la propia posición de Aschheim, que es distintivamente ideológica: por ejemplo, en su historicismo irreflexivo. Aschheim cita una frase

recorrido que va desde Louis Althusser hasta Benedicto de Spinoza.

Para Spinoza, la noción de causación no es necesariamente una relación *temporal* sino *lógica*. Esto quiere decir que si bien las perspectivas históricas, sociológicas o ideológicas son importantes para comprender en parte al Nietzsche/anismo, en último término resultan inadecuadas para comprender su lógica: su poder para replicarse en casi cualquier contingencia. El Nietzsche/anismo es menos un fenómeno de la historia que un fenómeno *transhistórico*: “ni histórico, ni eterno”, sino existente “nomádicamente” a través del espacio y el tiempo¹⁶. La lógica no puede ser *reducida* a la historia, la sociología o la ideología incluso si sus modos y efectos se encuentren obviamente *condicionados* por dichas presiones. Por último, tampoco es efectiva ninguna perspectiva de la llamada “nueva historia”. Cualquier aproximación más o menos historicista, “interdisciplinaria” o de los “estudios culturales”, solo difiere el encare directo de los problemas propuestos por la lógica.

El “Nietzsche/anismo” ya está contenido en “Nietzsche”. La ecuación básica y general sigue siendo “Nietzsche” + Nietzscheanismo = “Nietzsche/anismo”. Sin embargo, esta fórmula debería ser expresada de forma más compleja y matizada. Imaginado como existente (en la terminología spinozista) y en tanto presencia continua de una

de Eric Voegelin en 1944, uno no debe negar “los pasajes horribles” de los escritos de Nietzsche, “su existencia tampoco debería incentivar ni blanqueo ni condena, sino invitar a seguir explorando la estructura del pensamiento que los produjo”. Pero tal y como no se debe “blanquear” ningún fenómeno complejo tampoco se debe abandonar por anticipado la posibilidad que –luego que su estructura haya sido desentrañada– el mismo fenómeno pueda ser “condenado”. Eric Voegelin, “Nietzsche, the Crisis and the War”, *Journal of Politics* 6:1, February 1944, p. 201, citado en Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany*, p. 318.

¹⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez y colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 405.

causa *morando* “sus” efectos, “Nietzsche” no existe como algo oculto o invisible por fuera de “sus” manifestaciones sino como la estructuración móvil y relación de incorporación perteneciente a estas mismas manifestaciones más o menos visibles y audibles. Dichas manifestaciones están presentes pero como “ausencia determinada”: ausencia que puede ser vista y escuchada a pesar que por lo general *no* es ni vista ni escuchada puesto que se encuentra limitada en su efectividad determinada y determinante. En términos *lógicos* el vocablo “corps/e” es causa de sí mismo (*causa sui*). En otras palabras, el cuerpo (corps) *resulta* del cadáver (corpse), pero no en sentido temporal o necesario sino lógico, derivado de la naturaleza del cadáver (corpse) y su corpus de escritura. En el mismo sentido, la *naturaleza* del cadáver (corpse) y el corpus de Nietzsche *suponen*, por lógica y definición, la *existencia* de su cuerpo (corps). Si bien esto puede decirse de *cualquier* corps/e, el Nietzsche/anismo *es* históricamente ejemplar de tres maneras: la lucidez de Nietzsche, la magnitud y naturaleza de su influencia, y la posibilidad o virtualidad-actual que sea literalmente “la *única* posición fuera del comunismo”.

Con relación a las intenciones de Nietzsche, ocultas *entre* líneas, y del Nietzscheanismo, la *encarnación* textual de esa intención, la presente tarea coexiste en compleja solidaridad con el Spinozismo y el marxismo althusseriano, su mayor heredero filosófico. No se trata de *reducir* el Nietzsche/anismo a las intenciones del propio Nietzsche sino más bien *tomarlas en cuenta* de tal forma que la fuerza verdaderamente radical de su escritura pueda ser *captada*. Althusser, siguiendo a Spinoza, rechazó cualquier lectura “hermenéutica” o de la naturaleza (en el caso de Althusser, fundamentalmente la lectura de Marx y la historia de la filosofía; en el caso de Spinoza, especialmente la escritura bíblica). La “hermenéutica” se define como una búsqueda para encontrar la “presencia oculta” que estaría “más allá” o “por debajo” de la superficie del texto. Para Althusser y Spinoza “tal y como la naturaleza, un texto es completamente coincidente con su

existencia actual, es una superficie sin profundidad, sin potencial hermenéutico”¹⁷. Este tipo de procedimiento “hermenéutico”, si bien no es la única definición posible, es entendido por el spinozismo como una forma de “superstición”. “Igual que la superstición añade proyecciones antropomórficas imposibles de encontrar en la naturaleza, la misma superstición también añade a la escritura misterios profundos para justificar el despotismo que sustenta”¹⁸. Tanto en la superstición como en cualquier tipo de hermenéutica asociada está en juego nada menos que el intrincado poder que Antonio Gramsci, siguiendo a Lenin, llamó “hegemonía”. En la versión intransigente de Spinoza el rol teológico-político esencial de la superstición consiste en: “mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre...”¹⁹. Desde esa perspectiva es necesario posicionarse “después” de la hermenéutica. Si, en términos de Spinoza, la noción de un Dios creador distinto de

¹⁷ Warren Montag, “Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Invention?”, 1988, en: *The Althusserian Legacy*, pp. 51-58, p. 53. (Montag parafrasea *Tratado Teológico-Político*, esp. cap. 7). Para un estudio general de la visión marxista sobre Spinoza, ver: Rainer Bieling, *Spinoza Im Urteil von Marx Und Engels Die Bedeutung der Spinoza-Rezeption Hegels Und Feuerbachs Für Die Marx-Engelssche Interpretation*, Diss., Freie Universität Berlin, 1979. Para una aproximación más escéptica al althusserianismo marxista que la de Montag en el contexto de la historia intelectual francesa, ver: Peter Dews, “Althusser, Structuralism, and the French Epistemological Tradition”, en: *Althusser: A Critical Reader*, pp. 104-141.

¹⁸ Montag, “Spinoza and Althusser Against Hermeneutics”, p. 52.

¹⁹ Baruch Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, traducción, introducción, notas e índices de Atiliano Domínguez, Barcelona, Ediciones Altaya, 1997, pp. 64-65, prefacio. Ver también, Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 235. Donde Žižek, siguiendo la noción de servidumbre voluntaria de Étienne de la Boétie, argumenta lo mismo a pesar de su imaginado anti-spinozismo.

su creación es una contradicción evidente, entonces esto también debe aplicarse al caso del nominalmente mortal Nietzsche.

También “hermenéuticos” pueden ser los arduos esfuerzos para probar las intenciones de Nietzsche. Buscar signos de una enfermedad y posible contagio, influenza, cuando no en las profundidades cavernosas, luego en las superficies laberínticas del *corps/e* fluido de Nietzsche. Buscar signos que *por definición* nunca serán observables, ni de forma clara ni inmediata. *Por definición* hay y habrá gran oposición contra la búsqueda de dichos signos. En esa línea, Pierre Bourdieu dijo algo sobre Heidegger que debe repetirse en relación a Nietzsche: “Una producción ideológica es tanto más acertada cuanto más capaz es de hacer caer en falta a cualquiera que intente reducirla a su verdad objetiva: la enunciación de la verdad escondida del discurso arma un escándalo porque dice lo que era ‘la última cosa para decir’”²⁰.

Cuando se aplica este procedimiento escandalosamente “reductivo” al *corps/e* de Nietzsche ya no resulta una preocupación relevante la distinción, o para algunos maldición, entre ser “spinozista” o “althusseriano”. Puesto que solo algo *parecido* a este procedimiento, o como quiera que se le llame, es un prerrequisito para captar el Nietzsche/anismo. La polémica “lectura sintomática” althusseriana estaba supremamente a tono no solo con lo que *dicen* las palabras sino con aquello que *no dicen*. Dice Spinoza, con todas las reservas e ironías del caso, “está claro, pues, que nos es imprescindible tener noticias

²⁰ Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, traducción de César de La Meza, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991, p. 92. Comparar con esta frase intraducible, donde el autor describe la apología de Heidegger sobre su pasado nazi: “De hecho, nada es renegado, todo es re-denegado” (p. 103). En otras palabras, Heidegger pudo negar cualquier elemento de su ontología política exotérica, sin que al mismo tiempo esto negara su ontología política esotérica, esta última de raíz fascista.

sobre los autores que escribieron cosas oscuras o imperceptibles al entendimiento, si queremos interpretar sus escritos. Por la misma razón, para que podamos elegir entre las diversas lecturas de historias oscuras, es necesario saber de quiénes eran los ejemplares en los que fueron halladas las diversas lecturas y saber si acaso no se encontraron otras muchas en copias de otros hombres de más autoridad”²¹. El “único” problema es que hoy casi no existe autoridad mayor, si es que existe, que la del propio Friedrich Nietzsche. En resumen, muchos, demasiados, *creemos* en él, y por tanto haríamos bien en considerar la posibilidad que “la creencia sea un asunto de obediencia a la letra muerta e incomprendida”²².

Otra forma para definir al “Nietzsche/anismo” como concepto sería considerarlo como un “motor-de-diferencia”. Dichas máquinas tienen tres características principales (antiguamente, en tiempos modernistas, eran llamadas “solucionadoras de problemas”): “Una máquina-de-diferencia debe tener la descripción de una resolución “deseada”. Debe contener subagentes capaces de excitarse por las diferencias entre la situación actual y la deseada. Cada subagente debe actuar para minimizar esta diferencia”²³. Para muchos de los actuales teóricos de la tecno-socialidad un motor-de-diferencia proyecta algo *meramente* ilusorio: solo aparenta estar “orientado al logro”, en realidad no lo está. Por ejemplo, esta máquina solo da “la *impresión* de tener un objetivo”, pero de hecho “no *parece* reaccionar directamente a los estímulos o situaciones que va encontrando”. Más bien “se relaciona con sus hallazgos como objetos para explotar, evitar o ignorar, *como si* estuvieran preocupados por algo que todavía no existe”. Por último, cuando “cualquier dificultad obsta-

²¹ Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, cap. 7, p. 209.

²² Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, New York, Verso, 1989, p. 43.

²³ Marvin Minsky, *The Society of Mind* [1985], ilustraciones de Juliana Lee, New York, Simon & Schuster/Touchstone, 1988, p. 78. Para una visión creativa del “primer” motor, ver: William Gibson y Bruce Sterling, *The Difference Engine*, New York, Bantam Books, 1991.

culiza un sistema *parece* que el mismo sistema estuviera intentado flanquear la dificultad, esquivarla, o transformarla en una ventaja”²⁴. Todo lo anterior en contraste con las dos características distintivas del motor-de-diferencia que es el Nietzsche/anismo. La primera característica es que el “Nietzscheanismo” funciona en base a un consenso no asumido. Este consenso se encuentra cubierto por la producción de una máxima diferencia de opinión. La segunda característica es que dicho consenso no asumido funciona, directa o indirectamente, en la forma de un cuerpo (corps) de subagentes para asegurar que los niveles más profundos de una solución ideal propuesta por el agente conocido como “Nietzsche” sean disfrazados y/o subconscientemente encarnados por sus subagentes para que dichas soluciones sean automáticamente suyas.

Nietzsche estaba fascinado por el fenómeno de las “alucinaciones *colectivas*” y estaba preparado para producirlas con su trabajo²⁵. William Gibson define el ciberespacio como “alucinación consensual”²⁶. Como lacónicamente puntualizó Althusser, “las alucinaciones son también hechos”²⁷.

El Nietzsche/anismo es un asunto muy serio en dos circunstancias: primero (en palabras de uno de los más grandes nietzscheanos tecno-culturales), “el hombre no *tiene* futuro a menos que pueda liberarse del pasado y absorber el *underground* de su propio ser”²⁸. Segundo, cuando ese *underground* ya es *Nietzsche* o lo incluye significativamente. Un viejo adagio hermenéutico: *en teo-*

²⁴ Minsky, *The Society of Mind*, p. 78; énfasis añadido.

²⁵ Nietzsche, “NF, Juli-August 1882”; KGW 7/ I:13.

²⁶ Ver, por ejemplo, William Gibson, *Neuromancer*, New York, Ace Books, 1984, pp. 5 y 51, y *Count Zero*, New York, Ace Books, 1987, pp. 38-39.

²⁷ Louis Althusser, *El porvenir es largo. Los hechos*, traducción de Marta Pessarrodona y Carles Urritz, Barcelona, Ediciones Destino, 1992, p. 111. “Porque me propongo, realmente a lo largo de estas asociaciones de recuerdos, limitarme estrictamente a los hechos: pero las alucinaciones son también hechos”.

²⁸ William S. Burroughs, *Blade Runner, a Movie* [1979], Berkeley, Blue Wind Press, 1990, p. 6.

ría “un dios puede tallar cualquier pieza de madera” (*e quovis ligno Mercurius*)²⁹. No obstante, es sorprendente que a pesar de su aparente gran diversidad *pocos* dioses-Nietzsche han sido históricamente tallados a partir del hombre Nietzsche y su trabajo. De hecho, es precisamente esta *aparente* vasta diversidad la que oculta los niveles más profundos del consenso no asumido. El efecto más oculto del motor-de-diferencia es precisamente el Nietzsche/anismo.

Independiente de la analogía que se escoja, el término Nietzsche/anismo produce la imagen tanto de Nietzsche como del Nietzscheanismo. Primero en su mutua interdependencia pero también en su distinción. Segundo, en la *relativa* independencia de ambos en relación con la economía política. Tal y como argumenta Jameson en *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (1991), bajo las actuales condiciones de “postmodernidad” y/o “capitalismo tardío” (cada uno con la tendencia a convertirse en términos intercambiables), lo “cultural” y lo “económico” “colapsan y se retrotraen uno al otro para decir lo mismo, en un eclipse de la distinción entre base y superestructura que a menudo sorprende como significativamente característica del postmodernismo”. Pero, con razón prosigue Jameson, el resultado de este colapso no necesita ni ser celebrado ni ignorado por completo. La fuerza de este argumento “es que también

²⁹ Por lo general este dicho se le atribuye a Pitágoras. Ver, por ejemplo, Apuleius, *De Magia*, XLIII, 50 (ed. Helm). Sin embargo, es importante agregar que Pitágoras es considerado tradicionalmente como uno de los más tempranos practicantes de la escritura esotérica, y por tanto le interesaba que pareciera que cualquier respuesta consciente a un texto era posible, precisamente para promover la incorporación subconsciente de mensajes desagradables. Ver Jean-Jacques Rousseau, “Observations de Jean-Jacques Rousseau de Geneve. Sur la réponse qui a été faite à son Discours [*Discours sur les sciences et les arts*],” en *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1964), pp. 45-46. Sobre el esoterismo pitagórico ver el extraordinario trabajo, anterior a Rousseau, de John Toland, *Tetradymus*, London, J. Brotherton y W. Meadows, 1720, pp. 61-100, en especial pp. 65-66 y 72-73.

sugiere que la base, en el tercer estado del capitalismo, genera sus estructuras con dinámicas nuevas³⁰. *Un término clave para esta implacable dinámica cultural-económica es el Nietzsche/anismo. Esta es una variante neo-Spinozista de la unicidad de la Mente, o superestructura, y del Cuerpo, o base, y como mínimo su alegoría o síntoma.*

El fenómeno del Nietzsche/anismo está, *por supuesto*, siempre sobredeterminado por otras fuerzas más vastas, sociales, psicológicas e intelectuales además de las intenciones específicas de Nietzsche. *Sin embargo*, debe reconocerse que su efectividad y recepción fueron en gran medida anticipadas por el mismo Nietzsche, ya programadas en su escritura y prolépticamente “puestas en desventaja” por la misma escritura³¹. Sin duda, ni Nietzsche como “causa” ni el Nietzscheanismo como “efecto” son completamente *reducibles* el uno al otro. Sin embargo, sus intenciones originales pueden y deben ser conocidas de mejor manera. Si estas intenciones no pueden ser conocidas por completo, no se debe

³⁰ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, p. xxi.

³¹ La noción de “hándicap proléptico” (*vorgabe* en alemán) incluye un sentido aplicable a varios deportes, juegos, hípica, etc. Esta noción fue una de las muchas intervenciones productivas introducidas en la década del setenta por críticos literarios y teóricos de Alemania oriental. Manfred Naumann, “Literatur und Leser”, *Weimarer Beiträge* 16:5 (1970), 92-116, “Literary Production and Reception”, *New Literary History* 8:1 (1976), 107-126, y “Das Dilemma der Rezeptionsästhetik”, *poetica* 8:3/4 (1976), 451-466; Claus Träger, “Zur Kritik der bürgerlichen Literaturwissenschaft: Methodologischer Kreislauf um die unbewältigte Gesichte (Teil I)”, *Weimarer Beiträge* 18:2 (1972), 10-42, y “Zur Kritik der bürgerlichen Literaturwissenschaft (Teil II)”, *Weimarer Beiträge* 18:3 (1972), 10-36; Gesellschaft – Literatur – Lesen: Literaturrezeption in theoretischer Sicht, ed. Manfred Naumann et. al., Weimar y Berlin, Aufbau-Verlag, 1973. Robert Weimann, “‘Rezeptionsgeschichte’ und die Krisis der Literaturgeschichte: Zur Kritik einer neuen Strömung in der bürgerlichen Literaturwissenschaft”, *Weimarer Beiträge* 19:8 (1973), 5-33; y Dieter Schlenstedt, *Wirkungsästhetische Analysen: Poetologie und Prosa in der neunten DDR-Literatur*, Berlin, GDR, Akademie-Verlag, 1975.

solo a que el estándar metodológico o epistemológico advierta sobre la intención autorial, advertencia aplicable a casi cualquier objeto de estudio. Sino también porque Nietzsche operó en gran medida al interior de una tradición *esotérica* de filosofía política que tiene objeciones de principio contra la comunicación de sus fines últimos. Si hubiera comunicado estos fines podría haber sufrido una persecución todavía mayor a la que experimentó. Es más, Nietzsche *debería* ser perseguido si se admitiera que su posición es actual y virtualmente el único afuera del comunismo. Queda por verse cómo leer su escritura.

El presente número de
Papel Máquina se imprimió en
diciembre de 2017 en la ciudad de
Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías
Garamond y Aspira.

Editorial
Pablo Pérez Wilson

Nervadura
Mariana de Gainza
María Jimena Solé
Leonardo Eiff

Campos de batalla
Marilena Chauí

Diálogos
Marilena Chauí
Homero Santiago
Paulo H. Fernandes

Sociedad autoritaria,
experiencia, ideología
Cecilia Abdo Ferez
Mariana Larison
André Rocha

Traslaciones
Geoffrey Waite

r e i s e

p a s s

r i o

P r e s t e s