

Teorías en conflicto: reflexiones sobre la historia y la cultura en el capitalismo tardío

*José Luís Giovanoni Fornos**

Resumen

El presente ensayo reflexiona sobre las posibilidades de la hermenéutica marxista en la interpretación de la historia y de la cultura en el actual nivel del capitalismo. Tomando algunas vertientes del marxismo, expone los conflictos teóricos entre el materialismo dialéctico y las filosofías de Nietzsche, Michel Foucault y Paul Ricoeur. El cuestionamiento epistemológico propuesto es si es posible hoy una teoría de la totalidad de la emancipación social, capaz de responder a la fragmentación de identidad y a la división material de la sociedad. Para averiguar la cuestión Fredric Jamenson, Walter Benjamin y Teodor W. Adorno surgen como aparatos teóricos.

Palabras clave

Materialismo dialéctico; historia; cultura.

Resumo

O presente ensaio reflete sobre as possibilidades da hermenêutica marxista na interpretação da história e da cultura no atual estágio do capitalismo. Tomando algumas vertentes do marxismo, expõe os conflitos teóricos entre o materialismo dialético e as filosofias de Nietzsche, Michel Foucault e Paul Ricoeur. O questionamento epistemológico proposto é se é possível hoje uma teoria da totalidade da emancipação social, capaz de responder à fragmentação identitária e a divisão material da sociedade. Para averiguar a questão, Fredric Jamenson, Walter Benjamin e Teodor W. Adorno surgem como aparatos teóricos.

Palavras-chave

Materialismo dialético; história; cultura.

* Doctor en Teoría de la Literatura por la PUCRS. Profesor de la Universidad Federal de Río Grande – FURG.

FREDRIC JAMESON, al afirmar que “nada existe que no sea social e histórico, en último análisis, político”, retoma la tradición marxista que privilegia, en diferentes corrientes, la relación entre el saber cultural y el político. El reconocimiento de ese principio, para el autor, es la única liberación efectiva contra el “síntoma de la reificación y de la privatización de la vida contemporánea”, estampada incluso en los métodos de análisis. En consecuencia, Jameson defiende una hermenéutica marxista, pues apenas ella ofrece una solución ideológica y filosófica coherente al dilema del historicismo. Como genuina filosofía de la historia, solamente el marxismo puede relatar, de forma adecuada, el “*misterio* esencial del pasado cultural”. (1992, p.18).

La opción por el marxismo no presupone el recalcamiento de otras concepciones teóricas que vengan, a su modo, a aclarar las relaciones entre historia y cultura. El énfasis en el objeto cultural es el aspecto positivo del marxismo del autor. Las formas artísticas dominantes del actual nivel del modo de producción capitalista constituyen una parte importante de su tejido teórico. Combate la miseria del contenido de ciertas representaciones artísticas hegemónicas y sus estrategias “inofensivas”, evaluándolas como productos emergentes de un periodo histórico particular. Si cada época es dominada por un género o forma privilegiada cuya estructura exprime sus verdades secretas, hoy la identidad de esa forma es el video y sus manifestaciones correlacionadas. Según Jameson (1996, p.99):

Si adoptamos la hipótesis de que el capitalismo puede ser periodizado por los saltos cuánticos, o mutaciones tecnológicas, a través de los cuales él responde a sus crisis sistémicas más profundas, entonces queda un poco más claro cómo y por qué el video –relacionado tan de cerca con la tecnología dominante del computador y de la información en el capitalismo tardío, o tercer estadio del capital- puede reivindicar ser la forma de arte por excelencia del capitalismo tardío.

La crítica del autor a los valores culturales de la lógica post moderna, expresión dominante del capitalismo tardío, se apoya en la relectura del marxismo de Marx y sus principales representantes, entre los cuales se destacan, entre otros, Walter Benjamin y Theodor Adorno. El autor conjuga ciertos postulados psicoanalíticos, rechazados por Adorno, con la noción de alegoría propuesta por Benjamin.

La comprensión de la dialéctica como método está en la base de la argumentación.¹ Sin embargo, la opción por el materialismo dialéctico como filosofía

¹ De acuerdo con Lukács, el materialismo dialéctico es el “conocimiento de sí de la sociedad capitalista”. Su campo de aplicación es, sobre todo, la sociedad burguesa. Según el autor húngaro, “el materialismo histórico es, en primer lugar, una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica. Teoría que en la época capitalista no es apenas un instrumento de conocimiento, sino también un medio de lucha.

ejemplar e insuperable en la interpretación de los acontecimientos demanda cuestionamientos: ¿es posible que una teoría complete en forma definitiva la comprensión de la relación entre el hombre y el mundo? ¿La capacidad auto reflexiva atribuida a la dialéctica materialista tiene energía suficiente para dar respuestas a la dinámica de la historia? ¿Un abanico extenso de figuras intermedias salva el poder de la dialéctica? ¿La forma original del estatuto epistemológico de la dialéctica qué figuras requiere? Delante de la dificultad, Adorno (1993, p.133) alerta que, en la evolución histórica entre vencedores y vencidos, se debe volver para lo que no se insiere en esa dinámica y queda a medio camino, es decir, “los residuos y puntos sombríos que escapan a la dialéctica”.

El alerta de Adorno nos lleva al siguiente cuestionamiento: ¿los residuos no ocupados por la totalidad dialéctica tiene densidad suficiente para oscurecer o alterar aleatoriamente la lógica social, movida estructuralmente por el modo de producción? Se agrega a la cuestión, entre otras, las formulaciones de Nietzsche acerca de la “genealogía de la moral” en la formación histórica. También el psicoanálisis problematiza el acontecimiento histórico al fundamentar la función del inconsciente que, mediado por la ley y el deseo, gratifica al individuo, golpeando de forma clandestina a la Historia concebida racionalmente.²

Para Lukács, el materialismo histórico no puede ser aplicado de la misma manera a las formaciones sociales anteriores al capitalismo” (LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.) Según Adolfo Sánchez Vázquez, “la tesis incontestable de que el materialismo histórico debe tener presente las distinciones entre una formación social y otra, es particularmente lo que separa el capitalismo de las sociedades anteriores, no es razón suficiente para limitar su validez universal”. (VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofía da praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977).

² Se asientan igualmente las llamadas teorías post coloniales que buscan la reformulación teórica de la racionalidad moderna de origen europea, dando énfasis a la voz de los pueblos colonizados a través de grupos de intelectuales divididos entre su formación cultural de origen y la convivencia con los territorios y las teorías desarrolladas en el espacio europeo y norteamericano. De ese grupo, se destacan los precursores Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Leopold Senghor, Amílcar Cabral, inspiradores de los trabajos realizados por Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall, entre otros. Viven una condición de identidad en que la coexistencia de más de una cultura y territorio se transforma en la marca propulsora de sus reflexiones. De ese paisaje singular se operan conceptos como los de *intelectual diaspórico* y *estética diaspórica*, que surgen como epistemologías multiculturales en el tratamiento de los productos de la cultura y de la sociedad. En ese sentido, cabe llamar la atención para la reflexión de Homi Bhabha entorno al texto seminal de Jameson *Post modernismo: la lógica cultural del capitalismo tardío*, escribiendo sobre la importancia de la relación capital – comunidad en detrimento de la noción de clase como cuestionadora del capitalismo. Para Bhabha, “la comunidad perturba la gran narrativa globalizadora del capital, mueve el énfasis dado a la producción en la colectividad imaginada de la nación”. Para el autor, “la comunidad es el suplemento antagónico de la modernidad: en el espacio metropolitano ella es el territorio de la minoría, colocando en peligro las exigencias de la civilidad; en el mundo transnacional ella se transforma en el problema de frontera de los diaspóricos, de los migrantes, de los refugiados. Además, el autor se permite el cuestionamiento en relación a la eficacia pedagógica y epistémica de esa categoría, preguntando: “¿Habrà una poética de la comunidad intersticial? ¿De qué forma ella se autodenomina, crea su agencia?” (BHABHA, Homi. *Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural*. In: _____. *Local da cultura*. Belo Horizonte: Ufmg, 1998.) El post colonialismo trae a la teoría crítica moderna nuevas posibilidades

Para rechazar los posibles imprevistos por la dialéctica, Jameson (1992, p.93) concibe la Historia como “experiencia de la Necesidad”. Tal concepción se opone a los que reducen el fenómeno histórico como discurso, transformándolo en código – maestro opcional o incluso en objeto de representación. La Historia como experiencia de la Necesidad presupone la inexorable forma de los acontecimientos, textualizados limitadamente en virtud de una causa original que rechaza el primado tropológico en las investigaciones. Aunque puedan ser aprehendidos solamente por medio de sus efectos, pasando necesariamente por una textualización previa, para Jameson, los hechos históricos son atributos de la lucha de clases, descrita por Marx y Engels (1998, p.40) en el *Manifiesto*, en 1848:

La historia de la lucha de clases: hombre libre contra esclavo, patricio contra plebeyo, señor contra siervo, maestro de corporación contra artífice asalariado –en suma, opresor contra oprimido- en constante oposición uno al otro, siempre en lucha ininterrumpida, por momentos velada, por momentos declarada, una lucha que siempre terminó o en la reconstitución revolucionaria de la sociedad en general o en la ruina común de las clases en oposición.

La lectura singular de Jameson (1992, p.18) del *Manifiesto* está en la atención a los términos “velada” y “declarada”. Explorados psicoanalíticamente, fundamentan lo que el marxista norteamericano denomina “doctrina del inconsciente político”. Esa doctrina es revelada cuando “detectamos los trazos de esa narrativa ininterrumpida”, es decir, “cuando traemos para la superficie del texto la realidad reprimida y oculta de esa historia fundamental”. La defensa de ese presupuesto analítico no significa el rechazo de otros códigos interpretativos más especializados, pero entiende que los mismos son “estratégicamente limitados tanto por sus situaciones de origen como por los modos estrechos o locales por los que construyen o establecen sus objetos de estudios”.

Otros paradigmas desafían la elección de la lucha de clases como proceso formativo intermitente de la Historia. Nietzsche recurre, por ejemplo, a la “genealogía de la moral” que fundamenta, de forma decisiva y abarcador, teorías que se oponen al racionalismo científico y a la lógica dialéctica. El conocimiento histórico depende de una profunda y exigente crítica del “origen de los valores” cuya proposición está en abolir conceptos morales con los que el hombre es sometido socialmente. Para Nietzsche (1987, p.14):

de reinención de la emancipación social, ampliando los horizontes cultural e ideológico capaces de contestar la lógica del capitalismo global y sus instituciones dominantes y hegemónicas.

Necesitamos de una crítica de los valores morales, el propio valor de esos valores deberá ser colocado en cuestión, -para eso es necesario un conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que nacieron, bajo las cuales se desarrollaron y se modificaron (moral como consecuencia, como síntoma, máscara, tartufería, enfermedad, malentendido; pero también moral como causa, medicamento, estimulante, inhibición, veneno), un conocimiento tal como hasta hoy nunca existió ni fue deseado.

Nietzsche (2000, p.45) está convencido que aquello que el “mundo llama virtud no es sino un fantasma formado por nuestras pasiones, al cual le damos un nombre honesto para impunemente hacer lo que queremos”. Se toma el valor de esos valores como dado, como efectivo, atribuyendo, sin cuestionamientos, a lo “bueno” un valor más elevado que a lo “malo”, elevado en el sentido de la promoción y utilidad. Con efecto, Nietzsche (1987, p.14) interroga: “¿Y si lo contrario fuese verdad? ¿Y si en lo “bueno” hubiera un síntoma regresivo, como un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, a través del cual el presente viviese como que a expensas del futuro?” Según el filósofo, la vieja filosofía no conoce en absoluto tales cuestiones y con precarias evasivas siempre escapó a la investigación sobre el “origen y la historia de los sentimientos morales” (2000, p.45).

Para comprender el origen de los valores, Nietzsche recorre a las categorías del olvido y de la memoria. Ambas cumplen funciones ejemplares en la consolidación de la continuidad y la superación de la moral. El cierre temporal de la conciencia para que algo nuevo nazca es una de las utilidades positivas del olvido. La memoria es “un activo no-más-quiere-librarse, un continuar-queriendo lo ya querido, una verdadera memoria de la voluntad”. Gracias a la memoria, el hombre se transforma en él mismo, es decir, se hace esencial como sujeto “confiable, constante, necesario, también para sí mismo, en su propia representación”.

Tejida por el sufrimiento del cuerpo, la memoria retiene el placer del hábito que ejerce una camisa de fuerza moral sobre el hombre. Por medio de imágenes y procedimientos violentos, los hombres terminan “por retener en la memoria cinco o seis “no quiero”, con los que hacen promesas”, a fin de vivir entre los beneficiados de la sociedad. Según Nietzsche (1987, p.67), con el auxilio de esa especie de memoria, se llega –finalmente- a la razón: “Ah, la razón, la seriedad, el dominio sobre los afectos, toda esa cosa sombría que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del

hombre: ¡cómo fue alto su precio! ¡Cuánta sangre y cuánto horror hay en el fondo de todas las “cosas buenas”!”

Una crítica seria a la filosofía nietzscheana implica desarmarse de los valores, repensando su origen. La clasificación sumaria de irracional a su pensamiento resulta de la incompreensión sobre su modo perverso de pensar, sumado a las declaraciones desmedidas. Paradójicamente, se puede decir que la razón no ocupa un espacio menor en sus ideas, porque ella sólo aparece como síntoma, producto de la atracción, de la seducción del cuerpo que, sometido socialmente, acata una idea sin espacio para la “desgramatización”. Para el autor, el signo de la razón deriva de un acuerdo terrible entre quienes deben y los acreedores, pactado por la memoria y el olvido.³

La regulación de la historia por la lógica racional, habitada por el binarismo ético, debe ser superada. La “trans-valoración de los valores”, alcanzada por la voluntad de poder, es la solución nietzscheana para el “hábito ético constitutivo” que paraliza la reflexión.⁴ El largo proceso doloroso que lleva al hombre a la distinción del acontecimiento casual de lo necesario, a pensar de manera causal, a ver y anticipar la cosa distante como siendo presente, a establecer con seguridad el fin y los medios para el fin, debe ser superado por el esfuerzo continuo del pensamiento, entendido, en última instancia, como máquina corpórea. El cuerpo, embriagado históricamente, debe auto superarse a través del arte, fuente revolucionaria del ser.⁵

³ Nietzsche traduce el acuerdo de la siguiente forma: “Jamás dejó de haber sangre, martirio y sacrificio, cuando el hombre sintió necesidad de crear una memoria; los más horrendos sacrificios y prendas (entre ellos el sacrificio de los primogénitos), las más repugnantes mutilaciones (las castraciones, por ejemplo), los más crueles rituales de todos los cultos religiosos (todas las religiones son, en su nivel más profundo, sistemas de crueldades), todo eso tiene origen en aquel instinto que divisó en el dolor el más poderoso auxiliar de la mnemotécnica. En cierto sentido incluye todo el ascetismo: algunas ideas deben transformarse en indelebles, omnipresentes, inolvidables, fijas, para que todo el sistema nervioso e intelectual sea hipnotizado por esas ideas fijas: los procedimientos y modos de vida ascéticos son medios para librar tales ideas de la competencia de todas las demás, para hacerlas “inolvidables” (1987, p. 62.)

⁴ Gilles Deleuze afirma que Nietzsche se revela simultáneamente “contra la elevada idea de fundamento que deja los valores indiferentes a su propio origen, y contra la idea de una simple derivación causal o simple comienzo, que postula un origen indiferente a los valores”. Según el autor francés, Nietzsche “forma el concepto nuevo de genealogía”, transformándose en un genealogista, y no en un “juez de tribunal a la manera de Kant, ni un mecanicista a la manera utilitarista”.

⁵ Tomando a los griegos como referencia, particularmente los estudios de la tragedia del siglo V aC, Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, revé posiciones de estudiosos que habían subrayado un principio del arte griego: el apolíneo, tomándolo como arte de la ponderación y del dominio de sí. A lo apolíneo, Nietzsche contrapone lo dionisiaco, resaltando el carácter de “exceso” y “vértigo” de su figura. Conjugados en la tragedia, esos principios son manifestaciones de dos pulsiones cósmicas. Apolo, dios de la bella apariencia y de la individualización, le permite a Dionisio que se manifieste. Este, por su parte, siendo el dios de la embriaguez y de la dilaceración, hace posible que Apolo se exprese. Según el filósofo, ambos son imprescindibles tal como música y mito son inseparables en la tragedia griega. La música coral le otorga al mito un significado que no puede ser alcanzado con la palabra o la plasticidad del espectáculo. Con efecto, el mito trágico, encarnado en el héroe, carga toda la crueldad del mundo dionisiaco, librando al público del deseo irreprímible, desencadenado por la música, de precipitarse en él. (In: ____ *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.)

Con base en el pensamiento de Nietzsche, Michel Foucault (2000, p. 273) afirma que esa historia, producida por la ética de la racionalidad, no existe antes, pero existirá después como “experiencia funcional”, es decir, como fenómeno que se fabrica, desintegrándose como unidad discursiva original. De ese modo, la cadena productiva del discurso histórico es problematizada por Foucault que observa, en la discontinuidad, un elemento promotor de la desconstrucción de la causa histórica. Para el autor, “las fuerzas que están en juego en la historia obedecen al acaso de la lucha”, no se manifiestan como formas sucesivas de una intención primordial y “surgen siempre en el aleatorio de lo singular del acontecimiento”. El mundo de la historia efectiva conoce apenas un reino, en el que no hay providencia ni causa final, sino solamente “la mano de hierro de la necesidad que sacude el vaso de dados del acaso”. El verdadero sentido histórico “reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originales, en miríadas de acontecimientos perdidos”.

En una dimensión utópica, las teorías en conflicto pueden ser superadas bajo la conjunción de paradigmas dispares. En medio a las dificultades del encuentro, Marx y Nietzsche, a partir de perspectivas diferentes, pretenden la liberación humana alcanzada a través del dominio de los procesos históricos. Elaborados bajo poderosa imaginación, sus escritos anuncian la esperanza.

En textos de juventud, Marx, embriagado por la imaginación, informa que, en la sociedad comunista, sin las heridas de la división social del trabajo, el ser humano ocuparía, de manera libre, diversas actividades de acuerdo con sus necesidades y placer. La utopía marxista se asemeja, en parte al intento de Nietzsche de reintegrar al hombre a la naturaleza, obedeciendo a sus “instintos”, apartándolo de una cultura social mediada por la moralidad de la costumbre.

Mientras Marx condena el modo de producción capitalista, disecándolo como estructura que obliga al hombre a someterse a sus leyes, Nietzsche cuestiona al sujeto condicionado moral y culturalmente. Para Marx, el problema del hombre está en la forma como la sociedad está organizada; para Nietzsche, la situación deriva de la manera como el individuo reacciona y se afirma frente a las instituciones sociales.

Para el pensamiento nietzscheniano, el hombre es un ente que debe ser superado, proponiéndose, de forma incesante, superar el ser de la coyuntura, a fin de buscar estados más completos de humanización. Es necesario desarrollar la intención de siempre aumentar la distancia en el interior de la propia alma, empeñándose en la construcción de estados siempre más elevados. Aunque partiendo de perspectivas

opuestas, Marx y Nietzsche anhelan denunciar los valores rutinarios de la civilización cristiana y burguesa.

La “trans-valorización de los valores” a través de la “voluntad de poder” rasura la tesis original de la historia preconizada por el marxismo. Sin embargo, aplicada a la noción de clase, hace posibles cambios en el cuadro social. El conflicto de clase sería suprimido a partir del reconocimiento y asunción de valores superiores a la división material y espiritual de la sociedad. En la práctica, grupos en diferentes esferas de poder actuarían en la supresión de los valores de una clase, fomentando un proyecto universal cuyo interés involucraría la permanencia del hombre como sujeto histórico, espiritual y materialmente libre. La “voluntad de poder” acciona la “voluntad de compartir” con la intención de validar las relaciones sociales en su totalidad. Tal utopía significa la auto-aniquilación de la clase dominante en beneficio de la sociedad como un todo, proyecto inimaginable en el presente contexto, ya que, según Adolfo Sánchez Vázquez (1977, p. 381): “La experiencia histórica demuestra que cuando está en peligro la existencia de la clase dominante, ésta no vacila en recorrer a las formas violentas más extremas, incluso el terror macizo, pues ninguna clase social está dispuesta a abandonar voluntariamente el escenario de la historia”.

Tal conflicto que afecta al hombre en su historicidad cultural y material, pertenece al funcionamiento de la ideología y la utopía. Para Ricoeur (1991), la historia social escrita a través de la lucha de clase, aunque pertinente, posee limitaciones. Tal circunstancia estructural es debilitada epistemológicamente, pues, según el autor, en caso que las clases fuesen eliminadas o si el papel dirigente de la burguesía desapareciese, los mismos problemas de normas, reglamentos, etc., surgirían en una sociedad sin clases.

En las tesis sobre la Historia, Walter Benjamin (1985) propone la contaminación del materialismo histórico por el religioso a fin de rechazar el núcleo duro de aquella teoría, refinándola a la luz de la tradición judaica. Su adhesión a Marx es compartida con lo teológico. De esa forma “el fantoche llamado materialismo histórico ganará siempre”, pudiendo enfrentar cualquier desafío, “desde que tome a su servicio a la teología”. En otro pasaje, evidenciándose el acuerdo “hereje” en el intento de aclarar los “misterios del pasado” –expulsados por el positivismo- como señales alegóricas de redención socialista:

La imagen de la felicidad está indisolublemente relacionada a la de la salvación. Lo mismo ocurre con la imagen del pasado, que la historia

transforma en cosa suya. El pasado trae consigo un índice misterioso, que lo impele a la redención. Pues, ¿no somos tocados por un soplo de aire que fue respirado antes? ¿No existen, en las voces que escuchamos, ecos de voces que enmudecieron? ¿No tienen las mujeres que cortejamos hermanas que ellas no llegaron a conocer? Si es así, existe un encuentro secreto, marcado entre las generaciones precedentes y la nuestra. Alguien en la tierra nos está esperando. En ese caso, como a cada generación, nos fue concedida una frágil fuerza mesiánica para la cual el pasado dirige un apelo. Ese apelo no puede ser rechazado impunemente. (1985, p.223)

Los términos “salvación”, “misterioso” y “secreto” funcionan como emblemas anti-racionalistas que no deben ser olvidados por el materialista histórico a fin de que la historia sea “peinada a contrapelo”. El filósofo contrapone a la idea de una Historia lineal, peinada en una única dirección, solapando ruidos de su edificio al obedecer a un destino o a una mecánica. Esa historia es la de los vencedores que, en nombre del progreso, imponen a los vencidos la muerte de la tradición, simbolizada en la lucha de los oprimidos.

La enseñanza marxista de la lucha de clases como concepto de la Historia no es banida por Benjamin. Sin embargo, reconoce que la lucha por las cosas brutas y materiales, presupuesto de la calificación existencial, debe ser pensada a partir de las cosas espirituales, representadas no como “despojos” atribuidos a los vencedores, sino como figuras cuestionadas de su victoria. El pasado de la experiencia espiritual ofrece a los vencidos un papel crítico en el “cielo de la historia”. El materialista histórico necesita estar atento a los cambios provocados por esa experiencia.

La atención del historiador marxista evita que el pasado sea narrado como una masa de acontecimientos, aditivamente compuesta, cuya finalidad es completar el “tiempo homogéneo y vacío”. Para esto, debe apropiarse de las imágenes del pasado en el momento en que ellas “relampaguean peligrosamente”, tanto al sujeto histórico como a la propia tradición, impidiendo que sean transformados en instrumentos de la clase dominante. Desde que haya sido apropiado como espacio cultural de la lucha de los oprimidos, el pasado se transforma en un bien espiritual en el combate al positivismo y a la retórica del progreso, manifestaciones de los vencedores. De esa forma, “el don de despertar en el pasado las centellas de la esperanza es privilegio exclusivo del historiador convencido que también los muertos no estarán en seguridad si el enemigo vence. Y si ese enemigo no ha cesado de vencer”, alerta Benjamin.

En *Origen del drama barroco alemán*, Benjamin (1984) recupera la noción de alegoría, acentuando el carácter temporal que le hace posible la expresión de algo diverso de lo que pretende decir. La alegoría traduce la Historia como paisaje múltiple, inaugurando y repitiendo el pasado como tiempo presente y futuro. Contrariamente al concepto de totalidad orgánica de símbolo, Benjamin afirma que, en la “esfera de la intención alegórica, la imagen es fragmento”. Realzar lo heterónimo, lo incompleto, lo despedazado trae un profundo sentido del carácter problemático y *problematizador* del arte, exaltado por la estética barroca. En esa perspectiva, la ambigüedad y la multiplicidad de sentidos son los trazos fundamentales de la alegoría. Especie de vértigo contra la apariencia del mundo, el conocimiento alegórico despedaza la visión totalizando y teleológica de la Historia.

Si por un lado la Historia es narrada como advenimiento múltiple por la intención alegórica; por otro, como objeto factual y discursivo, su significado se traduce en ruina, declinación. Como Benjamin, según Jameson (1985, p.63), la historia gana sentido solamente “en las estaciones de la agonía y el deterioro”. La crítica benjaminiana al positivismo histórico resulta no solamente de una coyuntura política específica, sino que evoca una tradición filosófica que fue condenada por la racionalidad instrumental. Para oponerse, el método es el de la escrita alegórica que, a través de las imágenes, enriquece el trabajo de interpretación. Tal concepción se hace evidente en la lectura del cuadro del pintor Paul Klee que ha traído discusiones y entendimientos múltiples.

En la interpretación del cuadro, Benjamin advierte en relación con los peligros de una historia controlada por el progreso técnico. Según el filósofo, mientras “vemos una cadena de acontecimientos”, el “ángel de la historia” ve “una catástrofe única, que acumula incansablemente ruina sobre ruina y las dispersa a nuestros pies”. Aunque pretenda reunir los fragmentos, “una tempestad sopla del paraíso, impidiendo que el ‘ángel’ cierre las alas, cargándolo para el futuro al cual él “le da la espalda, mientras el amontonado de ruinas crece hasta el cielo”. Para Benjamin, la tempestad avasalladora es el progreso.

Una lectura atenta de Nietzsche, en un periodo histórico difícil, revela la inteligencia intuitiva de Walter Benjamin, pues la crítica al cientificismo y la escritura metafórica efectuadas por el filósofo son compartidas por Benjamin. Parte de las ideas y el estilo de Nietzsche contagian igualmente la obra de Adorno, quien condena la razón instrumental la que, en nombre de la desmitificación del mito, actúa como nueva

mitologización, expresión del dominio de los medios de producción capitalista, acentuado por la expansión tecnológica.

Adorno (1986) radicaliza la crítica al nivel actual de la sociedad capitalista, mostrándose pesimista acerca del conocimiento y de la Historia, ya que la esencia del saber producido en una economía de mercado se transforma en técnica para alcanzar, con rapidez, la acumulación del capital:

En el sentido más amplio del progreso del pensamiento, el esclarecimiento ha perseguido siempre el objetivo de librar a los hombres del miedo y de invertirlos en la posición señores. Pero la tierra totalmente esclarecida resplandece bajo el signo de una calamidad triunfal... La técnica es la esencia de ese saber, que no tiene como objetivo conceptos e imágenes, ni el placer del discernimiento, sino el método, la utilización del trabajo de otros, el capital (1986, p.19-20)

Adorno (1993) reafirma la perspectiva negativa de las relaciones sociales de nuestra época en *Minima moralia*. Para el filósofo, el trazo característico de nuestro período es que “ningún ser humano, sin excepción, es capaz de determinar su vida en un sentido transparente”. En principio, todos son objetos, incluso los más poderosos, pues el “pensamiento del dinero, con todos los conflictos que trae consigo, afecta hasta las más delicadas relaciones eróticas y las más sublimes relaciones espirituales”. Para Adorno, “no hay libertad mientras todo tiene un precio” y, en la sociedad reificada (reificada), “las cosas aisladas del mecanismo del precio sólo existen como rudimentos lastimosos”.

Bajo los efectos de la segunda guerra mundial y del nazismo, Adorno critica la filosofía de la Historia, formulada por Hegel, afirmando que el “todo es lo no-verdadero”. Tal axioma desafía el espíritu universal hegeliano a ser alcanzado por la filosofía a través de la razón dialéctica cuyo entendimiento sugiere la formación de un Estado Nacional fuerte. La sistematización filosófica de Adorno pretende una “dialéctica negativa” en la que la unidad de los contrarios no sea absolutizada a fin de que pueda alcanzar alguna verdad. El rechazo de Adorno del pensamiento de identificación, característica de la dialéctica hegeliana, no significa el desprecio radical de ese principio, como pretenden los filósofos post-estructuralistas. En contraste con la disolución de la unidad reflexiva del Yo, la no-identidad no puede ser acatada abandonándose el principio de la identidad. Según el filósofo:

Definir la identidad como correspondencia de la cosa en sí, con su concepto es arrogancia; pero lo ideal de la identidad no debe ser

simplemente descartado. Vivir reclamando que la cosa no es idéntica al concepto equivale al anhelo de que el concepto se transforme idéntico a la cosa. Es así que el sentimiento de no-identidad contiene la identidad. La suposición de la identidad, a rigor, es el componente ideológico del pensamiento puro, en todo el recorrido hasta la lógica formal; pero en ella se esconde también el elemento de verdad de la ideología, la garantía que no haya ninguna contradicción, ningún antagonismo. (1975, p.03)

El pensamiento uniforme es producido por la sociedad de la mercancía que expulsa la reflexión teórica en caso que no tenga un valor de cambio compatible económicamente. Las sanciones materiales marginalizan el conocimiento interpretativo, destituyendo su razón de existir. Contrario a la conciencia del saber útil, Adorno busca, en un genuino materialismo, la valoración del pensamiento negativo como resistencia a un mundo marcado por lo económico y por el pragmatismo político.

Cuestionado acerca de su postura frente a los acontecimientos que involucraron al movimiento estudiantil de Alemania, en 1969, Adorno reafirma su convicción acerca de las relaciones entre teoría y práctica, demostrando la validez de la teoría como teoría. En entrevista a la revista *Der Epiege*, número 19, dice:

Continúo pensando que es justamente bajo los constreñimientos prácticos de un mundo funcionalmente pragmatizado que debemos mantener la teoría. Y no es por los eventos recientes que seré llevado a desviarme de lo que escribí. Jamás ofrecí en mis escritos un modelo para cualquier acción. Son un hombre teórico, que siente el pensamiento teórico como extraordinariamente próximo de sus intenciones artísticas. No fue ahora que me separé de la práctica, mi pensamiento siempre estuvo en una relación muy indirecta con la práctica. La filosofía no puede, por si sola, recomendar medidas o cambios inmediatos. Ella cambiar precisamente en la medida en que permanece teoría. Pienso que sería el caso de preguntar si, cuando alguien piensa y escribe las cosas como yo hago, si eso no es una forma de oponerse. ¿No será también la teoría una forma genuina de la práctica? (Caderno Mais [Cuaderno más]. Folha de São Paulo [Hoja de San Pablo], domingo, 31 de agosto de 2003, pp.05-06)

Acusaciones contra una filosofía contemplativa no hacer que Adorno retroceda en la proposición de un conocimiento filosófico que fracasa para proyectarse como reflexión crítica independiente. Tal anhelo debe ser repensado a la luz de los acontecimientos actuales en que nuevos parámetros regulan la necesidad del saber. Si el descrédito del marxismo como filosofía de la historia pautara las discusiones recientes, contaminadas por la derrota del llamado socialismo real soviético, la fragilidad utópica

del mundo capitalista globalizado devuelve a las teorías marxistas, en sus vertientes diversas, potencialidades críticas.

En virtud del renacimiento de postulados teóricos que abalizan la reflexión política de izquierda, el capitalismo globalizado es puesto en supuesta revisión por sus propios ideólogos que temen repercusiones negativas con el crecimiento de protestas en diferentes partes del planeta. El descubrimiento del carácter *autofágico* del capital significa su desmitificación como utopía planetaria. La fabricación del descontrol es la única racionalidad que parece abalizar el funcionamiento capitalista a fin de continuar produciendo riqueza material y espiritual para pocos. En ese sentido, su configuración permite que las diferentes “versiones” de los escritos de Marx sean actualizadas, sin que sean puestas, por completo, en el anonimato de la historia.

Parte de los autores mencionados, guardadas sus especificidades, responden a los conceptos formulados por Marx y reconocen su importancia para la comprensión de las transformaciones sociales y el impulso de su teoría en la concepción de la historia. La ruptura epistemológica de Marx deriva de una nueva perspectiva de la relación entre práctica social y conocimiento. Para tanto, transforma el sentido común en materia de reflexión, legitimando socialmente su uso, renegado ideológicamente. El filósofo trajo a la superficie lo que está recalcado en la orden del “no quiero saber nada de eso”. Al examinar la estructura y el funcionamiento del modo de producción capitalista, enfatizando las condiciones objetivas de trabajo del hombre, Marx inaugura una nueva reflexión acerca de la tradición económica – filosófica, con significativos resultados para el pensamiento moderno.

El filósofo francés Paul Ricoeur (1997) observa con interés las proposiciones marxistas, reevaluándolas a la luz de la creencia que todavía es posible, en medio a las condiciones históricas, forjar conceptos meta-históricos que abalizan las acciones humanas. Además de la ejemplar relación entre ideología y utopía, recorre a las expresiones “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas” para fundamentar las relaciones entre los hombres y la Historia. Según el filósofo:

Si admitimos que no hay historia que no sea constituida por las experiencias y por las expectativas de hombres que actúan y sufren, o incluso que las dos categorías tomadas conjuntamente tematizan el tiempo histórico, implicamos con eso que la tensión entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia debe ser preservada para que todavía haya historia. (p. 370)

Las categorías “espacio de experiencia” y “horizontes de expectativa”, dialécticamente compuestas, ofrecen, en el plano histórico, la posibilidad abierta de construcción y reconstrucción del pasado y del futuro, teniendo en vista que ambas son habitadas por contenidos que regulan el conocimiento adquirido y el soñado. Bajo sus efectos, los hombres redimensionan el pasado, entrevisto como objeto móvil, mutable y posible de retocar; persiguiendo, concretamente, un futuro diferente. Las dos señalan para la “conciencia histórica”, concepción hermenéutica productora de un mundo pensado y transformado por la humanidad, sin que aquel sea propiedad de algunos grupos. De acuerdo con Ricoeur (1997, p.371), “toda expectativa debe ser una esperanza para la humanidad entera; que la humanidad sólo es una especie en la medida en que es una historia; recíprocamente, que, para que haya historia, la humanidad entera debe ser su sujeto, a título de singular colectivo”.

La posibilidad de una historia universal regida por el hombre, en el modelo defendido por Ricoeur, no oscurece cortes, rupturas y crisis, entendidas como situaciones de la discontinuidad que garantizan la permanencia viva, abierta y continua de la memoria histórica. Sin embargo, el pasado de la tradición continúa teniendo un papel importante como transmisor y generador de sentido, ya que con él es posible pensar el presente, produciendo un futuro responsable. En este sentido, el pasado rememorado críticamente funciona como bloqueo ético para las acciones humanas futuras, preservando la humanidad de la tiranía y de la guerra.

Con base en la antinomia continuidad – discontinuidad históricas, es posible repensar globalmente el estado societario actual, registrando impasses y dudas que lo caracterizan, al mismo tiempo, obligándonos a comprender renovados paisajes que despuntan, produciendo formas culturales en contraposición a otras que remontan un pasado ausente. La consolidación del romance como expresión artística del capitalismo es compartida por nuevos artefactos culturales, estimulados por la innovación tecnológica, provocando una escalada creciente de reflexiones teóricas. El cine, el video y sus correlatos, asociados a la informatización tecnológica, transforman las relaciones sociales, compitiendo con las antiguas formas de reproducción cultural. La comprensión de esas nuevas formas culturales y su relación con las demás pasa necesariamente por el entendimiento de las transformaciones que ocurren en el mundo de hoy.

Traducción al español:
Prof. Dr. Milton Hernán Bentancor

Referencias

- ADORNO, T. W. *Dialéctica Negativa*, 1975.
- _____. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, T. W. y HORKHEIMER. *Dialéctica do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- JAMESON, Fredric. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- _____. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.
- MARX, K. y ENGELS. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Tempo e narrativa*. V. III. Campinas; São Paulo: Papyrus, 1997.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.