

# Elementos para una teoría crítica de la sociedad brasileña\*

Wolfgang Leo Maar

Horkheimer, Adorno, Marcuse y Neumann decodificaron, a partir de la década de 1930, las formas de la dinámica del capitalismo, de los nexos entre individuo y sociedad, de la manipulación y mistificación de masas por la industria cultural y la formación de los hombres unidimensionales; pero también dieron cuenta de la educación contra la barbarie y del gran rechazo. En Brasil, la pertinencia de la teoría crítica es reforzada por la especificidad de la sociedad brasileña: frágil, con una población pseudoformada y formas de cultura y política provistas de nexos lábiles con la realidad efectiva. La sociedad brasileña es capitalista desde su origen como

---

\* "Elementos de uma teoria crítica da sociedade brasileira". Trad. del portugués de Emiliano Orlante.

colonia de explotación, formada en el marco de un orden esclavista, devenida en una estructura autoritaria en la república y en la dictadura cívico-militar, con una brevísima interrupción en la formación de un Estado de bienestar mínimo. Ahora, obstaculizado por el neoliberalismo radical de carácter fascista, que aliena los derechos con el desplazamiento político de la estructura jurídica.

Existe un gran paralelismo entre el cuadro social examinado por los frankfurtianos como el fascismo y la sociedad de masas, y la actual sociedad brasileña. Roberto Schwarz y Francisco de Oliveira, entre otros, desarrollaron, con sus aprehensiones de las “ideas fuera de lugar” y de la “crítica al dualismo moderno-atrasado”, una teoría crítica sobre Brasil. Ella refleja nuestras formas singulares de sociedad y de racionalidad capitalista. Una ideología de aparente modernización que recubre una realidad efectiva autoritaria y arcaica, de atroz desigualdad en expansión. Un bicho raro, como un ornitorrinco.

Dentro del orden esclavista, las ideas liberales son ideas fuera de lugar. En Brasil, la Ilustración se torna mito con las ideas fuera de lugar, de alcance real. Aunque estén desprovistas de lo que les corresponde en la sociedad efectiva. Son impuestas como forma ideológica que sirve –como una aparente superestructura– a una forma de sociedad que, por ser autoritaria y excluyente, posee una trunca relación con esas ideas. La estructura jurídica de derechos es la idea fuera de lugar de estos tiempos.

La sociedad real presenta una particularidad: la cultura y las referencias normativas y éticas para la política, por estar desprovistas de un nexo con las relaciones materiales en que se sustenta la sociedad, tienen como función exclusiva destinarse a la consagración de lo existente, como discurso dirigido a la exaltación de la particularidad brasileña y al brillo de las élites. Aquí, por ejemplo, se inserta el “antipetismo”<sup>1</sup> vigente en Brasil. Esto tiene mucho en común con el “antisemitismo” del fascismo, también con la mentalidad *ticket*, que actualmente es la mentalidad del *meme*, en la mistificación popular, para amenazar la democracia en el neoliberalismo radical de carácter fascista.

---

<sup>1</sup> Ideas contrarias a las postuladas por el PT (Partido de los Trabajadores) (nota del trad.).

Sería equivocado aplicar a ese cuadro una concepción de política basada en la aprehensión de un conflicto entre dos formas sociales dentro de la sociedad: la disputa entre una forma “moderna”, liberal y sustentada en derechos, y una forma “atrasada”, autoritaria, ya sea esclavista o de explotación capitalista desregulada. Al contrario de esa aprehensión dualista, el desafío consiste en pensar la dinámica de génesis de la sociedad brasileña, de la explicación de su estructura de dominación de clase y de las condiciones de dirección hegemónica de la sociedad. Su proceso de reproducción se fundamenta en una generación capitalista de valor extremadamente acelerada y productora de una exclusión estructural igualmente acelerada. La formación de una sociedad autónoma, en el sentido de sustentarse en decisiones tomadas en su propio terreno organizacional, respetando la expresión democrática del pueblo, es constantemente minada por las imposiciones económicas de inserción del país en el modo de valorización capitalista, lo que torna la política un ejercicio aparentemente subalterno, tutelado por los intereses dominantes.

La política, con su terreno en la sociedad ya vaciado, debe ser encontrada en la producción *de una nueva forma social de sociedad*, en la que la existencia social truncada vigente no perdure. La pregunta es: ¿cómo apoyar, en lo existente, una dinámica de fuerzas, crítica del actual cuadro social, pero necesitada de base en la actual configuración?

## **1. Elementos del antisemitismo**

En *Dialéctica de la Ilustración*, la racionalidad como experiencia social es entendida en su dinámica dialéctica: la Ilustración se convierte en mito y el mito, en Ilustración. La Ilustración y el mito son formas sociales de la razón.

En esa obra, Horkheimer y Adorno hacen referencia concretamente a la situación social entonces vigente en dos oportunidades: en el capítulo intitulado “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas” y a continuación en “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”. Ambos capítulos son partes fundamentales del libro, ya que los autores pretendían hacer un

diagnóstico del desarrollo histórico concreto. En estos estudios, hay un abordaje dinámico de las formas de racionalidad.

En estas dos ocasiones, los autores investigan el desarrollo de la sociedad burguesa para descifrar las figuras asumidas por la conciencia racional en la realidad concreta de la época, teniendo en cuenta la implicación entre racionalidad y realidad social, expuestas en el capítulo inicial del libro, "Concepto de Ilustración". Razón y sociedad se interpenetran, en esta parte del estudio, en la medida en que ambas describen su trayectoria dialéctica entre el pensamiento y la ideología, y entre la civilización y la barbarie. Hay una identidad estructural entre la industria cultural y el antisemitismo, aunque ambos tengan funciones distintas conforme a la época. "Ambas concepciones, el moderno antisemitismo y la industria cultural, caben al final en un mismo contexto social", afirmó Leo Löwenthal (1990: 61),<sup>2</sup> que participó, con los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, especialmente con Adorno, en la elaboración teórica de esas partes de la obra.

Existe una identificación lógica, prácticamente completa, entre los procedimientos puestos en escena por la industria cultural y por el antisemitismo; pero sobre todo hay una identidad de objetivos. Ambos se refieren a una reconstrucción social, a una propuesta de sociedad articulada sin intervención del Estado. Son fenómenos de la sociedad de masas que caracterizaron al siglo XX y aún mantienen su predominio en el siglo XXI.

Jürgen Habermas explica cómo la industria cultural promueve una forma social de sociedad por medio de su reorganización despolitizada, o sea, en el ámbito social no político-institucional, exterior al Estado:

La presentación de las noticias y comentarios se atiene a los consejos y recetas de los especialistas en publicidad. La personalización de las cuestiones de contenido, la mezcla de información y diversión, la presentación episódica de los temas y la fragmentación de lo que objetivamente forma conjunto y bloque, llegan a fundirse en un síndrome que formenta la despolitización de la

---

<sup>2</sup> Donde no se indica algo diferente, las traducciones son nuestras (nota del trad.).

comunidad pública. Este es el verdadero núcleo de la teoría de la industria cultural (Habermas, 2005: 458)

Acerca de la estructura social nacionalsocialista, el fascismo en versión alemana, Franz Neumann escribe en *Behemoth*:

[...] estamos ante una forma de sociedad en la que los grupos gobernantes controlan al resto de la población de una manera directa, sin que medie ese aparato racional aunque coercitivo que hasta ahora se conoce con el nombre de Estado. Esa nueva forma social no se ha alcanzado aún del todo, pero existen las tendencias que definen la esencia misma del régimen (Neumann, 2009: 518).

De acuerdo con Neumann (ibíd.: 465), el nazismo llegó al poder “con la ayuda de las masas”. El control total sobre las masas populares y sobre todos los aspectos de las vidas particulares de las mayorías es posible por la manipulación de ellas. La articulación de esa manipulación es necesaria para “manipular a las masas, para controlarlas, atomizarlas y aterrorizarlas” (ibíd.). Esta captura de voluntades fue generada en la misma democracia de masas:

La democracia de masas y el capitalismo monopólico han hecho germinar las semillas. Han apresado al hombre en una red de organizaciones semiautoritarias que controlan su vida desde que nace hasta que muere, y han empezado a transformar la cultura en propaganda y mercancías vendibles (ibíd.: 407).

Pero el nazismo dirigió esta situación “a su perfección máxima” al aniquilar “todas las instituciones que aún conservan, en condiciones democráticas, restos de espontaneidad humana: la intimidad del individuo y la familia, el sindicato, el partido político, la iglesia, las organizaciones libres de recreo” (ibíd.). En esta medida, “no ha eliminado las relaciones de clase; por el contrario, ha hecho más profundos y fuertes los antagonismos” (ibíd.).

En el caso de la industria cultural, sucede lo mismo que se constata en el antisemitismo, en su vigencia dentro del fascismo. En esa situación, según señala Marcuse en “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”:

Así como el nacionalsocialismo niega la distinción entre Estado y sociedad, también niega la distinción entre sociedad e individuo. El individuo está “socializado” en el sentido distorsionado de que la sociedad misma se apodera de sus instintos e intereses oprimidos y deteriorados, y los hace valer en una escala internacional (Marcuse, 2001: 114).

En la industria cultural, se construye, dentro del orden social vigente –o sea, en el plano económico de la reproducción material de la vida–, una figura humana como consumidor, desprovista de cualidades, indiferente, intercambiable. En suma: el objeto de la industria cultural es deshumanizado; ese es su producto, no algún bien cultural con sentido y significación.

A pesar de que sus productos aparecen en un “contexto cultural”, la industria cultural no es cultura, sino una industria que genera mercancías y valor: he aquí el motivo por el cual Horkheimer y Adorno abandonaron el uso de la expresión “cultura de masas”, donde la cultura permanece central y las masas apenas la adjetivan, sin eliminarla.

Sin embargo, la realización de la industria cultural excede la mera conversión de cultura en mercancía: provoca la transformación de los sujetos en seres genéricos. Esto es: ejemplares para ser administrados e integrados en una sociedad constituida como contexto de enajenamiento. Contexto en el que la autonomía de los sujetos es obstruida delante de la oferta en masa, estandarizada, de bienes industriales, solo en apariencia culturales. Con la cultura, desaparece también la capacidad de autorreflexión crítica del entendimiento. El pensamiento es encuadrado por el proceso capitalista vigente de reproducción de la sociedad, en el que se disuelve cualquier contenido disidente de la continuidad sistémica dominante. La generación de esa deshumanización constituye el “objetivo” de la industria cultural: la creación de una “sociedad” que, en rigor, es una seudosociedad o una semisociedad, originada por la socialización a partir del contexto económico pautado en la generación de valor, naturaleza esencial del capitalismo. Justamente, semisociedad en el sentido de que en su configuración organizativa e institucional económica, por su contenido social irracional, desigual y conflictivo, está privada de la dimensión

política direccionada a la realización de los intereses comunes. En la semisociedad, se impone solo la adecuación a los individuos, al procurar obstruir, por sus formas sociales organizativas, toda participación autónoma potencialmente crítica al contexto social.

Lo mismo ocurre en el antisemitismo, respecto de la construcción de su "objeto". En *Dialéctica de la Ilustración*, se explica que "El antisemitismo fascista se ve obligado en cierto modo a inventar su propio objeto" (Horkheimer/Adorno, 1998: 249). Adorno (1999:109) avanza un poco más en *Mínima Moralia*: "El antisemitismo es el rumor sobre los judíos". Así también:

Solo la ceguera del antisemitismo, su falta de intención, confiere verdad a la tesis según la cual sería una válvula de escape. El furor se desahoga sobre quien aparece como indefenso. [...] las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica: vagabundos, judíos, protestantes, católicos [...] (Horkheimer/Adorno, 1998: 216).

Tanto la industria cultural como el antisemitismo, afirman Horkheimer y Adorno (ibíd.: 215), corresponden a necesidades desarrolladas en la dinámica del capitalismo: "[...] el orden [...] no puede existir sin deformar a los hombres" que ambos representan, y que construye una unidad como verdadero principio presupuesto, "contribuye a la apología de lo existente" (ibíd.: 214). Max Horkheimer (2012: 4) es magistral en su ensayo "Los judíos y Europa": "[...] quien no quiere hablar de capitalismo, debería callar también sobre el fascismo". Quien no quiera discutir la situación efectiva de explotación de la sociedad, también debe silenciar las formas de irracionalidad que ella asume. El hombre reducido a ser un "ejemplar", el antisemita formando una unidad en el contexto de socialización fascista que hace las veces de "sociedad". Tal como ocurre en el caso de la industria cultural, para el antisemitismo, también, el presupuesto de totalización capitalista en la era monopólica es fundamental:

Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, su imagen, en cuanto imagen de aquello que ha sido ya superado, presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio convertido en totalitario no puede menos que sentirse mortalmente

ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines [...]. Tales rasgos están prohibidos por el dominio, debido a que los dominados aspiran secretamente a ellos. Y el dominio puede subsistir solo en la medida en que los dominados hagan de aquello que desean el objeto de su odio (Horkheimer/Adorno, 1998: 242).

Según el significado de “ser humano” en “la sociedad antisemita”, el judío no integra ese conjunto; es una unidad, un rumor, una generalidad genérica, un ejemplar intercambiable, desprovisto de significado propio. En la sociedad antisemita, como en la sociedad de la industria cultural, importa la producción de valor; en otras palabras: el lucro vinculado a la acumulación capitalista. Por eso, no se trata de una “sociedad”, sino de un orden social colocado en lugar de ella.

El antisemita es una construcción social, “una nivelación degradada” (ibíd.: 216) en una forma social de organización. Un ordenamiento en el cual todo es convertido en material indiferente, cliché intercambiable, deshumanizado, incomprendido en su singularidad, abstracto y formal como el valor de cambio. Este objetivo social, en el caso del antisemitismo, es más evidente y sirve para explicitar la industria cultural. Necesariamente, ambos capítulos deben ser leídos en forma conjunta.

Hay un “concepto” –si podemos denominarlo así, tal vez se adecue más al término “categoría social”– que sirve de nexo inmanente entre los dos capítulos y que evidencia la formación social vigente para Horkheimer y Adorno. Se trata de la semiformación, también llamada semicultura o pseudoformación, presentada justamente en “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”. Es el desarrollo social del ejemplar individual dentro del contexto de la construcción social que corresponde a la industria cultural y al antisemitismo, adecuado a la enorme presión social que esta configuración ejerce, y que produce, como resultado, la anulación de la autonomía mediante la imposición, por parte de esos ejemplares, de esa presión que se efectúa sobre los otros ejemplares. En el ensayo “Educación para la superación de la barbarie”, Adorno (1998: 108) explica que la barbarie es la imposición a los “otros” de la represión ejercida por la sociedad a

los individuos, convertidos en “instrumentos complacientes de un orden preexistente”. La barbarie es el proceso de reproducción de la sociedad desprovisto de participación humana autónoma, y conforme a una socialización completamente de acuerdo con el orden vigente, es decir, una seudoformación. El fascismo es el proceso de reproducción social capitalista vigente, sin intervención política alguna, extraña al orden dominante, y crítica, en relación con la continuidad de un proceso de valorización movido por la irracionalidad y deshumanización de ella.

La barbarie del fascismo se reveló cuando las masas organizadas, por imposición del orden social, criticaron a los “otros”, no por dejar de realizar promesas eventuales, sino porque “[...] el odio se dirige contra la promesa misma y se manifiesta en la figura fatal de la negativa a esta” (ibíd.: 111). La promesa, por sí sola, ya estaría en el plano de una racionalidad, de una experiencia alternativa de la sociedad, que está prohibida. Es la prohibición de la propia experiencia y no de su objeto. He aquí la explicación del odio antipetista, por las promesas de efectivizar una integración popular en la sociedad.

O sea: imponiendo a la “sociedad”, integrada en su sujeción masificada a los dictámenes de la lógica del valor capitalista en su indiferencia en relación con las cualidades humanas, la práctica de la frialdad y la racionalidad del mundo administrado conforme a los intereses privados de cada ejemplar como ámbito de realización de valor. La seudoformación es el proceso de socialización objetiva por el cual la seudosociedad fascista se reproduce. “La seudoformación oscurece, pero, al mismo tiempo, convence” (Maar, 1995: 22). Por esa vía, ella se convirtió en práctica de las masas en el fascismo.

En la sexta tesis de “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, Horkheimer y Adorno (1998: 238-239) introducen al individuo seudoformado:

Para él todas las palabras se convierten en un sistema alucinatorio, en el intento de ocupar mediante el espíritu aquello a lo que su experiencia no llega, de dar violentamente un sentido al mundo que a él mismo lo deja sin sentido, y a la vez de difamar el espíritu y la experiencia de los que se siente excluido, cargando sobre ellos

la culpa, y no sobre la sociedad, que es la que verdaderamente lo excluye de ellos. La semicultura, que, a diferencia de la simple incultura, hipostatiza como verdad el saber limitado, no puede soportar la ruptura –llevada hasta lo intolerable– entre interior y exterior, destino individual y ley social, fenómeno y esencia. En tal sufrimiento hay, sin duda, un elemento de verdad respecto a la pura aceptación de lo dado, a la que se ha entregado la racionalidad superior. Pero, en su angustia, la media cultura recurre de forma mecánica a la fórmula que en cada caso posee, ya para explicar la desgracia ocurrida, ya para anunciar la catástrofe, disfrazada a veces de regeneración. La explicación, en la que el propio deseo aparece como fuerza objetiva, es siempre tan exterior y absurda, como el mismo acontecimiento aislado, pueril y siniestra a la vez.<sup>3</sup>

Se trata de bloquear el pensamiento por la propia organización de lo que se coloca en el lugar de la cultura y la formación, que es la seudocultura o seudoformación. En suma, la propia sociedad bloquea lo que puede haber de “individualidad” discordante y crítica en el individuo.

El pensamiento reducido a saber es neutralizado, utilizado para la calificación en los mercados sectoriales de trabajo y para aumentar el valor mercantil de la personalidad. Así desaparece la autorreflexión del espíritu [...]. Al final, en las condiciones del capitalismo tardío, la media cultura es elevada a la categoría de espíritu objetivo. En la fase totalitaria del dominio, este invoca, como razón última, a los charlatanes de la política y a su sistema de locura y lo impone a la mayoría de los administrados, ya plegada y hecha maleable por la gran industria y por la industria cultural (ibíd.: 240)

## 2. La mentalidad del ticket

La séptima parte de “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración” fue añadida en la segunda edición de *Dialéctica de la Ilustración*, en 1947. Horkheimer y Adorno demuestran aquí una notable aprehensión de la dinámica de transformación de la

---

<sup>3</sup> La traducción ha sido levemente modificada (nota del trad.).

sociedad, rumbo al neoliberalismo. En la crisis del fin de la era liberal, antisemitas eran aquellos que expresaban en público su opinión antiliberal en la génesis de la sociedad fascista. Esta conduce, no obstante, a una primacía de la sociedad que liquida al individuo, mediante la generación de una nueva "racionalidad" que, al final, iría a identificarse con el propio significado de la sociedad.

El comienzo de la séptima parte es famoso: "Pero ya no hay más antisemitas" (Horkheimer/Adorno, 1998: 243). Para acompañar la argumentación, permítanme citas más largas:

El antisemitismo era aún un motivo de competencia en la elección subjetiva. La decisión se refería específicamente a él. [...] el juicio antisemita ha sido siempre indicio de estereotipia mental. Pero hoy no queda sino esto último. Se continúa eligiendo, pero solo entre totalidades. En lugar de la psicología antisemita se ha impuesto el puro "sí" al *Ticket* fascista. Así como en la lista electoral del partido de masas son impuestos al elector, por parte de la maquinaria del partido [...] quien se pronuncia por un tipo u otro de fascismo suscribe automáticamente, junto con la aniquilación de los sindicatos y la cruzada contra el bolchevismo, la liquidación de los judíos. [...] Aceptando el *Ticket* reaccionario, que contiene el inciso contra los judíos, las masas obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias de los individuos singulares con judíos no desempeñan el menor papel. Se ha visto, de hecho, que el antisemitismo puede prosperar magníficamente en zonas "limpias de judíos", como en el mismo Hollywood. En el lugar de la experiencia aparece el cliché; en el lugar de la fantasía activa, una pronta y solícita recepción. [...] El juicio no se basa ya sobre el hecho efectivo de la síntesis, sino sobre una subsunción ciega. [...] En la época de las trescientas palabras fundamentales, desaparece la capacidad de llevar a cabo el esfuerzo del juicio, y con ello, la diferencia entre verdadero y falso. [...] debe temblar en la sociedad lo que representa la diferencia. Se impone la etiqueta: cada uno es amigo o enemigo (ibíd.: 243-245).

Los autores tienen como telón de fondo la perfecta adecuación de una organización social sustentada en el predominio económico de la producción capitalista de la valorización y la organización en los moldes de lo que significó el fascismo. "Antisemita no es solo la lista antisemita, sino la mentalidad propia de *ticket*, en general"

(ibíd.: 250). Hay una transición de la relación entre sociedad e individuo en su tensión dialéctica, tal como la aún presente en la economía en moldes liberales, hacia una situación en que ocurre una totalización de la imposición de la organización vigente en la sociedad, conforme a sus parámetros económicos, sobre el comportamiento de los individuos, sujetos sujetados en su realidad social, liquidando potenciales de autonomía de esos individuos en su organización. Hay una “individuación” estrictamente conforme al predominio de la racionalidad económica capitalista. “Elegir una lista significa en cambio cumplir la adaptación a la apariencia petrificada como realidad, que a su vez se produce indefinidamente gracias a dicha adaptación. [...] Hoy los individuos reciben de los poderes sus listas ya cerradas [...]” (ibíd.: 248). La continuidad de esa imposición es justamente manifestada como la “irracionalidad” de la situación vigente. El horror no estaría solamente en el contenido expresado, en la mentira y en la propagación de falsedades – véanse hoy en día el “creacionismo” o el “terraplanismo” –, sino en que, pese a su no verdad, a su persistencia, a lo recurrente de su afirmación, demuestra el poder político dominante contrario a la racionalidad presente en la organización social democrática y autónoma.

Ese es el mecanismo social que conduce a la “naturalización” de la situación presente; o sea: a su aprehensión fuera del contexto de la dinámica histórica. El objetivo es eternizar la situación de dominación y desigualdad que beneficia a los grupos dominantes, garantizándoles una dirección continuada.

Ocurre así una práctica política colectiva que conduce a la interrupción de la dialéctica histórica y, con ella, a la interrupción del cambio social. Ello aparece claramente en el texto de *Dialéctica de la Ilustración*: “Se trata de un proceso de liquidación más que de superación (en sentido hegeliano), de negación formal más que de negación determinada” (ibíd.). Es una ruptura y no un desarrollo dialéctico.

Esa situación, puesta inicialmente en la construcción social en su configuración fascista, anticipa una caracterización de la configuración neoliberal de la sociedad. Horkheimer y Adorno, al acompañar en su razonamiento la transición de la sociedad liberal a la sociedad fascista, levantan un punto esencial de cambio en

la propia relación entre sociedad e individuo que persistirá más allá del fascismo y constituirá una marca de la dinámica de la sociedad capitalista. En adelante “[...] el funcionamiento del aparato económico exige una dirección de las masas que no se vea ya perturbada por la individuación” (ibíd.: 246). La organización de la sociedad se sobrepone a la organización del individuo, vuelta superflua. “El que percibe no está ya presente en el proceso de la percepción” (ibíd.: 244). La permanente necesidad de adaptación a las condiciones técnicas del trabajo social impuestas por el proceso de valorización capitalista se convierte en la racionalidad que es el presupuesto de una nueva “individuación”, y no es una imposición al individuo portador que precisa adecuarse a ella.

Así, “La irracionalidad de la adaptación social y solícita a la realidad llega a ser para el individuo más racional que la razón” (ibíd.: 246-247). La adecuación no pasa más por la voluntad individual; la imposición de la sociedad liquida al “[...] hombre como persona, como portador de la razón” (ibíd.). El pensamiento se volvió mero momento de la división social del trabajo, fuera del contexto de cualquier experiencia y desprovisto de cualquier dimensión autónoma en relación con su contexto. La construcción de los preconceptos y de la intolerancia, como vimos al hablar de la mentalidad del *ticket*, viene a ser, como racionalidad social, el efectivo sucedáneo de la razón. Más allá de eso, esa racionalidad se impondrá, por su momento organizativo, como nueva forma de sociedad.

Fue sobre todo Herbert Marcuse quien puso de relieve la explicitación de la aprehensión de esa dimensión social de la racionalidad y de su presencia en el contexto político. En “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” y en “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”, él elaboraría las relaciones conceptuales entre pensamiento y sociedad unidimensionales que formarán el núcleo de *El hombre unidimensional*.

La imposición de una dirección estrechamente vinculada a la producción capitalista y a su consecuente desigualdad conduce a un cambio tanto de la racionalidad como de la forma social, que aquí él denomina “colectivismo”.

En “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, de 1940, Marcuse acompaña la metamorfosis social e

individual generada por la imposición política de los intereses de clase capitalistas bajo la apariencia de intereses comunes:

Las masas y su cultura son manifestación de escasez y frustración, y la afirmación autoritaria del interés común no es más que otra forma del gobierno de los intereses particulares sobre el total. [...] Los hombres experimentan su sociedad como la encarnación objetiva de la colectividad, mientras los intereses individuales son antagonistas y compiten entre sí por una participación en la riqueza social. Tales individuos conciben la sociedad como un ente objetivo, conformado por numerosas cosas, instituciones y agencias: fábricas y talleres, negocios, escuelas e iglesias, prisiones y hospitales, teatros y organizaciones, la policía y la ley, el gobierno, etcétera. La sociedad es casi todo lo que el individuo no es, cuanto determina sus hábitos, pensamientos y modelos de comportamiento, aquello que lo afecta desde "afuera". Según esto, la sociedad es concebida más que todo como el poder que restringe y controla, el que pone el marco que integra los objetivos, facultades y aspiraciones de los hombres. Es este poder lo que el colectivismo conserva en su imagen de la sociedad, perpetuando así el gobierno de las cosas y los hombres sobre los hombres (Marcuse, 2001: 81 y s.).

Marcuse es preciso: no critica el proceso tecnológico ni la técnica a no ser cuando "está ligado a un aparato social que perpetúa la escasez" (ibíd.: 82); o sea: presas de las desigualdades resultantes de la producción capitalista de valor. Más allá de eso, considera siempre la dinámica dialéctica e histórica conforme a la cual "[...] el mismo aparato ha desatado fuerzas que puede volver añicos la forma histórica especial en la cual se utiliza la técnica" (ibíd.). Él insiste: es preciso evitar a toda costa lo que sirve "para enseñarles a los hombres a desconfiar de los instrumentos potenciales que los podrían liberar" (ibíd.: 83).

El primado del enfoque de la forma social de sociedad es claro. Dependiendo del contexto impuesto por esa forma, la dinámica histórica evolucionará de modo distinto, para promover, ya sea la perpetuación de la dominación vigente, ya un cambio social. Es posible la "democratización de funciones que la técnica puede promover y que puede facilitar el desarrollo humano completo en

todas las ramas de trabajo y la administración” (ibíd.). O entonces “[l]a mecanización y la homogeneización pueden algún día ayudar a que el centro de gravedad no esté en las necesidades de producción material, sino en la arena de la realización humana libre (ibíd.).

El primado de la forma social genera una aprehensión de la sociedad como construcción ideológica al vincular organización social y política. En “La crítica de la cultura y la sociedad”, Adorno (1962: 25) considera que “[l]a ideología, la apariencia socialmente necesaria, es hoy la sociedad real misma, en la medida en que su fuerza y su inevitabilidad integrales, su existencia irresistible, se ha convertido en un sustitutivo del sentido arrasado por ella misma”. Hay una construcción ideológica que se sobrepone, se coloca como realidad social efectiva en el lugar de la sociedad “del sentido arrasado”.

Caracterizada la primacía de la sociedad, la política se convierte en una disputa entre formas sociales de aquella; o sea: en la disputa entre formas sociales se establece el contexto de la forma del ejercicio del poder. El Estado democrático, separado de la economía en el período del capitalismo liberal, con “[e]l gobierno de la ley, el monopolio del poder coercitivo y la soberanía nacional” forma parte de una “división racional de funciones entre el Estado y la sociedad” (Marcuse, 2001: 90). Por esta división, forman parte “[l]os derechos de los hombres como seres sociales, como miembros de la sociedad” (ibíd.: 89), que constituyen esta última, salvaguardados de la interferencia del poder del Estado. La lucha de clases, por ejemplo, se sustenta en los derechos sociales de libre organización en esa esfera.

El fascismo abolió justamente esta división. Por eso, no es un “Estado totalitario” (ibíd.: 91), como quería Pollock, por ejemplo, sino “una sociedad autoritaria” (ibíd.), o un “Estado de masas” (ibíd.: 102), en que la función del Estado, concebido como aparato que dispone sobre el monopolio del poder coercitivo y que opera racionalmente, ahora estaría bajo control de grupos de poder en la sociedad, sin una unidad racional y solo dedicados a la preservación de su poder.

Ahora, está en discusión una “reorganización de la sociedad” (ibíd.: 109), como un “[...] orden social basado en su expansión

[...]” que puede “[...] mantenerse solo transformando el Estado democrático en un sistema político autoritario” (ibíd.: 92).

El objetivo fascista es evitar una constitución social basada en la realización de “intereses comunes” (ibíd.: 114). O sea: impedir una forma de sociedad en que se generen fuerzas dinámicas aptas para promover el cambio social.

El cambio podría poner en jaque la dominación ejercida mediante la “propiedad privada de los medios de producción [...]” y el correspondiente control del “[...] proceso productivo [...]” (ibíd.: 103). La sociedad del capitalismo liberal está compuesta por dos estratos: los pocos que controlan y la masa de la población dependiente de aquellos. Sin embargo, en esta última, la “[l]a división social del trabajo y el proceso tecnológico habían igualado a los individuos, y su liberación parecía exigir la unión de hombres que actuaban en la solidaridad de un interés común [...]” (ibíd.: 104).

Esta es la situación en la que el fascismo interviene. Para Marcuse, “es la posición social del individuo en ese estrato que cambió más drásticamente” (ibíd.: 107), objetivando la obstrucción de la construcción de intereses comunes en la masa. El cambio más claro es la conversión del individuo en “número en la multitud” (ibíd.).

“[L]a política social del Tercer Reich estuvo dirigida a evitar la cristalización y expresión de un interés común” mediante “[...] la organización nacionalsocialista de las masas, guiada por el principio de atomización y aislamiento” (ibíd.: 104). Es la construcción de una “nueva sociedad”, en que “las fuerzas y facultades individuales pueden servir al régimen” (ibíd.). Su organización corresponde a una racionalidad llamada “técnica”, pues, es originaria del proceso tecnológico y “de ahí se aplica al ordenamiento de todas las relaciones humanas” (ibíd.: 99).

Esta racionalidad funciona de acuerdo con las normas de eficiencia y precisión. Sin embargo, al mismo tiempo, está desligada de cualquier cosa que la vincule con las necesidades y deseos humanos de los individuos; está por completo adaptada a los requerimientos de un aparato de dominación que todo lo abarca. Los sujetos humanos y su trabajo burocráticamente organizado no

son más que medios para un fin objetivo, que no es otro que el de mantener el aparato en una escala cada vez más eficiente (ibíd.).

Así como el *ticket*, también la sociedad autoritaria ya viene lista y presupuesta. Así como el *ticket* liquida el pensamiento autónomo, también la nueva sociedad fascista liquida la sociedad como organización de individuos conforme a intereses comunes.

Marcuse, al escribir en 1942 en una universidad estadounidense, utiliza aquí un modo cifrado de exponer la contraposición de dos formas sociales de sociedad. En rigor, esa sociedad procura justamente imponerse para evitar la expresión, ya sea en la experiencia del pensamiento, ya en la propia experiencia social, del carácter de clase de la forma social contemporánea del capitalismo. La funcionalidad objetiva de la formación social fascista, en esos términos, sería justamente una tentativa de obstrucción del conflicto de clases capaz de dinamizar el desarrollo de la historia rumbo a una superación del modo de producción vigente.

En *Lo político y las transformaciones*, Giacomo Marramao destaca que la superioridad de un libro como *Behemoth*, que inspiró el ensayo de Marcuse arriba presentado, está en no perder de vista la relación entre la “forma de dominio fascista” y la “estructura de clase” que la sustenta. Dice Marramao:

El mérito de Neumann no está solamente en haber penetrado en la corteza superficial del “Estado total”, colocando en evidencia los antagonismos [...], sino también en señalar, sobre todo, [...] el carácter enfáticamente clasista de la “nueva sociedad” nacional-socialista, conectando la estructura productiva y las características ideológico-institucionales con los problemas de la moderna sociedad de masas (Marramao, 1982: 274).

La mentalidad del *ticket* y la sociedad autoritaria del fascismo constituyen soluciones listas a ser propuestas para garantizar “la servidumbre del poder público a los intereses de los grupos privados de interés” (ibíd.: 275). Hay un abanico de interpretaciones posibles para el fascismo, pero todas apoyadas en el dominio del capitalismo. El elenco incluye la vía fascista como regreso a la producción del plusvalor absoluto; el control represivo de las contradicciones provocadas por las luchas obreras; la manipulación de

las masas por el control de los conflictos sociales en el contexto del expansionismo imperialista (ibíd.: 278).

Además del plano del poder político, ocurre una verdadera “servidumbre” de la racionalidad y de la organización social a los intereses agrupados de los propietarios, controladores y beneficiarios de la valorización generada en el modo de producción y expropiación capitalista en su variada conformación histórica y geográfica. En la medida en que las estructuraciones del proceso de acumulación privada cambian históricamente, también son establecidas nuevas formas de organización de la forma social de la sociedad, para garantizar la continuidad de la dirección política de esta, o sea, la hegemonía del capital.

La reconfiguración de la forma social de la sociedad incluye también la “experiencia de la sociedad” en el nexo sociedad-individuo, tal como se expuso anteriormente. En esa interacción entre sociedad, por un lado, y experiencia –pública y privada– de la sociedad, por el otro, la teoría crítica procuró aprehender la dinámica histórica en sus contradicciones.

### 3. La racionalidad neoliberal

La mentalidad del *ticket* y la sociedad autoritaria no constituyen formas generadas por el fascismo, aunque fueron reforzadas por él, al punto de tornarse elementos decisivos en la evolución posterior de las formas sociales, ya sea de la sociedad de bienestar o del neoliberalismo.

Cuando Horkheimer y Adorno (1998: 243) declararon que “[...] ya no hay más antisemitas”, en cierto sentido, anticiparon esa evolución. Para los autores, los antisemitas dejan de existir con el fin del orden liberal y de su crisis, evolucionada en fascismo, cuando los antisemitas expresaban su opinión antiliberal. La desaparición de los antisemitas no corresponde, sin embargo, al fin correspondiente de la dimensión social fascista. Existe el riesgo de que todos nosotros nos convirtamos en antisemitas, al asumir, adaptados y realistas, su racionalidad peculiar. Los problemas así generados pueden ser acompañados en el apéndice “Contradicciones” de *Dialéctica de la Ilustración*, cuya cuestión central es expuesta por el interlocutor no dispuesto a zozobrar en la “cordura

realista" de esa sociedad: "Yo no soy contra la razón: solo quiero reconocer la forma que ha asumido" (Horkheimer/Adorno, 1998: 284).

Incluso en la sociedad de bienestar postliberal, hay una fuerte manipulación de masas, configurada sobre todo en la industria cultural (como muestra Adorno), así como en la forma social del capitalismo industrial (como enseña Marcuse), que genera "[...] una sociedad sin oposición" (Marcuse, 1993: 19), en que se obstruyen en la actualidad todos los potenciales transformadores.

No obstante, sobre todo en la sociedad neoliberal, que buscó desplazar y ocupar el contexto de la sociedad de bienestar, la racionalidad abstracta, de perfil economicista y formal, meramente promotora de la adaptación, conforme a su configuración reforzada en la sociedad autoritaria de la época fascista, se torna hegemónica.

Hoy la sociedad está regida por la economía en la era de las grandes corporaciones transnacionales, sujetos abstractos y "naturalizados"; en las decisiones tomadas en la sociedad de masas, "[l]as convicciones, por lo demás falsas, del antisemita han dejado lugar a los reflejos restablecidos de exponentes impersonales de los propios puntos de vista" (Horkheimer/Adorno, 1998: 244). Son las construcciones de los prejuicios y de la intolerancia fuera de cualquier experiencia las que caracterizan lo que hoy se llama fascismo, cuando son voluntarias y no solo pasivamente aceptadas. Pero de un modo mucho más amplio, en todas las esferas, "[e]n el lugar de la experiencia, aparece el cliché; en el lugar de la fantasía activa, una pronta y solícita recepción" (ibíd.).

Horkheimer y Adorno tienen en cuenta que, en rigor, los antisemitas, evidentemente, continúan existiendo. Pero, por lo expuesto anteriormente, la intención de los autores era expresar la ocurrencia, en el período tratado, de una fuerte consolidación de una forma social de la racionalidad, traducida por ellos como mentalidad de *ticket*. La relación racional causal que preside el antisemitismo—en la que los judíos serían los culpables y la causa de los problemas, estando así en "deuda" que debe ser cobrada (el término alemán *Schulden* se refiere al mismo tiempo a "culpas" y "deudas")—ahora se presenta en una nueva racionalidad. En este "tipo peculiar de racionalidad" (Marcuse, 2001: 99), el

convencimiento ya no se basa en la razón eficiente-causal, sino en la práctica ejemplar vuelta pública, impuesta y destinada a ser copiada y reproducida activamente. En rigor: una racionalidad “irracional”, porque está desprovista de universalidad y necesidad; ella es parcial y arbitraria, generada bajo el dominio de los grupos hegemónicos, motivo por el cual precisa ser impuesta. Recuérdese el ejemplo anteriormente discutido del “terraplanismo”. Sin embargo, constituye una “racionalidad”, una forma de la razón, ya que es adaptación activa y no pasiva, reproducida voluntariamente por los individuos, que así se consideran “autónomos”. He aquí un ejemplo concreto de “Ilustración convertida en mito”. La Ilustración se identifica con el mito cuando es presupuesta sin ser el resultado de la práctica social humana autónoma y pública, sino que se vuelve sucedánea de ella; o sea: cuando la sustituye, al convertirse en nueva forma de racionalidad, para orientar la práctica social en la sociedad.

Marcuse constató que tal racionalidad –que denomina tecnológico-instrumental– solo se realiza cuando es practicada en un determinado contexto de reconstrucción del nexo entre individuo y sociedad /Estado. La “implicación social de la tecnología moderna” sería justamente la consecuencia del uso de la tecnología en determinado contexto social. El resultado sería una “sociedad autoritaria”, una “seudosociedad”, desprovista de intereses comunes, pautada a partir de la obstrucción de nexos sociales, colectivos y públicos, tales como sindicatos, partidos, opinión pública basada en la pluralidad, formación en universidades, etc. La adhesión social ocurre por una racionalidad que no se justifica “racionalmente” (en el sentido de la razón como construcción social humana, pública y colectiva), sino únicamente por imposición –repetición “tecnológica”– de prácticas comunes, aceptadas como adecuación “de masas”. En esa socialización, solo se admite la adaptación, obstruyéndose cualquier potencial de resistencia y crítica movido por contradicción y conflicto de intereses. Como experiencia social de esa seudosociedad, dominan una seudoformación, volcada solo a la adaptación; así como una seudocultura meramente afirmativa, en que son extirpados los momentos de discordancia, de crítica, de imaginación creadora y de anticipación de lo diverso y de lo diferente.

En el sentido arriba expuesto, hay una dimensión fascista en toda sociedad neoliberal, en mayor o menor grado, de manera más o menos explícita. En el antisemitismo, se trataba de conferir una apariencia de causalidad (en el sentido de la relación de culpa como causa) con un cambio social, la sociedad fascista autoritaria. Sin embargo, para esta sociedad autoritaria, la verdadera causa es otra. A saber: promover la libertad total, que se consideraba amenazada, del proceso de acumulación y expropiación que es inconfesable por ser incompatible con la razón de la construcción de la sociedad en términos de los intereses comunes. Se trata de un modo de eludir la “racionalidad”, en cuanto razón que corresponde a humanos racionales, para propagar la necesidad de construir “humanos” para una nueva “racionalidad humana” presupuesta, en que los hombres, aunque activos, son adjetivos de una razón sustantiva derivada del proceso de valorización, indiferente en relación con los intereses y cualidades de los individuos efectivos de esa sociedad de “masas”.

Margareth Thatcher, una exponente neoliberal, reflexiona sobre la sociedad: “[...] ¿quién es la sociedad? No existe tal cosa. Hay individuos hombres y mujeres, y hay familias [...]” (Thatcher, 1987). Se trata de la perfecta descripción de la seudosociedad: un ordenamiento en que no tienen lugar las relaciones sociales colectivas y públicas, en sindicatos, partidos, opinión pública, etc. Hay únicamente nexos individuales y familiares.

La propia opinión pública se pauta solamente por la única vía de la justificación del orden vigente. Habermas examinó ese cambio estructural de la esfera pública en un libro homónimo. Allí, se explicita una esfera pública desprovista de la función de representación de los intereses de la sociedad y transformada en esfera pública legitimadora de la organización social existente. En *La nueva razón del mundo*, Pierre Dardot y Christian Laval se refieren a una “racionalidad empresarial”. El llamado “nuevo emprendedurismo”. Los trabajadores se abstraen de cualquier inserción social colectiva y pública y son los responsables directos de sus destinos. Por la nueva racionalidad y su resultante socialización, son convertidos aparentemente en “autoempresarios”, pero en verdad su práctica social se da en el contexto de una racionalidad distinta en que son efectivamente “asalariados de sí mismos”.

Sin embargo, hay que destacar que no hay una imposición sobre individuos pasivos; ellos hacen la experiencia de sí, por su inserción activa en la sociedad neoliberal. Pero se trata de una falsa experiencia, que se sobrepone a la posible experiencia verdadera de la realidad falsa a la cual se adaptan. Ese es el nudo en el que la forma social neoliberal de sociedad enreda a los individuos.

Cada sujeto se ha visto compelido a concebirse a sí mismo y a comportarse en todas las dimensiones de su existencia como portador de un capital que se debe revalorizar: estudios universitarios de pago, constitución de un ahorro y una jubilación individual, compra de su vivienda, inversiones a largo plazo en títulos bursátiles, tales son los aspectos de esta “capitalización de la vida individual” que, a medida que ganaba terreno entre los asalariados, erosionaba más las lógicas de solidaridad (Dardot/Laval, 2013: 202).

La concepción de Estado como empresa ya fue definida por Max Weber. Ahora también la organización y estructuración de la sociedad acompaña esa matriz. En el neoliberalismo, lo universal –la “forma de sociedad”– ya no es impuesto o presentado abstractamente, aunque siempre ha sido ideológico. Tiene que ver con la eficiencia, con la solución de problemas, o sea, con la “racionalidad”, la participación activa, aunque sin cuestionar la parcialidad de los intereses en la sociedad con la que se vincula. Con la desaparición de un eventual “portador neutro” individual, al cual le sería impuesta una determinada forma social, se produce una subsunción del propio nexo individuo-sociedad. Marx lo llamó subsunción total al capital. Así es la sociedad neoliberal.

La dominación se encuentra amparada en una racionalidad, en una forma de la razón, que le confiere hegemonía con estabilidad y continuidad objetivamente sustentadas.

En la sociedad comprendida como racionalidad conforme a su dimensión empresarial, todos tienen un lugar “numérico”. Parece disolverse la experiencia de la contradicción de clase, en la medida en que estaría vinculada a distintas parcelas de la sociedad: manipuladores y controladores del capital *versus* trabajadores. Como señala David Harvey (2014: 273-288), en adelante,

los lugares de conflicto, ya sea en la explotación de plusvalor en el contexto del trabajo, o en la expropiación directa de la sociedad en todas las dimensiones de la vida social e individual, son los lugares de realización del valor.

#### **4. Las formas de la sociedad en Brasil**

En la situación brasileña, el neoliberalismo se aproxima de modo casi inmediato –dadas nuestras condiciones– a comportamientos autoritarios presentes en el fascismo. La extrema presencia de las imposiciones sociales sobre los individuos conduce a la reproducción de esas imposiciones, con su represión a los “otros”. La generación de una violencia estructural ocurre en el control de la esfera pública, con el fin de dominar la experiencia social de la sociedad, al promover lo que Marcuse designaba como “tolerancia represiva”, una convivencia tolerante en la seudosociedad en relación con los elementos que reprimen la experiencia de la sociedad efectiva y de su dinámica.

La debilidad de la formación de una “sociedad” en suelo brasileño explica la facilidad y rapidez con que el neoliberalismo avanzó entre nosotros con comportamientos de cuño fascista. Brasil comenzó como colonia de explotación exportadora capitalista (Prado jr, 1977: 33) sin ninguna semejanza con las organizaciones sociales en que se desarrollaría una maduración institucional y estatal, tal como sucedió en Europa y en las poblaciones coloniales de la Nueva Inglaterra, en América del Norte. El predominio de la matriz económica sobre el conjunto social es total: en el orden esclavista, los cautivos eran considerados meros “semovientes” deshumanizados, pero hasta los hombres libres eran encuadrados socialmente por el sector dominante de la explotación esclavista (Franco, 1974: 14).

Sociedad de masas, pueblo, mentalidad de *ticket* son concepciones que, aunque reconfiguradas, sin mucha dificultad encuentran lugar en la interpretación de la esfera social, cultural y política formada en Brasil, en conformidad con la experiencia de la sociedad dominante. Según Fábio Comparato (2017: 150),

[...] casi cuatro siglos de esclavitud legal hicieron que, a los ojos de los oligarcas, el pueblo aparezca siempre como masa incapaz de cualquier iniciativa política útil y que debe, por esto mismo, ser sometida por el estrato supuestamente competente e ilustrado de la población, aquel que acostumbramos llamar, con evidente abuso del lenguaje, élite.

Se trata de las consecuencias de una racionalidad estrictamente conforme a los intereses dominantes en el modelo de explotación económica, a ser impuesta como modelo de razón social al conjunto del país. La construcción de esa racionalidad tiene que ver con la realidad singular de la experiencia de la sociedad entre nosotros. La independencia solo fue posible por la acumulación nacional del capital generada por el tráfico de esclavos por brasileños, con graves consecuencias para todo proceso de acumulación posterior (Novais, 2005: 370). En Brasil, el orden socioeconómico esclavista hacía que las ideas liberales provenientes del extranjero fueran desplazadas y ajenas a la realidad: ideas fuera de lugar, denominación precisa y famosa acuñada por Roberto Schwarz (2002: 44). El autor explica tomando

[...] palabras de Sergio Buarque de Holanda: “[...] el orden social expresado por ellas estaba lejos de encontrar equivalente. Diferente era la articulación de la sociedad, diferentes eran los criterios básicos de explotación económica y de distribución de privilegios; de suerte que no podían, esas ideas, tener el sentido que les era dado en parte de Europa y de la antigua América inglesa. [...] El resultado es que las fórmulas y las palabras son las mismas, aunque fuesen diversos el contenido y el significado que aquí viniesen a asumir”.

No se realizó la prometida integración potencial de todos en la sociedad por la mano invisible del mercado en un capitalismo en que se conservaban antiguas formas de explotación del trabajo. Esta malformación brasileña, no obstante, no sería testimonio del atraso. Al contrario: correspondía a la inserción actualizada en el capitalismo mundial, “que, en la parte que le cabe a Brasil, exige la reiteración del trabajo forzado o semiforzado y la consecuente segregación cultural de los pobres” (ibíd.: 45).

El desplazamiento de la forma de la experiencia de lo social, que tiene que ver con las ideas fuera de lugar, se manifiesta por la estructura social del país. Tales ideas pasarían a constituir, como resultado de la construcción social ideológica, una realidad efectiva caracterizada por “formas de desigualdad brutales, hasta el punto de faltar los mínimos de reciprocidad – el denominador común ausente– sin los cuales la sociedad moderna, de hecho, solo podía parecer artificiosa o ‘importada’” (ibíd.: 46).

En vista de la enorme distancia entre pobres y ricos, la sociedad no existe a no ser en el contexto de una experiencia construida con base en una racionalidad que no es adversa a su forma irracional. Al mismo tiempo, se les impone a los individuos una experiencia de sociedad, una forma de racionalidad sin base social, no construida en las interrelaciones autóctonas de la vida concreta. Esa situación permanece en el siglo XX: una forma particular de sociedad derivada de un proceso de socialización impuesto, incluso más recientemente, como proceso de modernización por el desarrollismo. Roberto Schwarz continúa su análisis programático del “fin de siglo” en *Sequências brasileiras* al exponer la relación entre sociedad real, ideológicamente constituida, y su imposición a los individuos en su vida material concreta.

En esas circunstancias, la desestabilización de los sujetos, de las identidades, de los significados, de las teleologías [...] adquirió una dura vigencia práctica. Así, el desarrollo nacional puede no haber sido ni desarrollo, ni nacional, ni mucho menos una epopeya. El motor de la industrialización patriótica estuvo en la Volkswagen y los esfuerzos de integración de la sociedad brasileña resultaron un casi *apartheid*. La burguesía nacional aspiraba a la asociación con el capital extranjero, que le parecía más natural que una alianza con los trabajadores de su país, quienes, a su vez, preferían también a las empresas de afuera (Schwarz, 1999:158).

La lógica de la acumulación y de la realización del valor se impone al conjunto de la sociedad. En adelante, los sujetos “se encuentran en una condición histórica nueva, de *sujetos monetarios sin dinero*, o de ex proletarios virtuales, disponibles para el crimen y toda suerte de fanatismos” (ibíd.: 159).

Para el autor, se repite ahora, en el nuevo orden global neoliberal, el modo de estructuración del orden esclavista. Están selladas la despolitización y criminalización de las aspiraciones populares por el acceso a los bienes comunes, como sucedáneo construido de las formas de lucha políticas que serían exigidas en una sociedad democrática, cuya agonía está a la vista.

El nuevo patrón de competencia, que se enfrenta a las realidades de la vida popular, se compone de las maravillas de nuestra desatención secular por los pobres. En su “falta de preparación”, están perdiendo interés incluso como forma de trabajo casi gratuita. Pasó el tiempo en el que incorporarlos parecía un imperativo económico (ibíd.: 162).

Los pobres y trabajadores no están excluidos de la racionalidad en su forma irracional dominante, sino que están excluidos en la sociedad efectiva vigente. Como otrora le sucedió a los ex cautivos, los ex integrables y ahora excluidos son convertidos en *objetos*, literalmente, y en blancos de intolerancia y de violencia consentida. Las barreras permanecen bajas para la violencia contra la población pobre y trabajadora, así como para el antipetismo y la manipulación falsificadora en la esfera pública reconstruida bajo el dominio de los medios de comunicación hegemónicos y del aparato estatal judicial y policial.

Se estrecha el cerco interno de la propia forma de sociedad, de la dinámica generada por las contradicciones de clase rumbo a la transformación social y política. Marcuse indagaba en plena sociedad industrial avanzada, aunque unidimensional, las fuerzas internas de la sociedad en las que pudiese apoyarse la transformación social (y que era la estructura de clases en la experiencia social democrática, ahora obstruida) (Marcuse, 1993: 231). Con la degradación de las condiciones materiales de producción, los estratos populares y de trabajadores enfrentan un truncamiento de la experiencia social de la realización de sus intereses capaz de generar una perspectiva universal, una perspectiva de masas para la vida social. En la sociedad brasileña vigente y en su experiencia social dominante, ahora la situación es diferente: “solo por corazón cristiano o por la vieja deformación izquierdista,

los ciudadanos sentirán afinidad con los que sobran” (Schwarz, 1999: 162).

La narrativa de la experiencia social correspondiente a la racionalidad dominante –en su forma irracional– resultó una forma de sociedad construida ideológicamente. Esta se contraponen a cualquier experiencia social en donde haya una perspectiva de integración de los excluidos y no se ahorren esfuerzos para obstruir el potencial de transformación así eventualmente generado. Aquí se encuentra la posibilidad política: la construcción de las formas de sociedad y de la disputa entre estas mediante la cual el truncamiento se puede manifestar como contradicción vigente en el interior de la sociedad efectiva material.

La vinculación del “corazón cristiano”, vigente en las comunidades religiosas de base, por un lado, con la autoorganización en sindicatos de representación auténtica de los intereses de los trabajadores por otro, resultó en la creación del PT (Secco, 2011: 26) y posibilitó en Brasil la inserción del potencial de transformación dentro de la forma social vigente. Así, finalmente, la reivindicación de Marcuse se encuentra con la constatación de Schwarz.

Los gobiernos del Partido de los Trabajadores significaron, dentro de la sociedad, un programa de ruptura con la reproducción continuada de lo vigente. Una forma de sociedad en que el truncamiento de la participación de los excluidos se convirtiese en contradicción interna mediante la integración social política. La fórmula ejemplar de este programa reside en el lema de campaña del presidente Lula: colocar tres comidas diarias en la mesa de cada brasileño. El antipetismo y la prisión de Lula se contraponen a la práctica de ese programa de emancipación popular que, por más de una década, anhelaba crear la posibilidad de experiencia de una racionalidad social vinculada a la universalidad de representación y participación.

## 5. El contexto de la política en la sociedad brasileña

La racionalidad tiene que ver con la experiencia de la sociedad. El examen de la cuestión de la racionalidad importa en la medida en que se considera como sociedad justamente el nexo entre su organización efectiva, por un lado, y su experiencia social, por otro. No hay sociedad sin su correspondiente experiencia, cuya construcción racional generalizada, como comprensión de la realidad social, interactúa de modo decisivo con la construcción de las prácticas sociales determinantes de la dinámica social de la sociedad (Souza, 2017: 190). De ahí la importancia de reflexionar acerca de una “élite del atraso”.

En Brasil, las ideas fuera de lugar son aquellas que no se derivan directamente de la experiencia de la sociedad real. Ideas que, como explica Roberto Schwarz (2012: 167), “causaban una irrecusable sensación de extrañeza y artificialidad, incluso entre sus admiradores y adeptos”. Ellas terminan por imponer lo que sería la *experiencia* de una sociedad diversa, en desacuerdo con la *sociedad* realmente existente entre nosotros en lo referente a su articulación. El liberalismo no estableció una sociedad liberal en Brasil.

Por lo anteriormente expuesto, en la práctica, la experiencia de la sociedad siempre fue impuesta, o sea, vino “desde afuera” del contexto de experiencia perteneciente a la sociedad real. Este es justamente el motivo de la dificultad en la formación de una sociedad en Brasil, entendida predominantemente como imposición extraña. El episodio conocido como “Guerra de Canudos”, relatado por Euclides da Cunha en *Los sertones*, es ejemplar en ese sentido en nuestra historia. El autor presenta la intervención republicana de la sociedad como causa de un exterminio genocida en el contexto generado cuando una comunidad construyó para sí una experiencia propia de su convivencia social. El autor del relato está claro: no pensaba en contradicciones de clase en la génesis de lo ocurrido; pero lo importante es el registro del poder de la imposición social y su experiencia traumática:

Para Euclides da Cunha, existiría un abismo entre las diferentes regiones del país, y se tornaba urgente que las élites intelectuales

y políticas le dieran la espalda a Europa y miraran finalmente al interior. Y más: el conflicto de Canudos no era contingente, correspondía a una larga historia, que habría prevalecido dejando de lado a importantes grupos sociales (Schwarcz, 2012: 56).

La sociedad dominante vigente lograba consolidarse como poder de dirección hegemónica mediante la imposición de una determinada experiencia de sociedad. Esto es: por medio de una “racionalidad” en los moldes “fuera de lugar”, aplicada como reforzadora del *statu quo*. Tal racionalidad buscaba imponerse “sobre” la estructura y organización social efectiva y así obstruir su aprehensión, que podría originar las fuerzas de su transformación. Francisco de Oliveira (2018: 32) destaca:

[...] he aquí los elementos del truncamiento brasileño, aunque no se adoptase el punto de vista del desarrollo histórico lineal. Truncamiento [...] basado en hechos: una independencia urdida por los liberales, que se hizo manteniendo a la familia real en el poder y se transformó inmediatamente en una regresión casi tiránica, [...] una abolición pacífica que roe las entrañas de la monarquía; una república hecha por militares conservadores, más autócratas que el propio emperador. En un registro no sarcástico: un desarrollo conservador a partir de rupturas históricas liberadoras.

Aquí está la *Crítica de la Razón Dualista*: la modernización del trabajo forzado mediante el sistema del trabajo asalariado, al mismo tiempo, repone la explotación arcaica en nuevas formas para preservar el patrón de acumulación. La construcción de una forma ideológica social superpuesta a la sociedad efectiva debe impedir que esta última sea objeto de experiencia social autónoma, con sus contradicciones de clase generadas por el modo de producción y de realización del valor. Las cuestiones de la desigualdad y de la exclusión generadas por el orden esclavista y por su abolición negociada en Brasil, por ejemplo, serían eclipsadas por una ideología de valores y competencias individuales vinculados culturalmente a la naturaleza popular y racial, a la construcción nacional diferenciada y a desequilibrios regionales.

Así, las ideas fuera de lugar expresan una relación truncada entre la forma de la sociedad en vigor y su experiencia potencial, que representa los patrones de racionalidad social aptos

para consolidar la estructura de poder en el contexto de las masas populares. En ese sentido, las ideas fuera de lugar constituyen la forma de la sociedad –antes esclavista, hoy capitalista excluyente– como apariencia ideológica. Paulo Arantes (1992: 98) explica:

En una palabra, todo sucede como si en Brasil la Ilustración (o el Iluminismo) cambiase de signo: separada de su ímpetu reformador, que no tenía nada que hacer aquí, se reducía a un *stock* de apariencias modernas ofrecidas para la disipación de un hombre culto. Aquí la clave comprometedora, pues la ligereza ideológica de este hombre culto es resultado de la Ilustración: sin el proceso por el cual ella es resultado, la *Aufklärung* suspendida en el aire se transforma en su contrario y pasa a funcionar como pieza clave de la apología oligárquica.

A la sociedad vigente le es impuesta una forma social ideológica presupuesta, desplazada y ajena: “suspendida en el aire”, “sin el proceso por el cual ella es resultado”. Su función es la consagración fáctica de lo existente, de su orden y jerarquía, con la obstrucción de los potenciales de su experiencia crítica, sustituida por el discurso basado en los intereses oligárquicos.

Roberto Schwarz (2003: 18), en el prefacio de la obra de Francisco de Oliveira, afirma que en el autor existe

[...] un innegable paso adelante en el reconocimiento y en la sistematización del contraste entre nuestra vida cotidiana y la norma supranacional por la cual también nos regimos. El avance nos vuelve –quién lo diría– contemporáneos de Machado de Assis, que ya había notado en el contrabandista de esclavos la excepción del *gentleman* victoriano [...]; en los consejos de un parásito en frac, la excepción del hombre ilustrado.

No obstante, él advierte inmediatamente que eso no debe ser interpretado como regreso al pasado mediante la preservación de una herencia, sino, al contrario, como la cotidianidad del capitalismo en nuestra sociedad. Así “los niños que venden ajo y franelas en los semáforos no son la prueba del atraso del país, sino la de su atroz forma de modernización” (Oliveira, 2003: 23).

En ese nexo, existe esa “preeminencia de las formas económicas sobre las formas culturales y políticas que tanto marca

la singularidad de la sociedad brasileña hasta hoy” (Souza, 2018: 121). En rigor, de acuerdo con la tradición materialista marxista, no solo la preeminencia, sino la determinación. Allí donde debería encontrarse la relación de clases en la sociedad en el ámbito de una teoría que explica la génesis objetiva material de esta relación, está ahora una ideología –política y cultural– que presupone una relación de exclusión y que corrobora arbitrariamente a esta mediante la reafirmación históricamente repetida.

En otras palabras: la imposición de la experiencia ideológica de la sociedad representa justamente la obstrucción provocada por esa determinación de las formas económicas sobre las culturales y políticas, entre las cuales la ideología del “mérito” funciona como causa de la desigualdad social. Por esa vía, se impide la formación de una experiencia de la sociedad pautada por la inserción económica objetiva de los individuos en el contexto social.

Lo que está escondido en la ideología del mérito, el gran secreto de la dominación social moderna en todas sus manifestaciones y dimensiones, [...] es el “carácter de clase” no del mérito, sino de las precondiciones sociales que permiten el mérito. [...] en el caso brasileño, para toda una clase social condenada al fracaso, que denominamos [...] “*ralé*” [chusma] (ibíd.: 136).

Es un contingente de alrededor de un tercio de la población brasileña, continuamente reproducido en la sociedad vigente por la dinámica del modo de producción y de realización capitalista del valor. Está compuesta por los explotados de toda clase, sobre todo la población vinculada con la mano de obra esclava, abandonada a su suerte y no integrada en la sociedad después de la abolición de la esclavitud. Pero también el superexplotado precarizado, los ex campesinos expulsados del campo, los habitantes de las periferias, los trabajadores informales y los que temen el subempleo y el desempleo, y todas las demás clases de abandonados. Son integrantes de esa masa popular que constituye un objetivo y núcleo central de la representación del Partido de los Trabajadores y representa el blanco de ese antipetismo.

Solo porque los brasileños nos permitimos la reproducción continuada de una clase condenada a ser “cuerpo” sin alma o mente,

(o sea, una forma de “individuo racional” aprovechable económica y políticamente) podemos también temerle y perseguirla cotidianamente como a delincuentes o potenciales delincuentes. Solo porque ellos son percibidos como meros “cuerpos” en una sociedad que valoriza la disciplina y el autocontrol por encima de todo ocurre que esa clase es despreciada y vista como tendencialmente peligrosa y como asunto “policial” y no de la “política” (ibíd.: 137)

La ideología del mérito reproduce precisamente la mentalidad del *ticket*, al reducir personas a unidades en la reproducción y realización de valor. Es una ideología de las clases dominantes reproducida en la experiencia de las propias clases populares y trabajadoras. Así:

El ciudadano brasileño medio se muestra favorable a la intervención del Estado en la promoción del bienestar [...] pero no se muestra comprometido con una provisión pública universal, que todavía reconozca que la educación y la salud deban ser, en principio, atribuciones de ese mismo Estado. Juzga que el Estado podría acabar con la miseria si así lo deseara, pero no aprueba que los más pobres y menos favorecidos sean tratados de forma igual, con los mismos derechos. Luego, la cooperación y el apoyo en la necesidad no constituyen, a los ojos de la mayoría de los brasileños, un derecho inalienable a ser asegurado, disociado de cualquier otro criterio (Lavinias, 2013: 136).

El criterio adicional sería el mérito, que garantizaría el resultado no por derecho, sino por el esfuerzo realizado, como lo revela la investigación hecha por la Fundación Perseu Abramo en la periferia de San Pablo (FPA, 2017). En la situación vigente, la cohesión social está basada en la experiencia de la sociedad dominante de acuerdo con el ideario neoliberal, en conformidad con la organización institucional y política pautaada por la esfera económica preponderante. Aquí, lo determinante no es la solidaridad, sino el esfuerzo aliado al éxito en el plano de la competitividad.

Ese cuadro de experiencia de la realidad social, se encuentra en desacuerdo con la realidad social efectiva. Así, las políticas públicas de ingresos, como el aumento del salario mínimo muy por encima de la inflación, motivaron la continua y acelerada

disminución de la desigualdad social (Pochmann, 2014: 139). Por otro lado, el acceso a los servicios promovido por políticas públicas “[...] es una dimensión del bienestar distinta y no reductible a los ingresos [...] [pues] el ingreso real es afectado por la desigualdad de acceso a los servicios” (Arretche, 2015: 194). Individuos con ingreso nominal igual pueden tener consumos distintos en función de los gastos con el acceso a bienes como educación, salud, vivienda.

Aun así, la percepción de los beneficiarios de las políticas sociales se realizó en el contexto racional de la socialización individual por la competencia en el mercado. Por ejemplo: la política pública de acceso al crédito popular en la educación superior no es reconocida y sus beneficiarios insisten en el éxito del acceso por méritos personales (Koike, 2015: 87).

Para una gran parte de ese contingente,

lo que debería ser una experiencia de clase implica un “derecho autoconstruido” en la sociedad, desprovisto de todo vínculo con políticas que tienden a la universalización, y de exclusiva responsabilidad del propio individuo. Tiene lugar así, en el mecanismo de reproducción social cotidiana, la deconstrucción de la dimensión pública, labrada por los propios trabajadores (Maar, 2016: 243).

Según Paulo Arantes (2007: 280), los trabajadores “no quieren tener cerca al Estado [...] justamente aquella instancia que [...] asegura derechos al establecer que la compra y venta de la fuerza de trabajo no es un contrato mercantil”. Esta constatación compone el resultado de una disputa entre formas de racionalidad social que debe ser aprehendida en su dinámica. Los nexos que vinculan lo que debería ser una autoeducación de las clases trabajadoras con los diversos planos de las políticas sociales tienen lugar en la conexión entre la esfera económica y la esfera cultural de la sociedad, que, en su dimensión política, es la esfera pública.

En Brasil, ella se estableció en el régimen militar. [...] Había una economía capitalista fuertemente impulsada por un Estado desprovisto de políticas públicas [...] de orientación popular. Así, se desarrolla una esfera pública no tan caracterizada por la discusión

o legitimación, sino como estricta presentación de la realidad social en su proceso de reproducción en los moldes vigentes (Maar, 2016: 243).

Es una esfera pública en la que prácticamente no existe la experiencia, ya sea crítica o reforzadora. No hay chances de aprehender las contradicciones vigentes en la realidad social, pues está bloqueada la propia capacidad de tener experiencias por una decisión consciente e independiente de cada persona en particular. Se impide la constitución de una “conciencia verdadera” del contenido, de la realidad:

[...] su idea viene, además, políticamente exigida, por así decirlo. Lo que significa que para no limitarse simplemente a funcionar, sino para trabajar de acuerdo con su concepto, una democracia exige personas emancipadas. No es posible representarse una democracia realizada sino como una sociedad de emancipados (Adorno, 1998: 95).

Tal situación se tornó duradera con el “monopolio privado –aunque favorecido por el Estado– de las concesiones estatales de radiodifusión y televisión, así como la concentración de la prensa escrita” (Maar, 2016: 244). En consecuencia, las posibilidades de construcción de “una esfera pública popular-democrática”, que debería ser uno de los objetivos de gobierno” (ibíd.) del Partido de los Trabajadores, serían erosionadas, con todas las consecuencias de eso en la disputa entre las formas de la racionalidad social hasta el presente.

El cambio en la sociedad efectiva, resultante de la disminución de la desigualdad del ingreso y de políticas inclusivas principalmente en el plano de la educación, no se logró transferir a la experiencia de la realidad social y su racionalidad, debido a la dinámica de fuerzas sociales conservadoras emanadas de grupos oligárquicos y sus aliados en los planos interno y externo. La racionalidad dominante mantiene su hegemonía, imponiéndose a la experiencia de la sociedad por su anulación. Como señala Francisco de Oliveira (2018: 156), a pesar de “derrotar el prejuicio”, tuvo lugar el éxito de las condiciones “orientadas a sacralizar la explotación”.

Aquí se constata el efecto de la manipulación de la experiencia social por parte de la racionalidad construida en la esfera pública de las conexiones en red en los términos de la “mentalidad del *ticket*”. Esta mentalidad hoy en día puede ser traducida como mentalidad del *meme*. O sea: por patrones de información y significado previamente elaborados en términos del sentido común y destinados a ser transferidos interindividualmente; patrones que se sustituyen a la propia experiencia de los miembros de la sociedad. “El mayor defecto con el que hay que enfrentarse hoy consiste en que las personas no son ya realmente capaces de experimentar, sino que entre ellas y lo que ha de ser experimentado se interpone activamente esa capa estereotipada a la que hay que oponerse” (Adorno 1998: 100). En Brasil, “en 2012, [...] el 74% de los brasileños conectados utilizaba redes sociales” (Silveira, 2015: 224). Tres tipos de meme intentaron deconstruir la experiencia de la sociedad en curso en el período de los gobiernos del Partido de los Trabajadores, a fin de construir una racionalidad diferente, conservadora y opuesta. Estaban: “[...] la corrupción como práctica de los gobiernos de izquierda como el PT; [...] políticas sociales destinadas a beneficiar pobres que no quieren trabajar; derechos humanos para que los criminales continúen impunes” (ibíd.). Se busca justificar la limitación de la sociedad “racionalmente”, mediante la exclusión de los que serían corruptos, vagabundos y criminales. El efecto del antipetismo es esa reconstrucción truncada de la sociedad brasileña, que impide, como es obvio, la democracia como participación en el poder, justamente, de los socialmente desfavorecidos y excluidos. En esa reconstrucción, el antipetismo se revela como “odio a la democracia”. Es una reconstrucción racional “política” de los pobres bajo la designación genérica de “petistas” o “izquierdistas”, a fin de expurgarlos como “enemigos” de la sociedad, al mejor estilo del jurista nazi Carl Schmitt. Es la negación de la democracia. En esa racionalidad dominante, “los pobres’ no son la parte desfavorecida de la población, sino aquella que no cuenta, desprovista del derecho a ejercer el poder (Rancière, 2007: 68).

Peró, en todos esos casos, aunque concretamente haya tenido éxito la forma social de la producción y de la realización capitalistas, hubo una confrontación entre dos formas sociales de

sociedad: una basada en la apariencia construida del mérito particular, y otra basada en la solidaridad pública frente a la experiencia concreta de la desigualdad. En la disputa entre estas dos formas de sociedad y de sus distintas experiencias sociales y racionalidades, se abrió una “puerta de transformación”, como recuerda Roberto Schwarz (2003: 13) en la ya mencionada presentación de la obra de Francisco de Oliveira. Puerta que, en el presente contexto, se abrió al pasado, pero que podría también significar una transformación democrática; eso exige, sin embargo, una transformación del contexto. La política se instala como la disputa entre formas sociales de la sociedad, pero a partir de la relación de fuerzas inmanente a la propia estructura y organización de la sociedad. En esta, la disputa se encuentra truncada a raíz de la modificación de los términos en que se formula la experiencia de los sujetos. Francisco de Oliveira (2007: 45) explica: “los trabajadores no consiguen enfrentarse con el capital financiero porque no tienen relación directa con él, a no ser bajo la forma ‘nacional’ o como consumidores. El terreno del conflicto fue modificado. Por esto, todavía no hay política”.

Esta modificación, la reconstrucción de la realidad social y de su contexto, según la racionalidad capitalista dominante,

[...] no debe engañar: no están en juego dos mundos, sino un movimiento dialéctico entre apariencia y esencia. El mundo de los hombres está organizado de determinada manera y es preciso descifrar las condiciones y los determinantes que causan su modo de ser determinado. [...] La concientización [...] es justamente la reflexión por la cual lo que aparece como orden esencial en la sociedad [...] se descifra como orden [...] en determinadas condiciones de la producción real de la sociedad. La política solo es efectiva si se refiere a esta producción de la sociedad y no se restringe a la acción en la sociedad construida [...] debe tener en cuenta la determinación social que la condiciona, y que “desaparece” en la copia consolidada (Maar, 2014: 116).

Por este motivo, la política no se refiere a la “justicia”, que siempre es mencionada en la sociedad en su contexto, sino a la “verdad” de la propia sociedad, de su contexto y de su génesis.

La sociedad, como relación equitativa entre individuos, consumidores o partícipes de una “nación”, debe ser aprehendida

como apariencia construida de una sociedad real basada en la generación de desigualdad estructural de condiciones de consumo y de mérito, y de los conflictos así creados. Con esa concientización, sería posible retomar el contexto del conflicto. Así, la política tendría su realidad reconocida: la construcción de una forma de sociedad en que se generarían, por la vía de las políticas sociales públicas, condiciones de equidad antes tergiversadas por una dinámica que estaría oculta en lo vigente.

Las políticas sociales efectuadas por los gobiernos liderados por el Partido de los Trabajadores durante más de doce años tenían justamente como objetivo esa concientización, esa autoeducación de la población, sobre todo de los estratos populares y de trabajadores. Se imaginaba la posibilidad de construir sujetos políticos aptos para desequilibrar el poder y cambiar los rumbos tendenciales de la sociedad mediante el recurso de la negociación social entre el Estado, como representante de la clase dominante, y la organización de los trabajadores en la sociedad.

Esa situación fue interrumpida por la acción de la burguesía. La contrarrevolución, desencadenada por las oligarquías con apoyo internacional, pero ampliamente reforzadas por la tradición histórica de obstrucción de la experiencia de la sociedad de clases y de sus contradicciones objetivas, puso fin a esa tendencia reformista y cambió los rumbos del país. Ella es preventiva: en nombre de un proyecto excluyente de forma social, interrumpe el potencial desarrollo de una forma de sociedad apta para posibilitar una dinámica de clases inmanente que pueda generar la experiencia de la transformación, el mayor resultado de las políticas sociales del Partido de los Trabajadores (Maar, 2018: 10). Así, la dinámica política es obstruida y la sociedad aparece sin oposición, unidimensional y desprovista de una experiencia autónoma. El terreno del conflicto fue proyectado más allá del horizonte.

El efecto es que una vigencia sin frenos a la explotación, explotación y precarización neoliberales, con fuertes dimensiones fascistas, ha encontrado un apoyo en una parte sustancial de las masas populares alienadas en función de una esfera pública que se halla bajo el dominio de la mentalidad del *ticket/meme*.

En Brasil, aun antes de la existencia de antipetistas, a raíz de la inhumanidad extrema de la desigualdad siempre presente en las

diversas configuraciones de la acumulación capitalista, tuvo lugar la desnaturalización cualitativa, meramente instrumental, que marca la mentalidad del *meme* como núcleo racional-ideológico de la dominación.

La situación vigente constituye un “tiempo presente” de ya cinco siglos, que no es un pasado, aunque se haya visto brevemente interrumpido. En su camino, se encuentra la construcción de una forma de organización y estructura social universalmente inclusiva, crítica al capitalismo, provista de autoeducación popular, como un potencial de emancipación apto para superar el truncamiento en la resolución de la política como disputa de las formas de sociedad en Brasil.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor W., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962.
- , *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Ed. de Gerd Kadelbach. Trad. de Jacobo Muñoz. Madrid: Morata, 1998.
- , *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 1999.
- Arantes, Paulo, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- , *Extinção*. San Pablo: Boitempo, 2007.
- Arretche, Marta, *Trajetórias das desigualdades*. San Pablo: Edunesp, 2015.
- Comparato, Fábio Konder, *A oligarquia brasileira*. San Pablo: Contracorrente, 2017.
- Dardot, Pierre / Laval, Christian, *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Franco, Maria Silvia C., *Homens livres na ordem escravocrata*. San Pablo: Ática, 1974.
- Fundação Perseu Abramo, *Percepções e valores políticos nas periferias de São Paulo 2017* Disponible en: <https://fpabramo.org.br/publicacoes/wp-content/uploads/sites/5/2017/05/Pesquisa-Periferia-FPA-040420172.pdf> (último acceso: 20/7/2019).
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso*. Introd. y trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2005.

- Harvey, David, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Trad. de Juan Mari Madariaga. Quito: Editorial IAEN, 2014.
- Horkheimer, Max, "Los judíos y Europa". En: *Constelaciones. Revista de teoría crítica* 4 (2012), pp. 2-24.
- / Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.
- Koike, Beth, "Fies cria cultura do crédito, mas Dilma é malvista por alunos". En *Valor Econômico* (9/6/2015), p. 87.
- Lavinias, Lena, *Percepções sobre desigualdade e pobreza*. Río de Janeiro: Letra e Imagem / Centro Celso Furtado, 2013.
- Löwenthal, Leo, *Schriften* 4. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990.
- Maar, Wolfgang Leo, "À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa". En: Adorno, Theodor W., *Educação e emancipação*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1995, pp. 11-28.
- , "Política e teoría crítica". En: Franco, Renato / Ramos de Oliveira, Paula (eds.), *Políticas e poéticas do inconformismo*. Río de Janeiro: Azougue, 2014, pp. 101-114.
- , "Luta de classes na socialização capitalista: Estado privatizado e construção privada da esfera pública". En: Singer, André / Loureiro, Isabel. *As contradições do Lulismo: a que ponto chegamos?*. San Pablo: Boitempo, 2016, pp. 219-250.
- , "A contrarrevolução no Brasil". En: *Le Monde Diplomatique-Brasil* 128 (2018), pp. 10-11.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Trad. de Antonio Elorza. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- , *Guerra, tecnología y fascismo*. Sin datos de trad. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001.
- Marramao, Giacomo, *Lo político y las transformaciones*. Madrid: Siglo XXI, 1982.
- Neumann, Franz, *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional-socialismo*. Trad. de Vicente Herrero y Javier Márquez. México: FCE, 1983.
- Novais, Fernando, *Aproximações*. San Pablo: Cosac Naify, 2005.
- Oliveira, Francisco de, *Crítica à razão dualista / O ornitorrinco*. San Pablo: Boitempo, 2003.
- , "Política numa era de indeterminação: opacidade e reencantamento". En: Oliveira, Francisco de / Rizek, Cibele (Orgs.). *A era da indeterminação*. San Pablo: Boitempo, 2007, pp. 15-45.
- , *Brasil: uma biografia não autorizada*. San Pablo: Boitempo, 2018.
- Pochmann, Márcio, *O mito da grande classe média*. San Pablo: Boitempo, 2014.
- Prado jr., Caio. *A revolução brasileira*. San Pablo: Brasiliense, 1977.

- Rancière, Jacques, *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: Ediciones de la Cebra, 2007.
- Schwarcz, Lila, "População e sociedade". En: – (comp.), *História do Brasil Nação:1808-2010*. Vol. 3. Madrid/Río de Janeiro: F. Mapfre/Objetiva, 2012, pp. 33-84.
- Schwarcz, Roberto, *Sequências brasileiras*. San Pablo: Companhia das Letras, 1999.
- , *Que horas são?* San Pablo: Companhia das Letras, 2002.
- , "Prefacio". En: Oliveira, Franciso de, *Crítica à razão dualista / O ornitorrinco*. San Pablo: Boitempo, 2003.
- , *Martinha versus Lucrecia*. San Pablo: Companhia das Letras, 2012. Secco, Lincoln, *História do PT*. Cotia: Ateliê Editorial, 2011.
- Silveira, Sérgio Amadeu da, "Direita nas redes sociais online". En: Velasco e Cruz, Sebastião *et al.* (comps.), *Direita, volver!* San Pablo: F. Perseu Abramo, 2015, pp. 213-230.
- Souza, Jessé de, *A elite do atraso*. Río de Janeiro: Leya, 2017.
- , *A ralé brasileira*. San Pablo: Contracorrente, 2018.
- Thatcher, Margareth, "Interview in Women's Own" (1987). En *Margareth Thatcher Foundation*. Disponible en: <https://www.margareththatcher.org/document/106689> (último acceso: 1/7/2019).