

MARC BERDET

Instituto de Artes, Departamento de Design, Universidades de Brasilia

Profesor visitante

marcberdet@gmx.com

Traducción del francés

ESTHER COHEN

ENTREVISTA A MICHAEL LÖWY,
GALARDONADO CON EL PREMIO EUROPEO WALTER BENJAMIN 2020¹
*INTERVIEW WITH MICHAEL LÖWY,
WINNER OF THE 2020 EUROPEAN WALTER BENJAMIN AWARD*

PALABRAS CLAVE:
Löwy, marxismo,
ecocrítica, teología
de la liberación,
pensamiento crítico.

El profesor Marc Berdet entabla un diálogo con el pensador brasileño-francés Michael Löwy, para establecer el origen de su trayectoria; autores que han influido su trabajo teórico como Walter Benjamin y Max Weber, Karl Marx, Gershom Scholem, Georges Sorel, André Breton, Auguste Blanqui, Anna Zeghers, José Carlos Mariátegui, Charles Fourier, entre otros; y el devenir de una reflexión que toca tanto al pensamiento crítico europeo como al latinoamericano.

KEYWORDS:
Löwy, Marxism,
Ecocriticism, Liberation
Theology, Critical
Thinking.

Professor Marc Berdet gets into a dialogue with the brazilian-french thinker Michael Löwy, to establish the origin of his career; authors who have influenced his theoretical work such as Walter Benjamin and Max Weber, Karl Marx, Gersom Scholem, Georges Sorel, André Breton, Auguste Blanqui, Anna Zeghers, José Carlos Mariátegui, Charles Fourier, among others; and the evolution of a reflection that touches both European and Latin American critical thought.

¹ Esta entrevista se llevó a cabo por correo electrónico el 29 de noviembre y el 4, 7 y 8 de diciembre de 2020. Marc Berdet fue galardonado con este mismo premio en 2019 por la Asociación del Premio Europeo Walter Benjamin.

De izquierda
a derecha:
Löwy, Schwartz,
Bolaffi y Eliezer.



Marc Berdet

Me gustaría comenzar comentando contigo una foto de 1959. Te vemos ahí al lado de tres grandes intelectuales brasileños, Roberto Schwartz, Gabriel Bolaffi y María Rita Eliezer (¿quien los alecciona!). La foto fue tomada a la salida de la Universidad de Sao Paulo, donde eran estudiantes de Ciencias Sociales. La época parecía entonces llena de esperanza, después del final de la Segunda Guerra Mundial y de la caída de la dictadura de Vargas. Brasil vivía un paréntesis relativamente democrático bajo la presidencia de Giuselino Kubitschek. La revolución cubana acababa de suceder, y podía dar un sentido concreto a las utopías socialistas de entonces. Al contrario del estalinismo dominante, la revolución cubana parecía reanudarse también junto con el socialismo “tropical” de los años 1930, aquél de los levantamientos en El Salvador y de las teorías del peruano José Carlos Mariátegui. Esta foto ¿muestra una atmósfera lúdica de estudiantes llenos de esperanza en las fuerzas democráticas, antes del golpe de estado militar de 1964? Los “tres mosquete-

ros” (como se hacían llamar ustedes entonces) ¿habían encontrado la causa de su lucha?

Michael Löwy

Me parece divertido el hecho de que te interese tanto esta foto... Era en efecto lúdica: María Rita jugaba a ser la institutriz, y nosotros los estudiantes indisciplinados. En el momento de la foto, sólo María Rita y Roberto entraron en el juego —él hacía del niño mal educado, mal criado, Gabi y yo, por el contrario, miramos fijamente al fotógrafo (de quien he olvidado el nombre)—. Roberto siguió siendo mi mejor amigo, lo es hasta la fecha. En cuanto a Gabi, aunque lamentablemente ya ha muerto, le debo mucho... Mis amigos “mosqueteros” eran de izquierda, pero yo era el único que tenía una actividad política. ¿Cuál era para mí el ambiente político de 1959? Militaba en la Liga Socialista Independiente, una pequeña —no minúscula— organización política de inspiración luxemburguista: en nuestro estrecho local, de 2 x 6 metros, destacaba un retrato de Rosa Luxemburgo, nuestra estrella polar. No teníamos una gran simpatía o esperanza en Giuselino Kubitschek, y su “desarrollismo”, un asunto burgués que no nos interesaba. Para nosotros, el socialismo no era tampoco una abstracción pura, sino un compromiso con las luchas obreras. Personalmente, yo era en ese momento el delegado de la Unión de Estudiantes Universitarios en la Federación Intersindical, dirigido más o menos en esta época por los comunistas. Yo estaba entre los firmantes de un llamado a huelga general, que era distribuido en las fábricas y causó algunos problemas a mi padre, ingeniero químico en una refinería de azúcar. Ciertamente, comenzamos en 1959 a interesarnos por la Revolución Cubana, pero el verdadero entusiasmo comienza para mí en 1960, cuando ésta da el giro socialista. En efecto, a partir de ese momento, el socialismo se convierte en una perspectiva mucho más concreta en Brasil como en toda América Latina. Poco después, con camaradas surgidos de diferentes corrientes, pero atraídos por el ejemplo cubano, fundaríamos Politique Ouvrière (Política Obrera), conocida en Brasil como POLOP. El nombre era el de una revista publicada en Alemania por la corriente comunista disidente, fundada por Heinrich Brandler, de donde había surgido un intelectual judío alemán, Erich Sachs, que vivía en Brasil y que fue uno de los fundadores de la POLOP. Fue la primera organización política de algún peso a la izquierda del PSE brasileño. Después de 1968, ésta se dividiría y muchos de sus militantes participarían en la lucha armada contra la dictadura —entre los cuales destaca cierta Dilma Rousseff, futura presidenta de Brasil.

M. B.: En efecto, en la foto vemos a Roberto Schwartz, que se muerde los dedos como si tratara de no hacer una mala broma. Cincuenta años más tarde, él hará un retrato amigable y cáustico de ti como socialista duplicado de un surrealista, diciendo que hacia los 16 años ya habías encontrado la fórmula que te caracterizaría durante toda tu vida, y es esta alquimia de un marxismo analítico y de un romanticismo subversivo el que marcará tu trayectoria y las figuras que, por empatía, estudiarás. ¿Podríamos decir que no has dejado de buscar un *Aufhebung*, una superación dialéctica entre las dos corrientes del marxismo que, a partir de la bella definición de Ernst Bloch, opone a menudo de manera demasiado mecánica, la corriente fría que analiza los mecanismos de dominación y de opresión y la corriente cálida, hervidero de la fiebre romántica y de efervescencia utópica?

M. L.: Como mi amigo Roberto lo entendió muy bien, yo fui desde mi adolescencia un socialista, y un admirador del surrealismo, mientras que mi compromiso marxista-luxemburguista comienza inmediatamente a los 16 años, no había una actividad surrealista en Brasil en esta época. Ciertamente, ya había escrito este pequeño artículo sobre Breton y Trotsky en 1959, pero he tenido que esperar a 1975 para unirme al Grupo Surrealista de París, y al año 2000 para publicar mi primer libro sobre el surrealismo, *L'étoile du Matin. Surrealisme et Marxisme*. El segundo libro, *La Comet Incandescent. Romantisme, Surrealisme, Subversion*, que acaba de aparecer (ed. Du Retraite) este mes (diciembre de 2020) retoma, entre otros, el *Manifeste pour L'art Revolutionnaire* de Breton, a Trotsky, presenta los puntos de vista de Ernst Bloch sobre el surrealismo —mucho simpatía, poca comprensión—, así como aquellas muy interesantes —y muy cercanas al artículo de Benjamin— de José Carlos Mariátegui.

Estoy de acuerdo contigo cuando dices que mis escritos tienden a alcanzar una suerte de *Aufhebung*, una superación de las dos corrientes del marxismo, articulando una sociología crítica con un utopismo romántico. Bloch mismo ya había abogado por una síntesis dialéctica así; pero él insistía, y por supuesto estoy de acuerdo con él en cuanto a que la corriente fría del análisis científico está al servicio de la corriente cálida de la utopía. En realidad, las dos corrientes se determinan mutuamente: sin indignación moral, Marx no habría escrito *El capital*, que se propone dar una base científica al anticapitalismo.

M. B.: El tercer “mosquetero” de la foto es Gabriel Bolaffi, a quien tú debes mucho. Quizás porque él te hizo descubrir los escritos de Lucien Goldmann,

sociólogo judío de origen rumano, refugiado en Francia. ¿Cuál fue el efecto que tuvo este descubrimiento en ti? ¿Tu encuentro con él, que continuó en París, transformó tu marxismo humanista en marxismo científico (por cierto, lejos de Althusser) y tu sed de militar en la sociología del conocimiento?

M. L.: En efecto, Gabi me contó un día que estaba leyendo un libro muy interesante, pero no quería decirme el título. Ante mi sorpresa, él comentó “tú nos llenas bastante con tu mierda marxista. Si lees esto, te convertirás en un *enmierdador* inteligente. ¡Es demasiado!” Finalmente, me confiesa que el libro era *Philosophie des Sciences Humaines*, de Lucien Goldmann. ¡Esta lectura fue capital para mí! Debo enormemente a Goldmann su método del “Estructuralismo genético”, como le llamaba, que me ha inspirado a lo largo de mi trayectoria. No era la “ciencia” en el sentido habitual: él insistía en el hecho de que el conocimiento no separa los juicios de hecho y de valor, sino que es, al mismo tiempo, reflexión, valoración² y praxis. Él inventó una sociología de la cultura marxista-humanista, de la cual soy una especie de discípulo. Yo le decía, con un dejo de ironía, que era un “Neo-goldmanniano de izquierda”. La tesis que realicé con él en 1964 fue sobre el joven Marx, publicada en 1970. Teníamos algunos desacuerdos: él no creía, como yo traté de argumentar en mi tesis, en una homología entre el pensamiento de Marx y las experiencias de lucha del proletariado de su época, pero él nunca trató de imponerme su punto de vista.

No fue sino hasta más tarde, cuando trabajé sobre la sociología del conocimiento, ahí también inspirado por sus ideas. Descubro, incluso ahora, aspectos de su obra que había hecho a un lado, como el concepto de “apuesta” como fundamento del pensamiento y de la acción socialista, o la visión romántica del mundo como crítica del capitalismo.

² Nota de autor. Michael Lowy entiende por neologismo de “valoración” este proceso cognitivo inevitable por el cual atribuimos un juicio de valor al hecho que estudiamos, que sea en primer lugar por la selección y la elección de un objeto de investigación o en segundo lugar por la construcción de un punto de vista sobre él. Se trata de polemizar contra la idea weberiana de una ciencia *wertfrei*, libre de todo valor, como si pudiéramos suspender todo juicio de valor ante un fenómeno social y analizarlo desde el punto de vista de ninguna parte —lo que pretendía hacer el Barón de Münchhausen librándose del pantano jalando sus propios cabellos como lo vemos en la respuesta siguiente—. Al contrario, es explicitando el juicio de valor que nos habita, o incluso la posición que defendimos, que podremos lograr una cierta honestidad intelectual y no el pretender extraerse de ella, lo cual es un engaño.

M. B.: *Mientras tú llevas a cabo tu tesis con Goldmann en 1964, estalla el golpe de estado en Brasil. Tú no puedes regresar para entrar en la resistencia, como querías; es demasiado peligroso. Entonces, decides emigrar a Israel para unirme a tu hermano, que se instaló ahí por convicción en 1964, y a tu madre, que lo alcanzó después de la muerte de tu padre en 1961. Aprendes el hebreo y das cursos, pero no te apasionas ni por la tierra prometida ni por su proyecto comunitario-religioso —tú te interesarás en la cultura judía mucho más tarde, en su dimensión mesiánica—. No eres bien visto en la Universidad de Tel Aviv, por lo que te vas a Manchester y después a París. En la Universidad de Vincennes, ocupas un puesto de asistente que quedó vacante por tu amigo Emir Sader, que partió a Chile para apoyar a Salvador Allende. ¿Cómo viste tú esta triangulación entre la represión en Brasil de las aspiraciones socialistas de América Latina, que siguen su camino en otra parte (Cuba, Chile); las desilusiones, quizás, del sionismo de izquierda, y la efervescencia post-68 en Francia, en la que la universidad experimental de Vincennes-Saint-Denis, donde tú estabas, era el laboratorio?*

M. L.: La atmósfera en Israel se había hecho pesada después de la guerra de los seis días (1967), y a causa de mis compromisos izquierdistas (contra el imperialismo americano en Vietnam), quisieron expulsarme de la Universidad de Tel Aviv. En solidaridad, el departamento de sociología de la Universidad de Manchester me propuso una plaza. Estaba feliz de regresar a Europa hacia el verano de 1968, primero a Manchester y, un año después, a París. Fui recibido en 1971 como docente en la Universidad de Vincennes, como asistente de Nikos Poulantzas: dábamos los cursos juntos sobre la cuestión nacional en el marxismo, la teoría marxista del estado, etcétera, frente a un gran anfiteatro con más de un centenar de estudiantes. Nuestras interpretaciones del marxismo eran bastante opuestas —yo, trotsko-luxemburguista, él, eurocomunista maoisante, yo, lukacsiano, él, althusseriano— pero nos entendíamos muy bien. Y los estudiantes amaban escuchar estas disonancias amigables. Él era una persona muy cálida y generosa.

Durante esos años, mantuve también una relación intensa con América Latina, con viajes frecuentes, particularmente a México. También participé en la actividad de los exiliados brasileños en París, contra la dictadura militar. En 1980, publiqué en *Maspero* una antología sobre “Le marxisme en Amérique Latine, de 1909 à nos jours”, con una larga introducción histórica.

M. B.: *Después de tu tesis de doctorado, sobre la formación intelectual de Karl Marx, haces una tesis de habilitación sobre el desarrollo intelectual de Gyor-*

gy Lúkacs, del romanticismo al bolchevismo. Esta suerte de sociología de los intelectuales te lleva al CNRS (Centro Nacional para la Investigación Científica), y finalmente a un laboratorio de sociología de las religiones. Esto puede parecer curioso, pero esto que tú consideras, en efecto, cada vez más —apoyado por tu encuentro, en 1979, con la obra de Walter Benjamin— que el romanticismo y la religión, lejos de ser ideologías de evasión fuera de la realidad, pueden también ser portadores de una crítica fecunda del capitalismo. ¿Podríamos considerar el descubrimiento del romanticismo como un giro en tu pensamiento?

M. L.: Entré al CNRS con un proyecto sobre Karl Mannheim y la sociología del conocimiento. Esto dio lugar a una publicación, también de inspiración goldmanniana. *Paysages du Labyrinthe. Pour une sociologie critique de la connaissance* (1980), que tuvo poco eco en Francia —con excepción de las feministas (Christine Delphi), interesadas por la idea del pensamiento socialmente “situado”—, pero que tuvo, por el contrario, algunos años más tarde, un gran éxito (diez ediciones) en Brasil, con el título *Les Aventures de Karl Marx contre Le Baron Münchhausen*. Este título simpático es una polémica contra el positivismo (Durkheim) según la cual el científico social puede abstraerse de sus propios prejuicios. Comparé esto con una aventura célebre de Münchhausen, quien, caído con su caballo en una ciénaga peligrosa, ya hundido a la mitad, cuando tiene la idea genial de zafarse del lodo tirándose de los cabellos. Mi interés por el romanticismo anticapitalista data de mi tesis de doctorado sobre Lukács. Traté de utilizar este concepto para comprender sus escritos de juventud y su evolución hacia el marxismo. Efectivamente, fue un giro en mi pensamiento, pero no fue hasta más tarde, con Robert Sayre, cuando logramos formular una hipótesis más sistemática sobre la naturaleza del romanticismo como crítica de la civilización (capitalista) moderna, a partir de valores del pasado premoderno. A partir de este momento, esta hipótesis va a estar presente, de una forma u otra, en la mayoría de mis escritos, incluyendo mis textos sobre Walter Benjamin. Pienso que esta reflexión sobre la visión romántica del mundo, una vez más, un concepto goldmanniano, es quizá, con la complicidad de Robert Sayre, mi contribución más original a las ciencias humanas. Es una obra que sigue en progreso: nuestro último libro en común, aparecido recientemente, es *Romantic Anticapitalism and Nature. The Enchanted Garden* (London: Routledge, 2020). Contiene un capítulo sobre la ecología romántica/marxista de Walter Benjamin.

M. B.: Tu trabajo sobre el romanticismo con Robert Sayre, y sobre “las afinidades electivas” entre mesianismo y utopía, cae en Francia en medio de una sociología de la cultura dominada por las figuras de Pierre Bourdieu y Émile Durkheim, una suerte de sociología de los vencedores, concentrada en las lógicas de distinción social y sobre lo social comprendido como constricción (como algo modelado por los dominantes). Con el concepto de “afinidad electiva”, que retomas de Weber para revalorar los continentes culturales, devorados, como la cultura judía occidental de los años 1930, tú haces más bien una “sociología de los vencidos”, de los olvidados de la historia. ¿Cómo fueron recibidas tus contribuciones fuera de lo común?

M. L.: Nuestro trabajo sobre el Romanticismo no tuvo mucho eco en Francia. Fue ignorado por los especialistas en el tema, para quienes sólo es un fenómeno literario del siglo XIX. Nuestra hipótesis sobre el Romanticismo como una forma de pensamiento presente en la cultura moderna, desde Rousseau hasta nuestros días, no era comprensible. Suscitó más interés en Brasil, en Inglaterra y en Estados Unidos a partir de debates públicos, traducciones, etc... Nuestros amigos marxistas están divididos: algunos están listos para apropiarse de nuestra problemática, otros desconfían de un acercamiento “apegado al pasado” que pone en duda el “progreso”. Por el contrario, mis reflexiones sobre el concepto de “afinidad electiva”, particularmente en el libro *Rédémption et utopie. Un étude d'affinité elective*, con el que obtuve la medalla de plata del CNRS, fueron recibidas con interés por los sociólogos de la religión en Francia. A veces lo consideramos, aquí o allá, como un instrumento útil que puede servir a la investigación.

M. B.: Después de eso, todo se acelera: publicas, siempre en la tradición de Lucien Goldmann y de Max Weber, sobre Walter Benjamin, sobre el Che Guevara, Rosa Luxemburgo, Franz Kafka, sobre el marxismo en sus relaciones con el surrealismo y el anarquismo, y aún más, para la edición de una colección de textos sobre la sociología en sus relaciones con la religión, ya sea desde un punto de vista disidente, insólito o literario. ¿Cuál es el hilo conductor de todo esto? ¿Cuáles son, todavía, las obras por venir —o aquello que te hubiera gustado realizar?

M. L.: Querido Marc, mi problema es haber tratado demasiados autores, en lugar de especializarme sobre uno solo, como lo quiere la venerable tradición universitaria. Uno de mis amigos, el lamentablemente fallecido Carlos Nelson Coutinho, politólogo brasileño eminente, marxista gramsciano,

decía con una ironía amigable que en mi panteón privado llegan constantemente nuevas divinidades (Benjamin, Kafka, José Carlos Mariátegui, E.P. Thompson, etc...), sin que los antiguos (Marx, Goldmann, Lukács, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Breton) sean destronados. Resultado: el templo está bastante saturado.

También he tratado demasiados temas diferentes y disonantes, tu pregunta, de hecho, es una lista no-exhaustiva. Tendría una coherencia cualquiera en este “*balagan*” (término yiddish para hablar de un gran desorden). ¿Qué coherencia podría tener en este caleidoscopio —retomo tu imagen— donde la configuración cambia con cada giro del instrumento? Podríamos, quizás, encontrar un hilo conductor, con un poco de buena voluntad: el marxismo humanista como método, y la revolución como telón de fondo musical del conjunto.

M. B.: Otra parte de tu trabajo nos lleva a la teología de la liberación. Después de haber escrito sobre la ética mesiánica contra el espíritu del capitalismo, escribes otro capítulo que falta en Weber: aquél sobre la ética católica y el espíritu del capitalismo. Ahí, una vez más, pones adelante, no como en Weber, una complicidad en la consolidación de un orden (como entre el dogma católico y el orden burgués, o entre la evocación protestante y el ahorro capitalista), pero una afinidad en su subversión. Sobre todo en América Latina, el cristianismo te parece lleno de un resplandor mesiánico, justo para rechazar, diferir, la ley de los poderosos. Diríamos que este cristianismo de la liberación salta por encima del tiempo y los continentes, para retomar el duelo entre Thomas Müntzer y Martín Lutero. Frente a la escalada de un protestantismo totalmente integrado a la lógica del mercado, particularmente en Brasil, ¿ves aún una oportunidad de reencuentro entre la fe religiosa y la apuesta utópica?

M. L.: Querido amigo, nosotros, los sociólogos, tenemos ya una dificultad para tratar de entender los fenómenos del pasado. En cuanto a prever el futuro... En mis libros, trato de explicar que el cristianismo de la liberación, este monumento sociorreligioso que surge en Brasil a principio de 1960, para extenderse o ampliarse rápidamente en toda América Latina, es algo importante: la mayor parte de los movimientos emancipadores y/o revolucionarios de los años 60, hasta el zapatismo de finales del siglo xx, se deben, en gran medida, a esta corriente, de la cual la teología de la liberación será, a partir de 1971, la expresión orgánica.

Walter Benjamin me ayudó a comprender la teología de la liberación, y viceversa. La alianza entre teología y materialismo histórico de la “Tesis

l”, que para muchos de los europeos es incomprensible, toma en América Latina la forma de un movimiento de masa que moviliza a cientos de miles de personas.

El combate sistemático de los papas Wojtyła y Ratzinger contra la teología de la liberación —acusándolos de complicidad con el marxismo— ha debilitado sin duda a esta corriente y, sin embargo, no ha podido neutralizarla del todo, particularmente en Brasil. Al deslegitimar al cristianismo de la liberación, el vaticano creó un vacío, el cual fue llenado por las iglesias neopentecostales reaccionarias. Con la elección del papa argentino Bergoglio, se abre una nueva coyuntura. Formado en Argentina por la Teología del pueblo, una variante no-marxista de la Teología de la liberación, Bergoglio se ha mostrado mucho más abierto al cristianismo de la liberación que sus predecesores, y, contrariamente a ellos, él ve, no en el “comunismo ateo”, sino en la economía mortífera del capitalismo globalizado, la principal amenaza para la humanidad. Es posible, pero esto está por verse, que el cristianismo de la liberación conozca un nuevo período de gracia.

M. B.: Más recientemente, te has interesado en un pensamiento ecologista, capaz de “jalar el freno de emergencia” y detener la locomotora infernal del capitalismo industrial. Tú encuentras en Benjamin, quien utiliza esta imagen contra Marx, una inspiración para pensar una alternativa al “progresismo” compartido tanto por la derecha como por la izquierda, y lo comparas con Mariátegui, por su “comunismo inca”, que se inspira en las comunidades tradicionales. ¿Metes a Benjamin en el mismo barco (¡o tren!) que Kafka y Welles? ¿Por qué? ¿Con quién es necesario todavía “organizar el pesimismo” frente a la catástrofe que nos amenaza?

M. L.: Me invitas de manera amigable a explorar nuevos terrenos y a estudiar otros autores. Como ya lo expliqué antes, temo que mi panteón personal esté ya terriblemente saturado.

En un pequeño libro reciente, *Kafka, Welles, Benjamin. Éloge du pessimisme culturel* (Ed. Du Retrait, 2019), comparo *El proceso* de Kafka, la adaptación de Orson Welles y los escritos de Benjamin bajo un ángulo que yo llamo “el pesimismo revolucionario”. Eso no significa una resignación pasiva, sino, de acuerdo con Benjamin, tratar de “organizar el pesimismo” para luchar contra la amenaza del “*pessimum*”. Actualmente, esta amenaza toma dos formas principales: el neofascismo y la catástrofe ecológica.

Una de las razones de la impresionante actualidad de Walter Benjamin en 2021, es el hecho que él ha sido uno de los tres raros marxistas de su

época que han desarrollado estas intuiciones anticipándose a la ecología. Desde 1928, en su libro *Calle de sentido único*, Benjamin denuncia la idea de la dominación de la naturaleza como un discurso “imperialista”. Se refiere a las prácticas de las culturas premodernas para criticar la avaricia destructora de la sociedad burguesa en su relación con la naturaleza: “Desde los más antiguos usos de los pueblos parece alcanzarnos como una amonestación a evitar el gesto de codicia al aceptar lo que tan abundantemente recibimos de la naturaleza” (28). Se debería “mostrar un profundo respeto” por la “tierra que nos nutre”. Si, un día, “la sociedad, como consecuencia de la necesidad y la avidez, se degenera hasta el punto de que los frutos, a fin de ponerlos en el mercado ventajosamente, los arranque inmaduros y cada plato, sólo para hartarse, deba vaciarlo, su tierra se empobrecerá y el campo dará malas cosechas” (29). Parecería que ese día ya llegó.

Como vemos en esta cita, Benjamin consideraba a las sociedades arcaicas como aquellas con una mayor armonía entre los seres humanos y la naturaleza. En el *Passagenwerk (Libro de los Pasajes)* se opone, de nuevo, bajo la forma más enérgica, a las prácticas de “dominación” o “explotación” de la naturaleza causadas por la sociedad moderna. Hace un homenaje a Bachoffen, por haber mostrado que la “concepción asesina” (*mörderisch*) de la explotación de la naturaleza —concepción capitalista-moderna, predominante a partir del siglo XIX— no existía en las sociedades matriarcales del pasado, donde la naturaleza era percibida como una madre generosa (*schenkenden Mütter*).

No se trata, para Benjamin —ni, por cierto, para Engels o Elisée Reclus, quienes también se interesan en el comunismo primitivo— de regresar a un pasado prehistórico, sino de proponer la perspectiva de una nueva armonía entre la sociedad y el ambiente natural.

De nuevo, Benjamin encuentra su mayor actualidad en América Latina. En 2010, se llevó a cabo en Cochabamba, Bolivia, con una participación masiva de delegados de comunidades indígenas, la Conferencia Internacional de los Pueblos contra el Cambio Climático y en defensa de la Pachamama (la tierra madre). Las resoluciones adoptadas en Cochabamba corresponden, casi palabra por palabra, al tratamiento de Benjamin en cuanto al trato criminal de la naturaleza por la sociedad capitalista, mientras las comunidades tradicionales la consideran una “madre generosa”. Ciertamente, la alegoría de la revolución como freno de emergencia del tren de la historia, no fue pensada por Benjamin en relación con la ecología, pero ésta adquiere, actualmente, una nueva significación: todos nosotros somos pasajeros del tren suicida de la civilización capitalista-industrial

moderna, que corre a una velocidad creciente hacia el abismo: el cambio climático, la catástrofe ecológica. La revolución socioecológica es el único freno capaz de detener esta carrera ecocida y necropolítica.

M. B.: Walter Benjamin también escribió que, “*tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence*” (40). Como otros, y en particular Antonio Gramsci, él es, en la actualidad, objeto de tentativas de apropiación de lo más inquietantes —e imaginamos ya una ecología reaccionaria que reclama el texto que acabas de citar—. Una publicación como la FAZ (Frankfurter Allgemeine Zeitung) legítima, en la actualidad, una lectura conservadora de algunos de sus textos, y no se ofusca porque la extrema derecha pueda apropiárselos. Pero Benjamin ha luchado siempre contra el pensamiento burgués y el fascismo, y se suicidó tratando de huir de este último. ¿Qué responder a tales apropiaciones?

M. L.: Que pensadores conservadores puedan interesarse por tal o cual escrito de Walter Benjamin me da lo mismo. Por el contrario, el intento de la alcaldía lepenista de Perpignan de poner a su servicio el Centro de Arte Contemporáneo Walter Benjamin es una verdadera estafa política, que forma parte del esfuerzo de esta esfera de influencia política siniestra por “blanquear” su identidad neofascista. El partido que persigue a los inmigrantes “sin papeles” quiere meter la mano en la memoria de un inmigrado extranjero “sin papeles”, perseguido por las autoridades francesas: en efecto “*tampoco los muertos estarán a salvo*”... En lo que se refiere a la respuesta, es ¡No Pasarán!

Asistimos ahora a un alza espectacular de gobiernos de tipo Neoliberal-Fascista: Donald Trump (felizmente derrocado), Jair Bolsonaro en Brasil, Modi en India, Shinzo Abe en Japón (reemplazado por su brazo derecho), Orban en Hungría, etcétera, sin hablar de los innumerables partidos como la RN (*Rassemblement National*) lepenista en Francia o la AFD (*Alternative für Deutschland*) en Alemania, la Liga de Salvini en Italia —con una base de masas, pero por el momento no en el poder—. Ese neofascismo es diferente al fascismo clásico, entre otras cosas, por su adhesión al neoliberalismo, pero comparte, y no en menor medida, su racismo, su nacionalismo reaccionario, su autoritarismo, su odio por el extranjero.

Ahora bien, Walter Benjamin es uno de los pensadores marxistas que mejor puede ayudarnos a comprender este fenómeno. Es aún más una razón de su actualidad en el siglo XXI. Antifascista coherente, fue de los primeros, desde 1930, en denunciar las ideologías fascistas en Alemania.

En las *Tesis sobre la historia* (1940) encontramos una crítica acérrima de las ilusiones de la izquierda —prisionera de la ideología del progreso lineal— que conciernen al fascismo, el cual parece considerar como una excepción a la norma del progreso, “una ‘regresión’ inexplicable, un paréntesis en el camino hacia adelante de la humanidad” (Löwy: 97). Dos ejemplos permiten ilustrar lo que Benjamin quiere decir. Para la socialdemocracia, el fascismo era “un vestigio del pasado, anacrónico y premoderno” (Löwy: 98). Karl Kautsky, en sus escritos de los años veinte, explicaba que el fascismo es posible en un país semiagrario como Italia, pero que no podría jamás instalarse en una nación moderna e industrializada como Alemania. En cuanto al movimiento comunista oficial, estaliniano, estaba convencido de que la victoria de Hitler en 1933 era efímera: una cuestión de algunas semanas o algunos meses, antes de que el régimen nazi fuera borrado por las fuerzas obreras y progresistas bajo la dirección ilustrada del KPD (*Kommunistische Partei Deutschlands*).

Benjamin había captado perfectamente la modernidad del fascismo, su relación íntima con la sociedad industrial-capitalista contemporánea. De ahí su crítica, en la “Tesis VIII”, contra aquellos —los mismos que se sorprenden de que el fascismo sea, aún, posible en el siglo xx, ciegos por la ilusión de que el progreso científico, industrial y técnico sea incompatible con la barbarie social y política. Es necesaria, observa Benjamin en una de sus notas preparatorias a las *Tesis*, una teoría de la historia a partir de la cual el fascismo pueda ser descubierto.

Sólo una concepción sin ilusiones progresistas puede dar cuenta de un fenómeno como el fascismo, profundamente enraizado en el “progreso” industrial y técnico moderno, que no era posible en últimos términos más que en el siglo xx, así como, agregaremos nosotros, en el siglo xxi. La comprensión de que el fascismo puede triunfar en los países más “civilizados” y que “el progreso” no hará que desaparezca automáticamente, permitirá, piensa Benjamin, mejorar nuestra posición en la lucha antifascista. Una lucha en la que el objetivo último es el de producir “el verdadero estado de excepción”, es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases.

M. B.: Querido Michael, te agradezco el haber aceptado responder a mis preguntas. Una última observación, echando un ojo a la tabla de contenidos de tu reciente libro, La révolution est le frein d'urgence, que es una red de encuentros apenas codificada: Walter Benjamin y Max Weber, Karl Marx, Gershom Scholem, Georges Sorel, André Breton, Auguste Blanqui, Anna Zeghers, José

Carlos Mariátegui, Charles Fourier... ¿Podríamos decir de tu libro que se trata de una “forma-catálogo”? con acentos de reencuentros surrealistas. ¿Podría ser esto, podemos decir, tomando en cuenta tu trayectoria intelectual en medio de estas figuras privilegiadas? Ya que, en la tentativa, como la imagen del pintor de la historia que Benjamin amaba narrar, parece que entras al cuadro para desaparecer ahí mismo: podríamos decir que lo que se dibuja es un retrato de ti mismo. El caleidoscopio Walter Benjamin, ¿no sería, de hecho, el caleidoscopio Michael Löwy?

M.L.: Gracias por estas preguntas tan empáticas, me gusta mucho esta imagen del catálogo, y también la del pintor que procura desaparecer, pero termina por crear su autorretrato. La metáfora del caleidoscopio es muy bella, pero me plantea un problema: las piezas del caleidoscopio son siempre las mismas, es su composición lo que cambia. Ahora bien, en mis escritos hay siempre nuevos nombres, nuevos temas, nuevas piezas que vienen a agregarse. Yo utilizaría entonces, de preferencia, la imagen de un *puzzle*, lleno de agujeros donde el jugador, en una suerte de huida hacia adelante, agrega siempre nuevas piezas. Otra imagen que utilizo para describir mis trabajos es más prosaica: la de una ensalada, que mezcla muchos ingredientes (autores, temas, disciplinas), pero fuertemente sazonada con la pimienta marxista que les da un gusto —agradable o indigesto— según el gusto de los comensales...

BIBLIOGRAFÍA

BENJAMIN, WALTER. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. México: Itaca-UACM, 2008.

BENJAMIN, WALTER. *Calle de sentido único*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2015.

LÖWY, MICHAEL. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

MARC BERDET

Doctor por la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne desde 2009, el profesor Berdet es autor, en francés, de *Fantasmagories du capital: L'invention de la ville-marchandise* (Paris: La Découverte, 2013); *Walter Benjamin. La passion dialectique* (Paris: Armand Colin, 2014) y *Le chiffonnier de Paris: Walter Benjamin et les fantasmagories* (Paris: Vrin, 2015). Ha coeditado, en alemán, con el Dr. Thomas Ebke, *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung: Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser* (Berlin: Xenomoi, 2014). Forma parte del colectivo anthropologicalmaterialism.hypotheses.fr y es editor de la revista internacional *Anthropology + Materialism* (am.revues.org), trabaja también regularmente para las revistas parisinas *Socio-anthropologie* y *Archives de Philosophie*. Actualmente es profesor invitado en el Instituto de Artes de la Universidade de Brasília.