

Estudio preliminar

Hereder al marxismo. Crítica, política, historia en los albores del siglo XXI

Gisela Catanzaro

1. Pensamiento y materialismo

¿Por dónde se empieza a pensar? Cuando decimos pensar ¿es lo mismo que decir escuchar o leer? ¿Qué privilegios y qué políticas medran en la sombra de esa ingenua interrogación? Y cuando hacemos todas estas preguntas ¿no diferimos acaso una acción política que resultaría imprescindible aquí y ahora y que, sin embargo, solo un binarismo imperdonable podría imaginar como antítesis de aquella práctica reflexiva e interpretativa? Eduardo Grüner nos enseñó muchas cosas sobre la tragedia, lo político y el materialismo, pero nos enseñó –sobre todo– que ni más ni menos que en esa viscosa sustancia histórica estábamos enmarañados cuando aparentemente estábamos en otra cosa; cuando nos disponíamos a escuchar apaciblemente una clase en la universidad, cuando abríamos en perezosa contemplación las páginas de un libro, o nos enfrentábamos a una hoja de papel para “empezar” a pensar algo.

Y es que toda práctica –y no solo la cognitiva– supone una lectura de la realidad, y toda lectura –resonaban y resuenan los ecos althusserianos en las palabras de nuestro profesor y autor de este libro–, es culpable (Althusser y

Balibar, 1998). No lo es en tanto merecedora de un castigo, que diversas teologías y filosofías políticas profetizaron como destino inescapable de lo humano y que hoy cobra nuevo protagonismo en un capitalismo francamente sacrificial. Lo es en el doble sentido de activamente transformadora *de* y paciente mente suscitada *por* una singular materialidad histórica irredenta que la urge. Al carcomer la dicotomía sujeto/objeto, el señalamiento de la culpabilidad de la lectura apunta a la praxis y a lo estructuralmente imposible de una “neutralidad” que, en todo caso, solo podría emerger al final; no como aquel immaculado origen desvirtuado *a posteriori* que imaginan las epistemologías idealistas, sino como el complejo efecto de una serie de operaciones de neutralización. Pero la idea de una interpretación asumidamente culpable apunta también a arruinar la antinomia entre necesidad y libertad por la cual el pensamiento emancipado resulta falsamente identificado con una presunta indeterminación; identificación que paradójicamente llega al paroxismo de la imaginaria omnipotencia subjetiva predicada por la ideología humanista, dice Grüner, en la concepción post-humanista de un no-Sujeto que sería pura potencialidad y diseminación.

El pensamiento crítico que renuncia a imaginarse dueño en su propia casa no es libre en el sentido de indeterminado, pero sí responsable de su intervención en un mundo que, por lo demás, no se reduce a pensamiento y que fija las condiciones históricas de su emergencia. Por eso mismo, tal pensamiento sabe –como diría Adorno (2004) del arte– que no tiene garantizado su derecho a la existencia. Y así, si “intranquilizar a los tranquilos” es el talante que acompaña a todo conocimiento crítico de la realidad, para Grüner su paradójica condición es la propia intranquilidad del pensamiento que, antes que una falla, resulta una consecuencia y una potencia de toda práctica materialista del conocimiento.

No hay marxismo crítico sin intranquilidad del marxismo. Semejante intuición, que chispea persistente en el trabajo de heredar a los marxismos desplegado en este libro, debe soportar una paradoja que Grüner revisita una y otra vez en inflexiones diversas. Pocas chances para una crítica del presente restarían en pie, si perdiéramos lo evocado en ese nombre que menta simultáneamente un proyecto revolucionario y una revolución filosófica en todos los planos de la cultura –siendo teoría y política dos instancias que no pueden ni identificarse ni disociarse sin que el marxismo desaparezca. Pero el marxismo

debe permitirse ser interrumpido y reiniciarse no solo al calor de lo que no es teoría –la práctica política de las masas, pero también las prácticas estéticas–, sino asimismo al calor de otras formas de pensamiento crítico no marxistas e incluso no modernas, en un gesto de fidelidad hacia lo no-idéntico renegado en el principio de equivalencia inscripto en la lógica del capital.

Ajustar cuentas con los marxismos es entonces producir cesuras litigiosas y siempre localizadas –“cortes continuados” diría Althusser– respecto de lo que también allí opera a veces como momento de ofuscación, para transitar las complejidades abiertas por la teoría que más consecuentemente pensó sus condiciones históricas de posibilidad en tanto pensamiento y sus efectos en tanto práctica teórica y política; la teoría que –más aún– se postuló como teoría de una práctica y que, en ese sentido, mucho antes de que el des-centramiento y la deconstrucción adquirieran estatuto oficial en las academias internacionales, se concibió a sí misma como una teoría necesariamente no-toda, como teoría finita. Por eso el corte incesantemente reiniciado es también un modo de heredar una tradición que sostiene que no hay interpretación del mundo sin su transformación –y viceversa–, y el ajuste de *cuentas* en cuestión busca menos trazar la raya para dictaminar una sentencia final que suscitar, como el *cuentista* benjaminiano, en torno a cada concepto y cada avatar político considerados, un interrogante clave: *¿y cómo sigue la historia?* (Cfr. Benjamin, 2008).

2. Coyuntura presentista y tareas de la crítica

No cualquier época puede o desea formular esta pregunta. Aún menos la nuestra, blindada ominosamente sobre sí misma en un “presentismo” (Grüner, en este volumen, p. 61) por el cual son simultáneamente bloqueadas las insistenencias de un pasado pendiente y la imaginación de un porvenir tanto a nivel político como teórico. Es precisamente *esa* circunstancia la que dispara en este libro la necesidad de un nuevo balance crítico que, en el plano filosófico, indaga los límites de la reflexión contemporánea y los lee, antes que como meros déficits subjetivos, como índices de un quiebre mayor de la voluntad política de refundación del lazo social “en una época en la que la ‘revolución’, como el Dios (ya no) Venidero, se ha ocultado sin dejar mensajeros” (p. 310).

La intuición persistente en la obra de Grüner de que no hay marxismo sin intranquilidad del marxismo y de que sin un marxismo inquieto tiende a afianzarse indefectiblemente la imaginería de una reconciliación que deja intacta la explotación, adquiere una nueva complejidad con el oradamiento del imaginario de la revolución y en la circunstancia de una tendencial consolidación de la experiencia presentista. En tanto intuición del pensamiento, revela asimismo su propio carácter situado en una coyuntura precisa que difiere tanto de aquella planteada por la “Guerra fría”, como de aquella otra marcada a nivel ideológico por la utopía multiculturalista y las promesas de un capitalismo “globalizado y libre de fricción”. En contraste con la primera –“cuando el capital todavía podía ilusionarse con una autorreforma que detuviera o retardara indefinidamente sus crisis y el anti-capital todavía podía ilusionarse con crear algo diferente del capital” –, y sintomatizando la crisis de la utopía multicultural con la que el capitalismo buscó relanzarse en las últimas décadas del siglo pasado, en la coyuntura actual resultan empobrecidos incluso los esfuerzos ficcionales de unas clases dominantes que “ya no apuntan a un futuro”, conformándose con vivir, dice Grüner, en una combinación abyecta de terror bélico generalizado; desaparición *de facto* de la democracia; dominación mundializada del capital financiero-especulativo; y parloteo alienante de los *media*, las virtualidades informáticas o las mal llamadas redes (a)sociales.

El presentismo del capitalismo contemporáneo pierde, desconoce o escamotea a la cultura, la sociedad y la *polis* como políticas en el sentido de periódicamente requeridas de refundación. Pero, más grave aún, se efectiviza en la pérdida del deseo subjetivo de intervenir en esa necesaria refundación. Ningún sistema anterior “había logrado inscribirse tan indeleblemente en la gramática libidinal de los sujetos sociales, de modo que todos, hoy, hablamos y pensamos en la lengua del capital. Y, se sabe, no es empresa sencilla inventar una nueva lengua” (p. 285). Por ello mismo, para Grüner, la coyuntura actual no puede ser linealmente leída –como a veces parecen sugerir pensadores que enfatizan unilateralmente los aspectos disolutorios de un “capitalismo en decadencia”¹ como una mera destrucción del

¹ Ver, por ejemplo, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia* (Streeck, 2017).

lazo social, expresiva de un sistema y unas clases dominantes impotentes que operaría una suerte de regresión al grado cero de lo ideológico, sino que debe conceptualizarse como algo mucho más peligroso precisamente debido a su capacidad subjetivante. “Lo que ha hecho el capital es *producir* ciertos lazos sociales estructuralmente perversos, y muy difíciles de ‘desatar’ para *re-anudarlos* con una lógica diferente. A fin de cuentas, el ‘individualismo competitivo’, la ‘guerra de todos contra todos’ es un lazo social, incluso *libidinal*, y ha demostrado ser de los más potentes”.

Aunque desde la década de 1990, y en libros como *El sitio de la mirada*, *Las formas de la espada* y sobre todo *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Grüner ya había venido sosteniendo una persistente polémica con perspectivas teóricas que rechazaban todo empleo del concepto marxista de ideología y toda perspectiva totalizante y así tendían a alentar en los hechos la auto-representación satisfecha de un presente plural, dúctil y sin marxismo, en este libro los efectos de la absolutización del presente sobre la reflexión y la posibilidad de experiencia adquieren renovada gravedad y centralidad debido a su inédita generalización y alcance existenciales. Ya no se trata, dice, de que sencillamente se haya abandonado a Marx sino de algo mucho más genérico y en términos lógicos anterior. Se trata del quiebre de toda voluntad, por parte de la inmensa mayoría de los pensadores críticos, de re-pensar lo Político, que a su vez expresa un grado inédito de *goce identificatorio y tánático* de las masas con el capital que, muy democráticamente, atraviesa por igual a víctimas y victimarios.

Y es que “presentista” no es simplemente una predicación laudatoria del presente –como lo fue la comprensión de este en términos de una consumación del sentido de la Historia en las filosofías progresistas decimonónicas– propia de ciertas clases sociales y limitada al nivel consciente, doctrinal, de lo ideológico. Es, sobre todo, y antes, una colonización del tiempo y la experiencia histórica por los cuales el propio horizonte vivencial social resulta “encajonado en la desidia de un *ya fue*” que disocia el presente del pasado y cree, incluso, poder prescindir de las ilusiones que necesita para funcionar. Presentista sería, en una imagen dialéctica que Grüner sugiere, la experiencia del tiempo en la cual el Apocalipsis ya no se

justifica como prólogo a la Redención, ni la actualidad de la desdicha como antesala de la dicha prometida,² sino como algo Eterno, como fin en sí mismo.

En semejante coyuntura, la cuestión de una crítica ideológica informada por el psicoanálisis así como la reconsideración filosófica de lo teológico-político y de un sujeto no confinado en la lógica de la identidad y el dominio, cuestiones que comprometieron al marxismo durante el siglo XX pero también a tradiciones filosóficas ajenas a él, adquieren una nueva relevancia para un pensamiento crítico cuya tarea primordial sería hoy la de intentar quebrar un presentismo que –más allá de una mera deficiencia en el saber sobre la historicidad de lo humano– es *ideológico* en tanto peculiar configuración de la experiencia del tiempo, de lo otro y del deseo. Esa tarea requiere, para Grüner, el despliegue de una crítica de la *fetichización* de lo existente y de nuevas formas de *imaginación* de un porvenir –dimensiones contrastantes y en cierto modo “insuperables” de lo ideológico tematizado por Marx y los marxismos–, así como un examen crítico de “los modos de producción de conocimiento/pensamiento que formularan al menos las primeras hipótesis para una ‘cultura ajena’ y ‘excéntrica’ al sociometabolismo del capital”. Pero, asimismo, sería preciso evitar la reedición de cualquier tipo de ilusión respecto a la omnipotencia de la reflexión teórica –hoy minada en sus condiciones de posibilidad, entre otras cosas, por la cruzada anti-intelectualista del capitalismo neoliberal. Si quebrar el presentismo demandaría un significativo esfuerzo teórico mayormente pendiente, tal posibilidad de quiebre desbordaría necesariamente –sostiene Grüner en consecuente lógica marxista– todo intento de circunscripción epistemológica y todo privilegio intelectualista. Para el pensamiento crítico se trataría de imaginar el funcionamiento real de las posibles alternativas y la “*reanudación* del lazo social sobre otro metabolismo”, pero “semejante *imaginario*, para aspirar a algún grado de eficacia, requeriría del diálogo permanente con las *fuerzas sociales* capaces de ponerlo en práctica” (p. 285), puesto que

Desencajar ese horizonte temporal dominante, ponerlo “fuera de quicio” (...) no es –aunque lo sea también– tarea de historiógrafos, de filósofos, de teóricos sociales: es tarea de las multitudes anónimas, dispersas, múltiples, de lo que antes se llamaban los *pueblos*, los “vencidos”, dice Benjamin –pero no, por completo, derrotados

² Ver “Apuntes sobre el concepto de historia” (Benjamin, 1996a).

para siempre-, el “proletariado” decía Marx, rehaciendo su propia historia sobre las ruinas mortificadas de un pasado que no es el *suyo*, sino el que le dieron (los “progresistas”) para aplastarlo bajo los monumentos de “su” historia. (p. 147)

3. Disonancias: crítica “paranoica” y crítica dialéctica

Apelando a un término acuñado por Marcuse (1968) estaríamos tentados de sugerir que, en su lectura de la coyuntura actual, Grüner denuncia cierta unidimensionalización acontecida en las últimas décadas –aunque no radicalmente nueva– por la cual se consumó la simplificación “positivista” de la experiencia que ha venido profundizándose con el desarrollo histórico del capitalismo y que solo reconoce como real a aquello que ha llegado a ser, pero que además niega en lo existente sus tendencias al porvenir y su conflictividad inmanente, identificándolo en cambio con la presunta conclusividad del *fait accompli*. Pero, aunque no totalmente extraviada, semejante definición sería tal vez demasiado imprecisa, porque lo cierto es que Grüner –incluso en un plano estrictamente teórico abstraído de las complejidades que la relación entre práctica teórica y práctica política siempre plantea a un materialismo complejo y consecuente– no hace siempre lo mismo. No lo hace ni frente a la experiencia presentista ni tampoco en las interpretaciones que nos ofrece en este libro acerca de diversos “objetos de cultura” en sentido benjaminiano: desde una película o una corriente estética, a las formas predominantes de la subjetividad en el capitalismo tardío o las reemergencias de lo teológico-político; desde la Modernidad, a las teorías formuladas para pensarla; desde la cuestión nacional en geografías (convertidas en) periféricas, al colonialismo que la proyectó como su otro para poder desconocer su propio particularismo.

Así, ajustando un poco el foco de la lectura podríamos precisar que eso que llamamos “crítica” se modula en verdad, en las reflexiones presentadas por Grüner en este inmenso libro, en dos estrategias diversas y no necesariamente armónicas entre sí; o bien, que en sus interpretaciones dos estilos críticos que no pocas veces han entrado en cortocircuito dentro de la tradición marxista y fuera de ella, encuentran su momento de verdad. Se trata, de un lado, de una modalidad crítica que el mismo Grüner en algún momento califica de “paranoica” y que moviliza la semántica de la crítica a un “poder” acosador y omnipresente que deglute toda alteridad,

con el agravante de resultar insidiosamente indistinguible de esa diferencia que busca suprimir. Y, de otro lado, de una crítica dialéctica, que opera más bien por descomposición de los que solo aparentemente constituirían polos enfrentados o “lógicas” monolíticas y que, cuando habla de “poder” y de su potencia de unificación, se refiere en verdad a un Uno “dividido contra sí mismo”.

La primera modalidad de la crítica, de resonancias foucaultianas pero también autonomistas o libertarias, suele mentar al poder en singular (*el* poder, que es también *la* policía opuesta a *la* política en la conceptualización de Rancière, 1996) o con mayúscula, para denunciarlo en tanto gramática o describirlo como microfísico pero siempre desde una cierta exterioridad. Y puede llegar a apelar a conceptos como el de “biopolítica” o “sociometabolismo del capital” para nombrar un “sistema” cuya “lógica” ha conseguido moldear todas las zonas de la experiencia social. La segunda, más próxima a las revisiones de la dialéctica realizadas por Adorno o Althusser, no solo alerta contra las trampas de la abstracción y la pureza –muchas veces soportadas en sustantivos macizos, presuntamente originarios y totales–, sino que insiste asimismo en la necesidad de no reproducir a nivel de la crítica las auto-representaciones del Otro como coherente y no contaminado. Ambas modalidades críticas materializan políticas del conocimiento orientadas a la des-totalización de lo existente que, para ello, ponen en juego ciertas representaciones de la totalidad. Pero mientras en la segunda el Todo es a su vez concebido como *efecto* de una lucha en curso sintomatizada muchas veces en el “rechinar”³ y la ambivalencia de unas estructuras dominantes cuya pretendida plenitud deviene objeto de la crítica ideológica, la primera tiende a desplazar los conceptos de ideología y lucha de clase en favor de un análisis de los mecanismos productivos que rigen la *lógica* de la totalidad. Si esta última crítica asume como programa de máxima de un intelectual el ser ajeno *al* poder y criticar a *cualquier* poder, la crítica dialéctica alerta contra el borramiento de la historicidad implicado en la constitución de la equivalencia “cualquierista”. Alumbrada a pesar de todo en ese terreno hegeliano por el que pierden algo de su brillo el firmamento kantiano y las ontologías, ella no cesa de recordar su propia “patología” y las complicidades con lo más vigente alimentadas a lo largo de la historia por las pretensiones de trascendencia.⁴

³ Ver *Sur la reproduction* (Althusser, 2011).

⁴ Ver *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (Adorno, 2002).

Desde la “Introducción” de este libro al texto dedicado a Pierre Clastres, pasando por el ensayo “El pensamiento crítico hoy por hoy”; desde “La modernidad autocrítica” a “Marx y los muertos que vos matáis”, pero también al interior de casi todos ellos, estas dos modalidades críticas coexisten en tensionada constelación en este libro que sostiene, a la vez, el modelo de la crítica del poder y el modelo de la dialéctica de la ilustración; la comprensión del capitalismo a partir de la “lógica del capital” en un intento de trazado de una alteridad radical, y su intelección bajo la consigna de la primacía de la lucha de clases sobre las identidades en lucha que descubre a las subjetividades políticas como inmanentemente atravesadas por –pero no necesariamente disueltas en– lo otro que ellas. El primero espera un acontecimiento, convoca una discontinuidad radical; el segundo piensa las tendencias dominantes también como contratendencias y vuelve a recordar que la discontinuidad sigue siendo interpretación de una herencia, lectura –aquí y ahora– de la tradición.

4. Asimetrías (A propósito del índice histórico de la crítica)

Dos estrategias entonces, que reemergen una y otra vez, sin que ninguna de ellas pueda dar por superada a la otra, pero que sin embargo ni se disponen en simetría ni aparecen como “alternativas” igualmente válidas o eventualmente armónicas. Como Grüner deja señalado a propósito de la relación entre marxismo y psicoanálisis en el ensayo dedicado a Althusser, no se trata, en primer lugar, de buscar armonizaciones. El talante de su pensamiento apunta más a interrogar la productividad de encuentros singulares que a buscar –o forzar– compatibilidades volviendo ilegible la contingencia de los puntos de intersección en que convergieron ciertos desarrollos autónomos, así como las distancias que los separan. Por otra parte, no se trata tampoco de ordenar “alternativas” equidistantes o de celebrar un eclecticismo metodológico que, en franco subjetivismo, haría emerger a *piacere* de su “caja de herramientas” esta o aquella otra técnica crítica como si se hallara en dócil disponibilidad para cualquier coyuntura.

En aquella coexistencia disonante se trata, en todo caso, de dar un tratamiento posible a un *dilema objetivo* al que muchas veces se enfrentaron los marxismos y al que no fue ajeno el mismo Marx –como podría probarse en una

lectura conjunta de los capítulos I y XXIV de *El Capital* que resistiera la tentación de aplanarlos en una única y monolítica metodología.⁵ “Dilema” –decimos– porque en la tensión irresoluble entre la *urgencia* de quien afirma “la presente ignominia debe cesar” y la *paciencia* de quien ausculta los sitios en que “el orden” suena a hueco y vacilan su pureza, su rotunda autoevidencia –tensión entre la cautela spinoziana y el “instinto de justicia” reclamado por Martínez Estrada (1999), podríamos decir apelando a nombres propios– sigue jugándose la suerte del pensamiento crítico hoy. “Objetivo” porque esa suerte no es dictada en exclusiva por el sujeto de la crítica y sus inclinaciones personales.

Y es que, para la crítica materialista, lejos de ser independiente, el método crítico se encuentra afectado por la cosa histórica que tiene que analizar y varía junto con aquello que funciona como ideología. Ese es su “índice histórico” –podríamos decir replicando a nivel metodológico aquello que Benjamin (1996b) sostenía contra Heidegger a propósito de la diferencia entre las imágenes dialécticas y las esencias de la fenomenología (p. 122). Así, frente a la mutación de lo ideológico asociada a la emergencia de los totalitarismos del siglo XX, también Adorno (1969) pensó que la crítica debía reconsiderar su papel como cuestionadora de las legitimaciones del orden, precisamente para poder seguir inquietando las normalidades en que respiraban y se reproducían la existencia falsa y la vida dañada. ¿Podía acaso persistir ella impertérrita en la refutación de las legitimaciones antaño forjadas para garantizar la reproducción de la dominación mientras esta renunciaba mayormente a las

⁵ Como hemos intentado mostrar en otra parte, en esos capítulos Marx (1997) interpela a dos tipos de lectores muy diferentes entre sí. En el capítulo sobre la acumulación originaria, aquello que el liberalismo rememora como una apacible y digna historia de laboriosos *gentlemen* es revelado por su crítico como un consistente latrocinio en el curso del cual los “nobles señores” ejercieron todo tipo de iniquidades para convertir generaciones enteras de hombres y mujeres en una masa amorfa de desposeídos frente a cuyo sufrimiento no podemos sino experimentar empatía. Marx no solo no renuncia a ella, sino que reclama ese espanto en el lector, agitando los espíritus frente a tamaña iniquidad cometida sobre los antepasados. Pero pocas cosas podrían resultar más contrastantes con este estado de conmoción moral que la disposición apacible y curiosa que simultáneamente él exige de esos mismos lectores en su desentrañamiento del “enigma mercantil” acometido en el capítulo I, donde el conocimiento crítico del presente parece requerir más detectives sagaces, dispuestos a auscultar todo tipo de complejidades, incoherencias y matices –sobre todo a propósito de la religión– que espantados humanistas.

pretensiones de sostener un discurso autónomo y se satisfacía en la interpelación de ciertas configuraciones psicológicas para servirse de ellas?

Semejante pregunta adquiere renovada actualidad en la coyuntura de un totalitarismo afectivo también renovado, que parecería volver en gran medida caducos algunos procedimientos de la lectura sintomática atentos a los desdoblamientos del discurso dominante debido a sus inéditos grados de literalidad. En cierto sentido, en efecto, podríamos sospechar que no es la misma crítica la que reclama un mundo organizado –para decirlo con Grüner– por una burguesía revolucionaria que hizo un monumental esfuerzo ficcional para elaborar las narrativas de la Historia, del Sujeto, de Occidente y de su Libertad que le permitieran llevar adelante la mundialización del capital, y otro mundo cuyas clases dominantes viven en el presentismo y han renunciado no solo a la épica sino al futuro sin más.

De allí la plausible superioridad de la crítica paranoica hoy. Leída sobre el trasfondo de ese carácter totalitario del capitalismo contemporáneo, ella capta bien lo claustrofobizante de una realidad que deja cada vez menos resquicios para lo que no se le parece y que muestra una impermeabilidad hipotámica frente a las incoherencias argumentales para dirigirse directamente al cuerpo y al inconsciente de quienes la padecen.⁶ *Porque* puede describir con precisión tanto la multiplicidad y ubicuidad de los mecanismos de la dominación, como la creciente dificultad subjetiva para ordenarlos –para trazar mapas cognitivos, diría Jameson– en términos de conflictos entre morales y políticas en conflicto, y *porque* –como a nuestro entender sucede en el caso

⁶ En este sentido, refiriéndose a los análisis de la cultura elaborados por Fredric Jameson, Grüner sostiene que “si bien *siempre* fue una función central de las ideologías dominantes la organización de los cuerpos, de sus comportamientos y sus deseos, ahora esa función es *la vida misma* con toda su ficticia apariencia de espontaneidad”, y que tal vez por eso sería necesario “apelar a la noción de *biopolítica* –acuñada por Foucault y explorada incansablemente por Agamben o Esposito– para dar cuenta de semejante ‘salto cualitativo’”. Precisamente debido a ese carácter totalitario de la realidad, prosigue Grüner, es que para Jameson el arte, cuando se pretende resistente, a menudo tiene que reaccionar de forma *paranoica*, retratando al sistema mundial como una gigantesca, omnisciente e inabarcable organización *conspirativa* “donde el individuo aislado (...) aparece impotente, no solamente por enfrentarse a fuerzas tan superiores a él, sino principalmente porque el poder que pretende denunciar o develar parece *no estar en ninguna parte*, y al mismo tiempo en todos lados”.

de Wendy Brown (2005, 2015)– permite trazar sugestivas hipótesis sobre los riesgos de destitución de toda subjetividad ética y de toda autonomía que se ciernen sobre el presente, su estrategia totalizante parecería más adecuada que la de la crítica dialéctica para el análisis de los mecanismos de un “poder” que es también el más total, unívoco y universal.⁷

Y, sin embargo, si aún así esta modalidad crítica no llega a constituirse, para Grüner, en el modelo de la crítica del presente esto se debe principalmente a que, en lo que muestra –en lo que ve, diría Althusser–, omite “lo que *desmiente* silenciosamente la omnipotencia del sistema” (p. 808) y así coadyuva a su fetichización. Contra ella alerta el “índice histórico de la crítica”. Este no habla únicamente de una historia que ha acontecido y “fuerza” la lectura, sino también y sobre todo de una historia que está por hacerse *porque*, en primer lugar, no está ya consumada; benjaminianamente: *porque* el presente no coincide consigo mismo a pesar de lo que pretende y la lectura de esa no coincidencia –su advenimiento a la legibilidad dice Benjamin– coincide con un ahora en que se escribe la historia. En este sentido la crítica porta un índice histórico en la medida en que en ella late una pretensión de “relanzar” la historia a partir de las fisuras del presente que, en cambio, resultaría confirmado por la mera descripción de sus perfiles más destacados.

Efectivamente: ¿no resultaría acaso reduplicada la ilusión de omnipotencia sistémica y, con ella, el presentismo por parte una crítica que proyectara incansablemente al sistema como autosuficiente y todopoderoso, como tendencia consumada y unívoca, tal como a veces sucede con los conceptos de biopolítica o racionalidad? Esta pregunta no es –como suele recriminársele– “utópica” en el sentido de pretender ponerle coto al pesimismo para intentar alojar, a pesar

⁷ La religión de la mercancía, dice Grüner, es la religión que en toda la historia ha calado más hondo en el funcionamiento objetivo, inconsciente, de todas y cada una de las prácticas humanas. “Esa es la radical diferencia *específica* de la religión del capital respecto de cualquier otra: que, como diría Foucault del poder (¿y de qué otra cosa estamos hablando?) no se limita a impedir, a reprimir, a encuadrar o a dominar a los sujetos: los *produce* (...) no se trata en ella de la *fe* o la *creencia* –o de la falta de ellas–, sino de eso que ahora se llama el *biopoder*: sucintamente, la organización misma de la vida –y de la muerte– humana bajo el sociometabolismo del capital, y para la que se dice que ‘no hay alternativa’ (¿se puede pedir mayor *fundamentalismo* que este?). Y es una religión que ya no apela, siquiera, a la persuasión o al consenso ideológicamente construido, porque solo le interesan las *conductas reproductivas*” (p. 271, en este volumen).

de todo, el espacio para la esperanza. Es más bien “realista” en el estricto sentido lukacsiano de la palabra; ese que quedó plasmado en los memorables *Ensayos sobre el realismo* donde Lukács (1965) exigía para la crítica y la práctica estética algo más que una posición “naturalista” sumisa en la forma –tal vez a pesar de las intenciones radicales de sus autores– a los dictámenes de una mala realidad que ellas se limitaban a describir. Dispuesto a reflejar especularmente sus perfiles más salientes como si fueran el Todo en las producciones pretendidamente críticas; ciego en su preciosismo inmediateista respecto de las –a veces sordas– “contratendencias” que arruinaban la pretensión de acabamiento de los hechos, tal naturalismo contravenía las exigencias realistas y, mucho peor aún, traicionaba la realidad, que era más y otra cosa que su conciencia de sí.

De esa distancia precisamente hablaba –y sigue haciéndolo– el concepto marxista de ideología, que constituye una parte central del andamiaje conceptual puesto en juego en este libro excediendo todo emplazamiento “temático”.⁸

⁸ Si por una parte el concepto de ideología se vuelve evidentemente protagónico en ciertos análisis –como por ejemplo los que Grüner propone acerca del fetichismo como “matriz de lo ideológico”–, por otra parte excede esa circunscripción temática. Crítico-ideológica es, en este segundo nivel, la aproximación general a la realidad asumida –ya sea que se trate de la teoría de la historia, del fetichismo, el colonialismo o la teoría del conocimiento– en la cual resulta transformada la índole de las preguntas formulables al “objeto”. Así, por ejemplo, en el caso de la epistemología materialista no se trata de realizar una pregunta hipotética por las condiciones y posibilidades humanas en general, sino de emplazar al conocimiento en la historia formulando una pregunta crítico-ideológica en la que se responde al escamoteo del particularismo implicado en la definición supuestamente universal y atemporal del conocimiento generalizada por la Ilustración. Así también, como Grüner señala a propósito de Wallerstein, en el caso de la crítica de la representación progresista de la historia, la pregunta por el tipo de desarrollo del capitalismo en América resulta transformada por la pregunta respecto del papel que tuvo la producción de gran parte del mundo en la *constitución* del capitalismo europeo “original”. En ambos casos es en ocasión de una cierta omisión estructural que ha tenido lugar, se ha consolidado, y que la crítica pretende volver legible, que se disparan una reflexión y una acción irreparablemente situadas y no originarias que muestran a su vez a lo presuntamente originario como devenido y dependiente. Sin embargo, aunque señala un escamoteo acontecido, la perspectiva crítico-ideológica no es necesariamente crítica de la falsa conciencia o la reposición final de una totalidad autotransparente y plena. Antes bien, ella siempre está imbricada en la creación de nuevos imaginarios capaces de iluminar lo que le faltaría a una realidad semejante; capaces de mostrar –como quería Adorno al final de *Minima Moralia*– lo *menestero* de su pretensión de literalidad. Dicho en otros términos, no hay crítica de la ideología –en el sentido de destotalización de la totalidad falsamente reconciliada– sin totalización –en la que se muestre el carácter devenido y

¿Podría ser reemplazado por el de “racionalidad” o el de “biopolítica”⁹ sin que se perdiera por el camino el doble índice histórico del criticismo materialista? Para desandar aquella asunción ideológica de la parte por el todo y tematizar la complejidad inmanente de la dominación, no alcanza con una analítica del poder que frecuente y paradójicamente –dice Grüner– puede caer en una verdadera *metafísica* del Poder en virtud de la omnipresencia poco menos que indeterminada que Foucault le atribuye a lo que llama Poder (p. 167). Y no alcanza no porque esa analítica sea falsa sino porque es abstracta.¹⁰ Por más microfísica que se

“patológico” del fenómeno considerado–, pero tampoco al margen de la ideología –en el sentido de producción de imágenes y ficciones a cuyo trasluz se revele lo limitado y pobre de lo existente.

⁹ Como se sabe, la idea de racionalidad constituye la contrapartida de la crítica foucaultiana al concepto de ideología (ver Foucault, 2000: 36 y ss.) y busca corregir los déficits y los excesos que lo aquejarían a la hora de conceptualizar los mecanismos de la dominación. Entre los primeros se destacaría un problema de escala: el concepto de ideología no conseguiría iluminar los mecanismos finos del poder. Entre los segundos, un sesgo racionalista en el doble sentido de referir los mecanismos de la dominación a una suerte de sujeto constructor cuyos intereses le prestarían consistencia interna, y de excesivamente espiritual en tanto, al localizar a la dominación como un fenómeno de la conciencia subjetiva tendería a pasar por alto la dimensión material o física del poder. En el concepto de ideología habría asimismo un exceso epistemológico, asociado a su enlazamiento con la idea de verdad y crítica, que o bien no piensa el nexo entre conocimiento y coerción, o lo hace en términos de ocultamiento, justificación, acompañamiento o legitimación de la dominación en el orden de las conciencias, y donde tienden a aparecer como exteriores los componentes de una misma unidad de saber-poder. Ahora bien, ¿cuál sería la ventaja de hablar de racionalidad o de biopolítica a la luz de un concepto de ideología que –como sucede en el caso de Althusser pero también en el de Adorno– asume las dimensiones ideológicas de todo saber pero no por ello renuncia a la diferencia eventualmente producible por el conocimiento; un concepto que, aún cuando a veces las evoca, excede las figuraciones de una manipulación centralizada y piensa más bien en la materialidad de una ideología que existe en rituales múltiples y descentralizados (característica de los Aparatos ideológicos del Estado por oposición a los aparatos represivos del Estado según Althusser), y que no está reducido racionalistamente al nivel de las legitimaciones pero que puede, no obstante, conceptualizarlas como una de las dimensiones de lo ideológico? A la luz de esta complejidad, daría la sensación de que lo que perturba a los críticos del concepto de ideología es menos lo que este no logra concebir que aquello que se resiste a dejar fuera de la consideración.

¹⁰ Esa misma abstracción es la que, como Grüner muestra convincentemente, afecta a un “giro ético” de impronta levinasiana que alienta la hospitalidad hacia una alteridad indeterminada, donde el Otro es tomado como dato y deshistorizado sin que se plantee el problema político de quién es ese Otro cuyo rostro debemos respetar. Se trata, dice, de “la eliminación de la Historia, especialmente de la que todavía *debemos hacer*. Enunciado así, el Otro es *cualquiera*: el Diferente étnico, religioso, sexual, desde ya, pero también ¿por

muestre, el problema de la crítica del poder –que en muchos casos comparten, agregaríamos nosotros, las apelaciones a “la lógica” o el “sociometabolismo” del capital y a la sociedad o la cultura como un “orden policial”– es su abstracción en relación a las formas concretas, conflictivas y contaminadas, desiguales y combinadas, en que la dominación efectivamente *existe*, y que ni encuentra adversarios preconstituídos ingresando al campo para –solo entonces– iniciar la lucha, ni puede ser concebida bajo la forma espiritual de un sujeto que “habla” con una misma voz e intensidad en todos los fenómenos.

Así, aunque a veces se refiere a las “resistencias” como índices de aquella complejidad inmanente, a Grüner parecería sucederle con el modelo de la crítica del poder algo semejante a aquello que en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer (2007) experimentaban a propósito de Nietzsche: era imposible prescindir de él en cierto nivel programático, pero también acompañarlo hasta el final. Tal vez por eso mismo, en los análisis desplegados en este libro, él sigue privilegiando la referencia a una conflictividad “primera” e incesante que sería la causa ausente de todo aquello que, en la superficie, aparece como unívoca potencia codificante del Poder. Una conflictividad estructural, una escisión inmanente al Todo –que por eso mismo debe ser conceptualizado como uno *y* tachado simultáneamente– que la crítica paranoica tiende a perder de vista en el mismo movimiento en que pretende dejar atrás los conceptos de ideología *dominante*, totalidad compleja *sobredeterminada* y, sobre todo, *lucha de clases* –no las clases, pero tampoco “el poder” y sus resistencias– como ese *proceso* que constituye el único posible “sujeto” de la historia, que la Historia pretende denegar.¹¹

qué no? ‘Hitler’ o ‘Stalin’, o ‘Bush’ (¿o no son ellos, también, *otros*?). Y si se nos dice, como sin duda se nos dirá, que no, *ellos* no, porque justamente ellos son el Mal radical con el cual aparece el *límite absoluto* del Rostro, diremos que en efecto así es, pero que entonces el Otro no es absoluto: tiene *grados*, tiene *diferencias internas*, y por lo tanto estamos obligados a elegir *quién* sí y *quién* no. Y allí donde estamos obligados a *elegir*, no hay remedio: estamos, en el sentido más amplio, pero más estricto, en el resbaloso, impuro, terreno de la *política*. Es decir: en ese terreno del conflicto *permanente*, insoslayable, irreductible, entre el Universal y el Particular, donde el ‘Otro’ tiene que ser *re-definido* en cada momento, pues es una construcción *hacia adelante*, y no alguien/algo que ya puede darse como *dado*”.

¹¹ La lucha de clases –leemos en el texto que aquí introducimos– es “la *otra* historia, la *otra* temporalidad, que –al igual que la historia y la temporalidad de las ‘sociedades sin historia’ respecto de *la* historia, la de occidente– es la ‘causa perdida’ (perdida porque sus inscripciones actuales disuelven su origen en la noche de un tiempo prehistórico que

Esa lucha de clases –“inconsciente político de la historia” dice Grüner reapropiándose del concepto jamesoniano–¹² no está solo presente en las representaciones dominantes bajo la modalidad de la –tendencial– expulsión de lo no idéntico y la fagocitación de sus otros, sino también en el modo de la ambivalencia, impureza, mesticidad, *de* la identidad dominante, que es menos de una pieza, menos “idéntica” de lo que ella querría. Si la historia del capitalismo no es *solamente* la historia de la clase dominante, así como la historia del colonialismo no es *solamente* la de las potencias coloniales, ese “no solamente” remite menos a un “sujeto aparte” de “El poder” que resistiría frente a Él, que a la contaminación de ambos por el proceso conflictivo y carente de la forma de una conciencia intencional –diría Althusser– en que *consiste* el movimiento histórico. Un movimiento que nos exige leer en los objetos –agregarían Benjamin y Adorno– aquella posibilidad que les arrebató su realidad, pero que no se encuentra absolutamente perdida para esta historia.

5. Aprender el asombro: sujeto maltrecho, modernidad dividida y dialéctica de lo teológico-político

La cuestión del sujeto, precisamente, es uno de los grandes temas filosóficos que hoy se imponen a un pensamiento crítico del presente. Pero que se imponen *como cuestión*. Es decir, sostiene Grüner, ni en la certeza de un sujeto de la

esporádicamente retorna en sus efectos) de *esta* historia, la que se narrativiza en la marcha lineal del Tiempo homogéneo del ‘progreso’”. Esta historia, nos atreveríamos a agregar, que en tanto experiencia dominante de la temporalidad no es ya la del progresismo pero que, en tanto presentismo sigue trabajando para negar aquella disidencia interior de la que habla el concepto de lucha de clases.

¹² “Cuando Freud dice del inconsciente (como Althusser de la ideología) que no *tiene* historia, sabe bien lo que dice: la materia, la consistencia del inconsciente, también la del ‘inconsciente político’, no es un *tener*, es un *producir*: la lucha de clases produce ‘hechos’, ‘acontecimientos’ históricos, así como el inconsciente produce *lapsus*, olvidos, conductas neuróticas, a veces chistes (la historia como ‘farsa’). Es por esto (...) que resulta insanablemente ocioso el debate sobre cuál es la ‘verdadera’ subjetividad histórica a la que se refiere implícitamente Marx. En última instancia, como lo ha visto agudamente Pierre Macherey (1969), el *auténtico* ‘sujeto’ de la Historia no es, desde ya, un individuo, ni siquiera una colectividad, y hasta heréticamente nos atreveríamos a decir que no es tampoco *una* clase; sino que es, volviendo al Goethe inspirador de Marx, una Acción: la *lucha* de clases”.

historia ya conocido e identificable, ni en la exigencia –para toda subjetividad que no se identifique con un mero efecto de la dominación– de autodisolverse en una diseminación interminable. Esa falsa antinomia entre las figuras especulares de un Sujeto-unidad propio de la Modernidad y un No-sujeto posmoderno se sostiene, leemos aquí, sobre el desconocimiento del *problema* de la subjetividad, que la tradición del pensamiento crítico insistió en articular durante la Modernidad. Por eso mismo, reponer la cuestión del sujeto es, también y simultáneamente, reponer la cuestión de la modernidad como una fractura; es pensar una modernidad dividida contra sí misma entre su auto-representación oficial en tanto armónica y reconciliada, y como un relato *crítico* que emerge de su mismo seno y se coloca en las antípodas de aquella versión “oficial”, pero que no llega a la *negación* de toda pertinencia “modernista”, dice Grüner, como la que ha hecho el pensamiento *pos*. Y es que tanto el *Sujeto Pleno* de los modernistas “oficiales” como el *No-Sujeto* de los posmodernistas eliminan por vías opuestas pero complementarias la corporeidad fracturada *de origen del sujeto colectivo* de esa modernidad que, entre los siglos XVI y XX, mediante los procesos de colonización y mundialización del capitalismo, dividió al *mundo entero* contra sí mismo, arrojando como su legado más propio esos sujetos mal hechos, trágicamente escindidos, constitutivamente maltrechos que son, dice, en potente síntesis de sociología crítica contemporánea:

(...) el sujeto “proletario” dividido entre lo que se le asignaba como su “misión histórica” y su dramático aplastamiento bajo el régimen del capital; el *sujeto dividido* “periférico”, o “tercermundista” o “poscolonial”, *fracturado* entre una “identidad originaria” irrecuperable o quizá puramente imaginaria, y su *identificación imposible* con la globalizada totalidad abstracta; el *sujeto dividido* “indígena”, “negro”, “mestizo”, *fracturado* entre el *color* bien distinguible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal “blanco” de inexistencia corporal; el *sujeto dividido* “desocupado”, “marginal”, “migrante obligado y rechazado”, “sobrante”, “desechable”, *fracturado* entre su afán de recuperación de una no se sabe qué *dignidad integrada* y su carácter de *resto* despreciado, cuando no odiado por ser el espejo anticipador de un siempre posible futuro de la llamada “clase media”; el *sujeto dividido* “mujer”, “trans”, “sexualmente minoritario”, *fracturado* entre su deseo de *diferencia* y su reclamo de *igualdad*; el *sujeto dividido* “judío”, “musulmán”, “ateo”, “panteísta”, incluso “cristiano”, *fracturado* entre lo *sublime* de su fe o de su creencia, y lo frecuentemente *monstruoso* de su Iglesia (porque hasta los ateos, ya se sabe, tienen iglesia), que permanentemente le inculca el *odio* del universal abstracto hacia el particular concreto; el *sujeto dividido* “ciudadano honesto y preocupado”, *fracturado* entre su

auténtico concernimiento por el destino de la *polis* humana y su absoluto hartazgo y desazón, más, *desesperación* frente a la descomposición, la canalización asesina o la imbecilidad que pasa por ser la *política* mundial.

Por eso mismo, se trata menos de pensar contra o a favor del sujeto que de pensar las escisiones de los sujetos existentes, y menos de pensar contra o a favor de la modernidad que de pensar la *Contra-Modernidad*, donde “contra no es un prefijo de oposición externa/ajena a una *otredad* –la Modernidad, en este caso–, sino la *contra*-seña, la taquigrafía, de una *contrariedad* interna a la propia Modernidad en la que *seguimos estando*: una *fractura*, si se quiere, al interior de una Modernidad cuya crítica radical supone, precisamente, colocarse en *el lugar* de esa fractura interna, señalándola como aquello que la Modernidad quisiera olvidar, o “pasar por alto”.

El esfuerzo de autoposición en ese lugar de la fractura sin recurrir a las garantías y pacificaciones que supo ofrecer la mediación especulativa hegeliana¹³ es lo que caracteriza al peculiar movimiento dialéctico “en suspenso” o “negativo” que Grüner hereda de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y, en particular, de Benjamin y Adorno.¹⁴ Como sabía particularmente el primero, esa fractura es,

¹³ Mientras –en contraste con lo que Hegel llama universalismo abstracto y subjetivista– esta mediación especulativa quiere “descubrir” la presencia de la totalidad en cada parte como el espíritu que la anima o aquello que le aporta identidad “desde el interior”, en la dialéctica materialista la referencia al todo es la que permite reponer la conflictividad, la división, la ambivalencia en el fenómeno particular y su complejidad, que resulta escamoteada tanto por la apariencia imaginaria de reconciliación entre particular y universal, como por la asunción positivista de que los hechos particulares portan en sí mismos –en su identidad inmediata– su sentido completo. Así la “totalidad”, que es falsa en tanto negación del conflicto entre las partes y el todo, es verdadera en tanto única perspectiva que permite tematizarlo –más allá de las pretensiones “parroquiales” del falso todo– junto con las relaciones de poder implicadas en la distribución de los “papeles” de la obra, es decir, sin suprimir –como sostiene Grüner citando a Aijaz Ahmad– las propias *condiciones de inteligibilidad* dentro de las cuales pueden ser teorizados los hechos fundamentales de nuestra época.

¹⁴ Si por trascendente se entiende la imposición de un ideal externo sobre la “mala realidad” y por mediación especulativa una interiorización de la necesidad históricamente configurada, la dialéctica materialista podría entenderse como una indicación respecto a no ceder a la oposición entre interior y exterior, y apuntar a una complejidad immanente a lo existente, que es más que lo que ya llegó a ser (es también sus contratendencias o, en otro lenguaje, posibilidades no realizadas). De allí que la práctica crítica del conocimiento, sin dejar de ser inmanente al caso singular, sea también negación de lo inmediatamente dado e implique la descomposición del objeto idéntico en un campo de tensiones entre el particular y el universal, entre lo posible y lo real, o bien, como dice Grüner, apunte a un tipo de mediación conceptual que señale el exceso del objeto respecto del concepto produciendo simultáneamente una “conciencia” de lo real como estructuralmente conflictivo contra la función central de la ideología que es la de hacerlo aparecer como reconciliado y armónico.

junto con la de la Modernidad y la del Sujeto, también la de la religión o, mejor, la de lo teológico-político, hoy retornante de diversas y contradictorias formas que Grüner explora, asimismo, en estas páginas. Ante el declive tendencial de la imaginación histórica (en el doble sentido de pasado retornante y futuro pendiente) producto de la erosión de los imaginarios revolucionarios y de la rigidificación del capitalismo¹⁵ lo teológico podría estar jugando un papel mucho más ambiguo que aquel –regresivo– que muchos –y entre ellos Marx– le han reconocido. Como en el caso de la revolución, podría tratarse de una reinención de imaginarios políticos cuya herencia no es menos necesaria que la de la ilustración moderna de cara a los indispensables esfuerzos para romper el presentismo. De allí la necesaria disposición dialéctica frente al retorno de lo teológico, que, si bajo la forma de los nuevos fundamentalismos constituye un síntoma de la crisis de sentido del capitalismo, como preocupación filosófica asociada a lo político (por ejemplo, en los intentos de redefinición del concepto de *comunismo*) forma parte de una imagería destotalizadora del presente.¹⁶

El conocimiento crítico es, en este sentido, un saber del conflicto, solo que, nuevamente, al interior del marxismo, en algunos casos el conflicto “duele”, produce daño, y su crítica se elabora en un lenguaje moral, un lenguaje del sufrimiento renegado por parte del fuerte, mientras que en otros casos ella habla un lenguaje a la vez más lógico y más político, permitiendo ver que todo universal es a la vez particular pero adquiere su plenitud ideológica desconociendo esta ambivalencia interna, es decir, por un mecanismo de fetichización que hace de un particular la encarnación presuntamente inmediata y natural del universal. En esta segunda modulación, se trata de una especie de tragedia lógica inextirpable que siempre va a haber que volver a atravesar políticamente de algún modo. En la primera, en cambio, el énfasis recae en un padecimiento inaudito al que el mundo nos expone hoy y al que sería preciso ponerle fin. ¿En qué lenguaje o lenguajes –moral, lógico formal, histórico, político– sería preciso enunciar, en nuestro propio presente, este conflicto entre lo universal y lo particular y qué consecuencias políticas y cognitivas vendrían asociadas a estos privilegios expresivos?

¹⁵ “El *funcionamiento* del sistema capitalista –leemos– puede ser cada vez más ‘rizomático’, pero sus *límites* están cada vez más endurecidos, sobre todo desde aquel colapso de los ‘socialismos reales’”.

¹⁶ Aunque no podemos desplegarla aquí, cabe destacar que esta disposición dialéctica frente a lo teológico, el sujeto y la Modernidad tonaliza, asimismo, el modo en que Grüner aborda en este libro la problemática de un inconsciente que, si bien ya no puede ser identificado sin más con una potencia extrañadora de las certidumbres de la conciencia diurna, tampoco termina de resolverse en mero soporte de nuevas formas de normalización para emerger como acabadamente colonizado. Pero tal vez más aún que en aquellos otros casos, a propósito del inconsciente cobra toda su fuerza aquí la idea de la dialéctica como elaboración de imágenes en las que coexisten los extremos del objeto

La cuestión del sujeto maltrecho, la de la necesariamente paradójica interpretación de la Modernidad y de lo teológico-político, son solo tres de las grandes cuestiones que, amén de la omnipresente interrogación sobre el marxismo, la inquieta reflexión de Eduardo Grüner revisita una y otra vez en las páginas que siguen no solo cuando las considera como problemáticas específicas, sino también cuando las hace emerger en los perfiles trazados a propósito de los pensadores singulares que interroga en la cuarta parte del libro. Junto a esas cuestiones deberían mencionarse aquí muchas otras claves propuestas en este “ajuste de cuentas” para una aproximación compleja a nuestro presente: la clave latinoamericana de la segunda parte, en primer lugar; pero también la estética –considerada de modo privilegiado aunque no exclusivo en la tercera parte–; la situación dilemática de la democracia o la cuestión nacional hoy; o bien los desafíos planteados por un doble y simultáneo movimiento de economización y espiritualización de la realidad, donde la cultura resulta cada vez más capturada en la lógica de la mercancía y la economía se encuentra cada vez más articulada en términos simbólicos/imaginarios, a través de la financiarización del capital, los medios de comunicación de masas, las redes virtuales, etcétera.¹⁷

en una misma constelación tensionada: si en la teoría del inconsciente político (Jame-son) este aparece como aquello que irrumpe y tiende a distorsionar una normalidad falsa, las enseñanzas del psicoanálisis son asimismo relanzadas por Grüner a propósito de una pregunta clave en torno a los mecanismos psíquicos que soportan al poder de modo privilegiado hoy; si el inconsciente sigue siendo aludido como instancia potencialmente disruptiva frente a la conciencia conformista, diurna, normalizada, al mismo tiempo se insiste en los soportes libidinales de los racismos y autoritarismos contemporáneos y en los mecanismos inconscientes involucrados en ellos. De este modo, Grüner insiste en sostener los dos extremos y sigue pensando juntas la dimensión subversiva y el papel reproductivo del inconsciente sin que, digamos, el Adorno de la *Teoría Estética* triunfe definitivamente sobre el de *La personalidad autoritaria* o viceversa.

¹⁷ En efecto, antes que dos hipótesis alternativas e incompatibles entre sí sobre el devenir de las sociedades capitalistas, economización y culturalización podrían estar señalando en la dirección de tres dimensiones coexistentes y complejamente articuladas en que se verificaría la productividad de la ideología en el capitalismo tardío que no se hallan en el mismo nivel. Por un lado, la expansión de la financiarización y desterritorialización del capital permitiría alimentar, tal vez de un modo más efectivo que nunca, la –arcaica– fantasía humana de una espiritualidad finalmente liberada de la corrupción y finitud de la materia. Por otro lado, esa espiritualización ideológica se volvería efectiva –entre otras cosas– gracias al borramiento del intenso trabajo de mediación cultural y simbólica involucrado en la emergencia de un capitalismo semiotizado, donde el papel de la cultura en la producción y reproducción del orden social resulta aún más protagónico que en otras

Pero si en desmedro de toda pretensión de exhaustividad –fracasada por lo demás desde el comienzo debido a la magnitud de esta obra–, aquí decidimos destacar aquellas cuestiones del Sujeto, la Modernidad capitalista y lo Teológico, no es solo debido a su sentido *político*, es decir, a que en ellas se encuentra inexorablemente aludida a nuestro entender toda práctica política crítica marcada por la experiencia presentista de la temporalidad actualmente dominante, sino también porque su tratamiento condensa, tal vez de modo privilegiado, una política de la *lectura* dispuesta a aprender el asombro –y suscitarlo– frente a casos no tan predilectos por la perspectiva de un pensamiento emancipador radical respecto de los cuales la historia –también la del pensamiento– a veces pretende ya haber dictado sentencia. En verdad, como Grüner expone del modo más bello en el último de los capítulos de la primera parte concernidos expresamente a la obra de Marx, no se trata sino de dos aspectos de la misma cuestión, porque al no dejar que se cierren definitivamente esas tumbas del pensamiento quedamos simultáneamente comprometidxs en la densa urdimbre del problema teórico-político de la herencia que es, también, el de la historia aún por hacer, aún pendiente, que este gran libro nos urge a imaginar.

Bibliografía

Adorno, Theodor. (1969). La ideología. En Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad. Lecciones de Sociología*. Buenos Aires: Proteo.

épocas y arroja precisamente como uno de sus efectos la apariencia de espontaneidad e inmediatez. En tercer lugar, ese capitalismo “espiritual” y “cultural” sería –de modo paradójal– el más resueltamente economizado, en el sentido de que la cultura habría perdido en él la relativa autonomía conquistada durante la Modernidad. A esto último apuntaría el diagnóstico de economización de la vida social en un capitalismo neoliberal o posliberal marcado por la universalización –entre otras cosas, a través de la cultura dominante– de los valores mercantiles como únicos criterios de acción racional y la subsiguiente declinación de la subjetividad como sitio del conflicto entre valores disonantes entre sí.

- Adorno, Theodor. (2002). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Editora Nacional.
- Adorno, Theodor. (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis. (2011). *Sur la reproduction*. París: Presses Universitaires de France.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne. (1998). *Para leer El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter. (1996a). Apuntes sobre el concepto de historia. En Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: ARCIS-LOM. [Trad. Pablo Oyarzún Robles].
- Benjamin, Walter. (1996b). Convolutio N – Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso de *La obra de los pasajes*. En Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: ARCIS-LOM. [Trad. Pablo Oyarzún Robles].
- Benjamin, Walter. (2008). *El narrador*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.
- Brown, Wendy. (2005). Neoliberalism and the End of Liberal Democracy. En *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Nueva York: Zone Books.
- Foucault, Michel. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, Georg. (1965). *Ensayos sobre el realismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marcuse, Herbert. (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: J. Mortiz. [Trad. Juan García Ponce].
- Martínez Estrada, Ezequiel. (1999). Técnica. *Artefacto*, 3, (Buenos Aires).
- Marx, Karl. (1997). *El Capital*. Buenos Aires; México: Siglo XXI.
- Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Streeck, Wolfgang. (2017). ¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia. Madrid: Traficantes de sueños.