



La teoría como un no-todo Materialismo y singularidad. Entrevista a Eduardo Grüner*

Gisela Catanzaro

Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina
giselacatanzaro@yahoo.com

Theory as a not-everything: materialism and singularity. Interview with Eduardo Grüner

Teoria como um não-tudo: materialismo e singularidade. Entrevista com Eduardo Grüner

Tramas
y Redes
Jun. 2022
Nº 2
ISSN
2796-9096

Gisela Catanzaro: Mi nombre es Gisela Catanzaro y estamos acá con Eduardo Grüner. La intención era hacer una entrevista, un diálogo en relación con su trayectoria, que seguramente todos ustedes conocen, así que no voy a hacer una presentación muy formal. Solo diré que Eduardo fue un profesor muy importante para mí, que trabajamos muchos años juntos en la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires, a propósito

* Esta entrevista puede consultarse en formato video en el micrositio web de la revista: <https://www.clacso.org/tramas-y-redes/>

Cita sugerida

Catanzaro, Gisela (2022). La teoría como no-todo: Materialismo y singularidad. Entrevista a Eduardo Grüner. *Tramas y Redes*, (2), 195-212, 216a. DOI: 10.54871/cl4c210a.



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

de una tradición, el marxismo, que tratamos como un objeto vivo, diría. Se trató de una experiencia vital y no solo de un objeto de estudio y, creo que fue muy importante, personalmente fue muy importante, y me permitió seguir la trayectoria de Eduardo con muchísimo interés, seguir sus textos que siempre leía en relación con muchas otras cosas que había aprendido en esa experiencia. Me gusta presentarlo a Eduardo así y no decir un currículum que, por supuesto, se podría mencionar: todos sus libros, todos sus textos, todos sus cursos, su trabajo como vicedecano en la Facultad de Ciencias Sociales, muchísimos roles que ha cumplido a lo largo de su vida y que parte de la intención de esta entrevista es visitar de alguna forma.

Eduardo, para hacer esta entrevista leí, releí, algunas cosas y, entre ellas, varias entrevistas que te hicieron en los últimos años y me llamó la atención notar que prácticamente en todas ellas los disparadores del diálogo eran obras tuyas o de otros autores, o ciertas situaciones, ciertos acontecimientos históricos coyunturales que necesitaban algún tipo de explicación, reclamaban una interpretación, pero que prácticamente no había entrevistas sobre tu trayectoria. Inmediatamente asocié este hecho con la escasez de textos, de bibliografías que trabajan el tema de la historia intelectual del marxismo occidental en esas materias que dabas en Ciencias Sociales sobre el marxismo occidental, y donde me parecía que siempre el énfasis estaba puesto en privilegiar el encuentro de los estudiantes con los textos, con los grandes textos del marxismo, antes que producir una ordenada serie que podría ser el objeto de una historia intelectual. Pienso en Martin Jay, pienso en Anderson, su historia del marxismo occidental, etc. Entonces, se me ocurrió asociar estas dos cosas y empezar preguntándote por tu idea respecto de hacer historias intelectuales, específicamente si te parece que la idea de hacer historias intelectuales podría ser entendida como un subjetivismo, un subjetivismo del que una teoría crítica podría desconfiar; o si, en cambio, esa idea de hacer historias intelectuales, en cierto sentido, es un gesto materialista que toma lo irreductible de la dimensión de la singularidad, de la dimensión de la vida singular, en una historia que, si bien tiene determinantes estructurales, como nos recuerda insistentemente el psicoanálisis y también la estética, está hecha de contingencias y de marcas personales. Esa sería mi primera pregunta.

Eduardo Gruner: Hay un montón de cosas, por supuesto, en lo que vos dijiste. Primero, quiero decirte que me siento completamente reconocido en la descripción que vos hacés de cuáles eran las ideas o las intenciones de esa materia que yo creé en su momento y que desde hace muchísimos años está a cargo tuyo y que se llamó “Las aventuras del marxismo occidental”, porque efectivamente el marxismo occidental es una denominación que popularizó, si se puede decir así, Perry Anderson, pero que originalmente

le pertenece a Merleau-Ponty en un famoso libro que se llamó *Las aventuras de la dialéctica*. Entonces, fue pensando en Merleau-Ponty que yo inventé ese nombre para esa materia optativa de la Facultad de Ciencias Sociales. Y pensar en Merleau-Ponty es pensar en la fenomenología, en su amistad tan ambivalente y finalmente quebrada con Sartre, uno de los supuestos miembros de la tradición del marxismo occidental. Y cuando uno piensa en esa relación y en la común referencia a la fenomenología, el existencialismo y demás, precisamente está pensando en esto que vos denominás las singularidades, las singularidades del sujeto, las singularidades concretas de las situaciones, una palabra tan sartreana, ¿no es cierto? En ese sentido, sí, me parece que es interesante hacer esto que vos llamás historia intelectual. Yo haría una diferencia entre la historia intelectual propiamente dicha, que sería algo así como una rama de la historia de las ideas o de lo que antes se llamaba la historia de las mentalidades y todas esas diversas áreas que la historia de los últimos cincuenta años ha explorado; entre eso que llamaría historia intelectual propiamente dicha y una historia de los intelectuales o de ciertos intelectuales o de algunos intelectuales. Esta segunda cuestión me presenta más problemas, porque coincido absolutamente con vos en el interés por la singularidad de las vidas que, de una u otra manera, estuvieron atravesadas de muy distintas maneras por el pensamiento crítico y, muchas veces, por formas más o menos heterodoxas de militancia política, por así llamarlo –como es el caso de Sartre, aunque no es el de Adorno, como sí es el de Benjamin, aunque no es el de no sé quién. Entonces, todo eso me parece muy interesante, pero me parece que lo tienen que hacer los otros, digo, yo desconfiaría de mí mismo si tuviera que relatar autobiográficamente mi trayectoria; para eso estás, en este caso, vos, por ejemplo, que la conocés mucho mejor que yo en el sentido de que cuando uno se arriesga a hablar de sí mismo –vos mencionaste el psicoanálisis– todos sabemos los peligros que corremos. Las memorias están llenas de eso que se llaman recuerdos encubridores o son excesivamente celebratorias de uno mismo o, a veces, excesivamente denigratorias de uno mismo, uno se equivoca permanentemente, así como yo siempre he sostenido que uno es el peor juez de la propia obra escrita o lo que fuera, también muchas veces es el peor fiscal o abogado defensor de la propia vida. Pero, dicho esto, sí que me parece, por supuesto, interesante reintroducir esta individualidad, esta singularidad, y creo que es efectivamente un gesto materialista, estoy de acuerdo con vos en eso.

G.C.: Asumiendo entonces que acá, en todo caso, estamos construyendo una historia de tu vida, una narrativa a partir de algunas puntas de esa vida singular en lo que refiere al trabajo con el pensamiento y la escritura, yo te quería preguntar por ciertas lecturas, las lecturas que podrías reconocer que

han dejado surcos en tu modo de pensar. Es algo, como decías, de lo que el sujeto no necesariamente puede dar cuenta hasta que se lo preguntan, porque cuando se lo preguntan algo va a decir, alguna va a reconocer.

Como lectora y estudiante tuya, desde afuera, colocaría una serie de lecturas como determinantes de lo que llamaría tu estilo de pensar, tu modo de formular las preguntas. Entre esas lecturas determinantes dentro del pensamiento europeo pondría, obviamente, a Marx y a Freud, pero también a Adorno, a Benjamin, a Althusser y a Sartre. Y me pasa algo con este grupo de autores, porque el cruce que vos y Jameson y, hasta donde yo sé, no muchos más, hicieron entre la tradición de la Escuela de Frankfurt y el posestructuralismo francés –entendiendo por posestructuralismo la tradición althusseriana y posalthusseriana, sobre todo, Althusser, Balibar, Rancière–, ese cruce entre esas dos tradiciones que no pide perdón por cruzar a Adorno con Althusser, a Benjamin con Balibar, me parece que ese cruce fue superfecundo y que nos permitió seguir verdaderos problemas: qué era el materialismo, cuál era la relación entre teoría y práctica, cómo conceptualizar la historia, las dimensiones expresivas y estéticas del conocimiento. A todos esos problemas comunes que están en todos estos autores, una lógica más o menos provinciana, alemana o francesa, tiende a dividirlos: en las tesis o libros donde hay bibliografía de uno, no hay bibliografía de los otros. Vos las cruzaste y a mí me pareció genial esa imbricación. Pero en esos cruces yo no entiendo mucho la presencia de Sartre. Quería preguntarte por esa marca, la marca sartreana en tus lecturas, que en alguna entrevista que leí ponías como una lectura de juventud, como una lectura juvenil. Y quería preguntarte qué impronta, asociada a qué acontecimientos esa marca entra y produce efectos en tu pensamiento, en tu modo de interrogar la historia y los objetos culturales, porque, a diferencia de lo que sucede con los otros, me parece que esa marca sartreana está muy presente en tu generación, en los que fueron nuestros profesores. Por ejemplo, pienso en Horacio González también, donde era muy fuerte la referencia a Sartre. Y, sin embargo, mientras pudimos heredar, digamos, y nos siguieron interpellando muchos de los otros autores que ustedes mencionaban permanentemente, yo diría que con Sartre nos pasó que no pudimos seguir esa interlocución. Entonces, te quería preguntar a qué se lo atribuí o si entendés que hubo una impronta sartreana que tiene que ver con algo que ustedes experimentaron, que los hizo leer, les permitió leerlo, porque es un autor que, como vos decías antes a propósito de esa disputa con Merleau-Ponty, también hay una discusión sobre un posible excesivo subjetivismo o idealismo de Sartre que tal vez lo aproxima Heidegger, para mencionar uno de tus últimos trabajos que editó Ubu. Esas críticas a Heidegger tal vez se le pueden hacer a Sartre, pero ustedes pudieron seguir leyéndolo...

E.G.: Me estás implicando en un colectivo y está muy bien que sea así, porque efectivamente es una huella colectiva que tiene que ver con mi juventud, con la juventud de mi generación y de la generación anterior. Pero ahora voy a eso, vamos por partes, porque vos me preguntás por mis lecturas y, por supuesto, todo lo que has nombrado, todos los autores que has nombrado han tenido una importancia, absolutamente, son autores sin los cuales yo no podría pensar nada, lo cual no significa que en todos los casos piense lo mismo que ellos, pero es a partir de ellos, interrogándome sobre ellos, que puedo pensar, elaborar algún modesto pensamiento crítico. Ahora, todos esos son filósofos teóricos. Para mí, ha sido muy importante la lectura de los escritores propiamente dichos y las escritoras, la literatura, el arte en general, pero muy en particular la literatura y el cine y las relaciones posibles que se pudieran encontrar entre esas dos formas discursivas o dispositivos, para mí fueron fundamentales desde muy joven. En la casa. Mi padre era abogado y muy lector de literatura, mi madre profesora de historia, entonces, había una biblioteca bastante interesante cuando yo era un jovencuelo, no teníamos televisión, eso es una marca generacional absoluta; la televisión entró a mi casa cuando yo tenía ya 17 o 18 años. Y estaban, por ejemplo, las novelas, no las obras filosóficas, que sí estaban las de Nietzsche en mi casa, pero estaban las novelas de Sartre y las novelas de Graham Greene y de algunos autores latinoamericanos, por cierto. Entonces, todo eso formó una especie de pastiche que fue muy importante en mi formación. Y después vino la política; esto es algo que siempre hay que subrayar, no porque se pueda generalizar esa experiencia, pero sí porque fue la experiencia de muchos de mis amigos o colegas o compañeros de varias instancias, que es la forma en que la política te hace leer, te obliga a leer. Nadie que haga política en serio, en la izquierda, puede conformarse con leer a Marx, aun cuando tuviera el tiempo y la capacidad de leerse todo Marx, nadie se puede conformar con eso. Es una experiencia que te abre a cantidad de otras vertientes del pensamiento crítico, de la filosofía, de las ciencias sociales, y te hace necesariamente entrar en ese viaje. Pero vamos al caso Sartre en particular. Sartre que fue una lectura muy temprana. En la casa de mis padres estaban las novelas *La náusea*, los tres tomos de *Los caminos de la libertad*, la colección de cuentos llamada *El muro*. De manera que yo empecé por ahí, empecé a leer esas novelas sin entender absolutamente nada, ¿en qué sentido? No porque narrativamente sean textos particularmente complejos, sino porque tuve que aprender con el tiempo que para entenderlos, había que leer *El ser y la nada* o *Lo imaginario* y esos textos filosóficos tempranos de Sartre, porque eran lo que se llamaba en una época “novelas de tesis”. Pero eran novelas de tesis muy particulares donde los personajes –y ahí entraba esta cuestión de la singularidad existencialista, por ponerle una etiqueta rápida–...

entraban o participaban de esas novelas u obras de teatro personajes de una enorme carnadura, de una enorme singularidad. En efecto, personajes irrepitibles, personajes que no eran un mero ejemplo o una mera aplicación o una mera ilustración de alguna tesis filosófica o política, sino que tenían una carnadura propia, estaban llenos de contradicciones, llenos de pequeñas miserias, a veces grandes miserias, que no permitían ninguna clase de idealización. Bueno, esto para mí fue un entrenamiento muy importante en no caer en la generalización o en la receta rápidamente aplicable, y lo fue para toda mi generación y la generación anterior. Cuando yo tenía 20 años y circulaba por el bar La Paz era sartreano, ¿qué otra cosa podría ser? Estoy hablando de principios o mediados de la década del sesenta. ¿Qué otra cosa se podría ser cuando salíamos de tener, por lo menos, alguna referencia general a la revista *Contorno*, a los hermanos Viñas, a Ramón Alcalde, a León Rozitchner, a Masotta, a todos los que circulaban, incluso Sebrelí que, por cierto, en esa época era también sartreano? Entonces, todo eso conformaba una especie de aire que respiraba casi naturalmente. Y estas lecturas tempranas de Sartre a mí me sirvieron, y las sigo conservando. Porque cuando uno dice “lectura de juventud”, parece que era leer a Hermann Hesse, que todo adolescente que se respete de mi generación tenía que leer a los 17 años, y después te lo olvidabas totalmente y nunca más figuraba en tu biblioteca, pero era casi obligatorio. Bueno, con Sartre no me pasó eso, sino que fue una especie de amor continuo a través de toda mi vida, no solamente a las ideas, muchas de las cuales me pueden parecer discutibles, o no principalmente –si querés– a las ideas de fondo, pero sí a una escritura absolutamente poderosa que me deslumbró, sobre todo en la ensayística de Sartre. Yo me he pasado toda la vida fracasando en intentar imitar a Sartre, al revés de como pensaba Masotta que decía que había que pensar como Sartre y escribir como Merleau-Ponty. Y me parece que esa impronta explica, en alguna medida, esto que vos decías de los cruces medio extemporáneos de lecturas. No me extraña tu extrañeza respecto de la figuración de Sartre en ese elenco que vos enumeraste, porque es mi propia extrañeza también. Me pregunto cómo meterlo a Sartre junto Althusser; no puede haber enemigos teóricos más fuertes dentro del mismo campo aproximado de las izquierdas que Sartre y Althusser, ¿no? Sartre y Benjamin es algo muy difícil de conciliar; quizás un poco más se podría pensar en la relación Sartre-Lukács. Pero, de todas maneras, estas son las cuestiones individuales, las cuestiones subjetivas que yo decía. Lo que me parece importante es pensar en esos cruces, pensar en la utilidad de esos cruces que vos muy bien señalabas. Porque ahí también hay un peligro muy grande, vos lo sabés tanto mejor que yo, es el peligro de lo que se suele llamar el eclecticismo: bajo ese rubro del marxismo occidental acumulás nombres, teorías, experiencias personales también tan diversas, un

Adorno que nunca jamás tuvo nada que ver con ninguna política concreta ni práctica, frente a un Lukács que sí la tuvo y fue bien trágica, o a un Sartre metido en la cuestión de la guerra de Argelia, Mayo del 68, presidiendo el Tribunal Russell de los crímenes norteamericanos en Vietnam, etc., que dos veces le pusieron una bomba en su departamento y zafó de milagro porque, por supuesto, estaba en el Café de Flore con Simone de Beauvoir discutiendo no sé qué cosa, porque se pasaba la vida ahí, escribía ahí, así que los terroristas pusieron la bomba en el lugar equivocado...

Bueno, pero no me quiero ir por las ramas, porque si me pongo a contar anécdotas de Sartre, no terminamos más. A lo que apuntaba era a este peligro del eclecticismo, que efectivamente existe, salvo que uno piense esos autores, esas teorías o esos estilos de discurso no como necesariamente conciliables, mucho menos identificables o promediabiles entre todos, sino como suplementos unos de otros, muchas veces conflictivos, pero que en ese mismo conflicto permiten para cada uno pensar lo que él no pensó y que quizás sí pensó el otro. Doy un ejemplo cualquiera: a mí siempre me pareció que la teoría de la interpelación ideológica de Althusser es perfectamente suplementaria del análisis de la industria cultural de Adorno y Horkheimer y, en otro sentido, de las tesis de filosofía de la historia de Benjamin. Bueno, a lo mejor es un disparate lo que estoy diciendo y estoy totalmente equivocado, pero hagámonos la pregunta, exploremos la posibilidad y veamos qué sale de ahí. Y en el caso de Sartre, no hay que olvidarse que Sartre escribió un famoso texto que se llama “Cuestiones de método”, en el 57, 58, y que en el 60 entró como introducción o prólogo a ese monumental tratado que se llama *La crítica de la razón dialéctica*, que tiene muchos problemas, muchos defectos, pero que por suerte cuenta con ese prólogo absolutamente espléndido, donde Sartre se inscribe totalmente en cierta tradición del llamado marxismo occidental, porque es una crítica del marxismo, es una crítica del congelamiento del marxismo hecha, por lo menos en la intención de Sartre, desde adentro del propio marxismo. Es una crítica al estalinismo, sin duda, después de las vacilaciones que le conocemos a principios de la década del cincuenta. Sartre venía de escribir *El fantasma de Stalin*, después de la invasión a Hungría, después de los tanques en Budapest. Entonces, virulento panfleto en contra de Stalin y se despacha con “Cuestiones de método”, que para mí queda totalmente incorporado a la tradición crítica del marxismo occidental. Sin duda, con Sartre, con la filosofía –en el sentido más duro del término– de Sartre, hay un problema que es el exceso de confianza en la conciencia, lo cual lo hace incompatible con otros de mis grandes intereses que vos has nombrado, que es Freud y el psicoanálisis en general. Incompatible pero no insuplementable, para volver a esa figura, porque

también Sartre escribió un gran guión de cine dedicado a Freud, un guión biográfico sobre Freud.

G.C.: *No lo conozco para nada, ¿cuál es?*

E.G.: Bueno, no es un gran guión, pero ahora cuento primero la anécdota y hacemos un pequeño análisis, porque ese guión se lo pidió a Sartre John Huston, gran director norteamericano. Sartre le escribe un guión de algo así como setecientas páginas. Está publicado por Alianza Editorial, se puede conseguir más o menos fácilmente. Entonces, John Huston, por supuesto, se lo destrozó, lo recortó, lo achicó y Sartre, muy enojado, exigió que se retirara su nombre de los créditos de la película. Es un guión sobre el joven Freud. El joven Freud, para seguir con el chismerío, lo hace Montgomery Clift, nada menos, en la película. La película en castellano tuvo el disparatado nombre de *Pasiones del alma*, creo que fue así.

El guión, muy sintomáticamente, es sobre el joven Freud, el Freud estudiante de Charcot y después estudioso de la histeria, etc., y se detiene en el momento del descubrimiento del inconsciente. Con eso Sartre no se mete, es decir, se detiene en 1895, por decirte algo.

G.C.: *Sí, se le arruinaba la tesis.*

E.G.: Sartre no avanza más allá, porque evidentemente tiene un problema con eso. Es muy interesante... me voy a permitir un pequeño psicoanálisis al paso de Sartre, una interpretación silvestre, porque es muy interesante que Sartre se detenga ahí y que, como vos sabés, todos, todos, absolutamente todos los textos más importantes de Sartre están inconclusos, todos se detienen y prometen una continuación. *El ser y la nada*, *La crítica de la razón dialéctica*, *Saint Genet*, *El idiota de la familia*, son todos textos inconclusos. Sartre siempre se detiene en un momento cuando debería continuar, porque piensa más rápido de lo que puede escribir o al revés, o su obra es demasiado ambiciosa. Pero, de todas maneras, es interesante esto porque Sartre creo que se asusta, se asusta porque está más de acuerdo con Freud de lo que él mismo quisiera creer. Basta leer, por ejemplo, el famoso capítulo sobre la mala fe en *El ser y la nada* para ver cómo Sartre se acerca, peligrosamente para sus propias premisas, a la noción de inconsciente. Y recordemos que él inventó una cosa que nunca practicó, pero muchos de sus seguidores sí, que se llamaba psicoanálisis existencial, o sea, no renuncia al término psicoanálisis. No lo llama psicología existencial o intervención existencial, lo llama psicoanálisis. Entonces, ahí hay muchas más cosas de las que uno podría creer a primera vista para pensar en esas relaciones. Sartre no tiene nada que ver con Freud, pero de alguna manera está ahí dando vueltas alrededor de una cantidad de problemas comunes.

Y eso lo hace muy interesante porque hace al interés de Sartre por los sujetos concretos, no solamente los individuos, que es una palabra siempre problemática. Y eso es muy interesante para el marxismo, para un marxismo cálido, como diría Ernst Bloch, un marxismo preocupado también por las miserias de la vida cotidiana y no solo por las grandes estructuras económicas o las leyes de la historia, cosas que hay que tomar en cuenta, desde luego, pero que se encarnan de maneras a veces muy singulares. Y, entonces, yo diría: quizás el marxismo no sea lo más interesante de Sartre, finalmente Sartre no fue nunca un gran lector de Marx; lo leyó, indudablemente, pero lo leyó más bien tardíamente y escribió *La crítica de la razón dialéctica* que, desde el punto de vista de un marxismo más o menos clásico, tiene una cantidad de problemas. Pero eso no significa que Sartre no sea interesante para el marxismo, a mí me parece que sí.

G.C.: Pensaba en otro límite, si le hiciéramos un psicoanálisis, yo lo conozco muy poco, pero pensaba en la disputa que tiene con Adorno a propósito de la prosa y de la poesía en Commitment, y también puede ser un gesto suyo de autodefensa, digamos, de él como escritor de prosa y no de poesía, él como escritor de novelas y escritor de guiones y de obras de teatro... Es otra dimensión, es la dimensión en la cual se construyen personajes y, efectivamente, esa capacidad de construir personajes vivos, con contradicciones, con tensiones, con todo eso, es lo que puede hacer un escritor, que tal vez un filósofo no lo puede hacer, o un sociólogo, puede conceptualizar el tipo ideal, pero le falta capacidad para construir...

E.G.: Sí. Esta es la enorme riqueza de un autor como Sartre que me parece que los marxistas tendrían que saber aprovechar. Hay solo dos intelectuales europeos más o menos coetáneos, contemporáneos, que han sido capaces de hacer eso que son Sartre y Pasolini, en Italia. Pasolini incluso un poco más, porque Sartre hizo de todo, Sartre escribió tratados de filosofía que Pasolini no, pero escribió esto: novelas, obras de teatro, guiones de cine, ensayos políticos de toda clase, las grandes biografías, letras de canciones para Juliette Gréco. Este es un dato simpático fantástico, esa musa del existencialismo que en los años cincuenta cantaba en los cafés de la Rive Gauche. Bueno, Sartre escribió tres o cuatro letras para ella. Y Pasolini hizo absolutamente de todo, todo el mundo lo conoce como cineasta, pero fue uno de los más importantes poetas de la lengua italiana en el siglo XX, consensuado por la crítica, y tiene obras de teatro y tiene novelas y tiene todas sus películas y diseñaba la escenografía para las obras de teatro que él montaba porque era un buen dibujante y bastante considerable pintor, etc. Entonces, ese enorme abanico de experiencias, porque no son solo desarrollos intelectuales, son experiencias vitales, como decías vos al

principio, eso es lo que hace a estos autores, me parece, imprescindibles para el pensamiento crítico no solamente marxista, pero por supuesto para el marxismo como pensamiento crítico.

G.C.: La siguiente pregunta que te quería hacer tiene que ver con esto que mencioné al pasar, pero que es el terreno en el que estamos. Le puse de título “Sociología, filosofía y ensayo”, porque en una entrevista que leí, que te hicieron en 2016 para la revista La fuga y que me gustó mucho, te preguntaban por qué el interés en el ensayo, y vos proponías una especie de triángulo: el interés en cierto tratamiento filosófico de cuestiones sociales desplegado como “ensayo filosófico” en la obra de Sartre y Merleau Ponty pero también a la Escuela de Frankfurt; un estilo de escritura y de intervención sobre las cuestiones histórico-políticas muy desarrollado en Argentina desde Sarmiento a David Viñas; y cierta necesidad de responder a una tendencia dominante en las ciencias sociales que descarta este tipo de intervenciones como si fueran un no saber, pura arbitrariedad carente de todo rigor intelectual. El interés del ensayo surge ahí como respuesta y como posición de límites de la ciencia actual, pero también asociado a cierto modo de reflexión filosófica y a cierto estilo de intervención. Entonces, yo me preguntaba en qué sentido dirías que la sociología hoy podría necesitar de la filosofía y, a la vez, ambas al ensayo y, también, por qué este triángulo. Cuando leía este múltiple interés tuyo que converge en el ensayo, me acordaba de un texto de Althusser que se llama Filosofía y ciencias humanas, en el cual dice que las ciencias sin la filosofía devienen técnicas y que la filosofía sin las ciencias cae en el solipsismo idealista. Entonces, la única manera de mantenerlas funcionando para que sean críticas es justamente des-totalizarlas o plantearles este exceso que siempre les molesta. Jameson usa otra figura que siempre me pareció muy interesante, también, en el libro sobre Adorno, marxismo tardío –o en uno de los libros, pues Adorno está por todos lados– donde dice que Adorno tiene un tipo de pensamiento estereoscópico. Dice que, por un lado, el concepto tiene que poder desarrollarse en la inmanencia filosófica todo el tiempo; pero, por el otro lado, está expuesto a un estilo de pensamiento mucho más a la intemperie, mucho más sórdido, más sociológico. Yo me imaginaba, cuando lo leía, datos, estadísticas, tablas diciendo la cantidad de pobres, diciendo cuánta gente hay en la calle, hablando de esas dimensiones rústicas de la vida de las que la filosofía muchas veces consigue abstraerse por malas razones. Bueno, en relación con esto, quería preguntarte qué importancia tuvo este triángulo en la constitución de tu pensamiento.

E.G.: Claro que tuvo una importancia enorme. Mi amor o mi interés, y mi defensa casi militante del estilo ensayístico tiene que ver con mi amor por la literatura. Justamente, me parece que el ensayo forma parte de la literatura,

es un género de la literatura como es la poesía, la novela, el cuento o qué sé yo. En el ensayo se parte siempre de preguntas que no necesariamente van a tener una respuesta, y a mí me parece eso un ejercicio intelectual de primerísimo orden para el pensamiento crítico, estar chocándose todo el tiempo con la posibilidad de. Siempre se hace el chiste, a cuenta del pensamiento científico, de que todo ensayo incurre en el error, la idea de ensayo y error. Bueno, sí, el ensayo casi siempre incurre en el error, pero ese error puede ser enormemente productivo cuando lo que vos querés elaborar son nuevas cuestiones, nuevas preguntas, nuevas incertidumbres o como se quiera decir. Y eso es algo que no es fácilmente tolerable y cada vez lo es menos. Podemos tratar de historizar incluso un poco ese problema. Cada vez es menos tolerable por parte de ciertas formas de pensar las ciencias sociales, la sociología en particular, ya que vos te referiste a ella, mucho más rígidas, que proponen la forma del *paper*. Hace poco estuve en una mesa redonda donde se discutía esto, se llamaba “Ensayo versus *paper*”, y este era el problema. Es difícil de discernir. Pero me acuerdo que Martín Kohan –que estaba en la mesa y que es profesor en la carrera de Letras, en la Facultad de Filosofía y Letras–, hizo una referencia muy graciosa, porque él decía que no podía entender esas tesis o *papers* que empezaban, ante todo, por el resumen y las palabras clave, o sea que ya había un dispositivo, una pequeña jaulita de hierro que te encierra, y los objetivos, y después las conclusiones que se refieren a esos objetivos. Esa tesis se podría haber ahorrado cuatrocientas páginas de escritura, porque las conclusiones a las que llegaba ya las tenía de antemano. Entonces, yo decía: “Yo le pondría sobresaliente a una tesis cuyas conclusiones desmintieran absolutamente los objetivos o las hipótesis de entrada”. Eso, para mí, sería una tesis ensayística, una tesis donde, lejos de tener certidumbres previas, se demostrara lo contrario de lo que uno pensaba cuando empezó a escribirla. Bueno, esta me parece que es la pelea, una pelea muy vieja ya en la Facultad de Filosofía y Letras, que ahí en la carrera de Sociología, a fines de la década del sesenta, ya estaba, porque estaba Gino Germani, que no era el más rígido contra ciertos prejuicios retroactivos que hay. No era el más rígido, en varios de sus textos se acerca bastante a la forma ensayística que uno defendería más allá del contenido de las ideas con el que uno puede estar más o menos de acuerdo. Pero, de todas maneras, estaba esta pelea y Horacio González, desde las llamadas cátedras nacionales, era uno de los más agueridos defensores de la forma ensayística contra la sociología que se llamaba científica, el estructural-funcionalismo norteamericano y demás. Entonces, bueno, ahí, en el medio de esta pelea entraba el marxismo, que era una forma donde la ciencia social estaba necesariamente atravesada. Lo que después se llamó la sociología, la economía, la historia, estaban atravesadas por la filosofía inevitablemente, porque ahí estaba la referencia a la tradición filosófica del idealismo alemán contra la cual Marx levantaba sus propias críticas y

sus propias tesis, y eso constituye después toda una historia en la sociología. Pensá en los nombres de los grandes sociólogos, desde Durkheim, pasando por Weber, todos tienen formación filosófica necesariamente. Weber era un gran lector de Nietzsche. Entonces, es imposible. Eso que vos llamás un triángulo, bueno, se puede llamar un triángulo en el sentido de que sus tres lados son inseparables, porque en cuanto uno se separa, ya no hay más un triángulo. Entonces, efectivamente, me parece que uno puede poner más el acento en uno de los lados o en la base o en el otro lado, pero filosofía, ciencia social y ensayo, para mí, son cosas absolutamente inseparables. Sin duda se puede distinguir entre esas cosas porque tienen lógicas diferentes, pero no se pueden separar.

Hay dos referencias que hiciste que no quiero dejar escapar, una es qué pasa con las ciencias sociales, y qué pasa, más estrictamente hablando, con la academia; y la otra es con la tradición ensayística argentina. En las últimas décadas esta situación se ha agravado porque la universidad o la lógica universitaria y académica en general, o de la investigación, la investigación y la docencia y la escritura, tienden a acantonarse cada vez más en kiosquitos cerrados, para decirlo muy vulgarmente. Y las ultraespecificidades de cada uno de esos kiosquitos, la lógica del *paper*, la revista con referato, y todo esto que ya sabemos, es completamente atentatorio contra la libertad de escritura ensayística que uno podría defender y que, efectivamente, es una gran tradición en la Argentina. Porque, bueno, uno puede ser todo lo marxista occidental que quiera y benjaminiano y sartreano y adorniano, pero es argentino, es latinoamericano también. Entonces, la enorme importancia que tiene esa tradición, en cierto modo, aunque el nombre ensayo es un invento francés, el primero que lo usa es Montaigne en el siglo XVI, yo diría que es casi un invento argentino...

G.C.: Sí, decías eso en la entrevista, me pareció lindo.

E.G.: El estilo particular con que ha sido usado, como vos decías, desde Sarmiento hasta Contorno. Otra vez, más allá de lo que uno piense de los contenidos ideológicos, políticos o filosóficos, pero es imposible pensar la cultura argentina sin el ensayo de Sarmiento, de Alberdi, de Martínez Estrada, de los Viñas o de Rozitchner o de Ramón Alcalde. Y continuando, porque aunque está bastante alicaída y degradada, diría yo, se conserva el prestigio de esa referencia en la cultura argentina; cada vez más separada de la academia, esta es la desgracia, me parece a mí. Porque aun contándote todo lo que te conté, todavía en los años sesenta había una porosidad mayor entre las aulas de Filosofía y Letras y el café La Paz, para volver a esa figura emblemática que acaba de desaparecer, muy simbólicamente. Muchos de los personajes que desfilaban por el café y eran nuestras referencias intelectuales, eran

también nuestros profesores en la Facultad de Filosofía y Letras; claro que no hablaban de la misma manera dentro del aula que en el café, pero ahí estaba toda la enorme cantidad de conexiones posibles que se perdieron entre muchas otras cosas, por la mercantilización, digamos, cada vez más aguda del conocimiento, de la investigación y del saber.

Todavía recuerdo en los años ochenta cuando empecé la carrera docente, digamos, dentro de la facultad de Filosofía y también de Ciencias Sociales, todavía estaban las pullas entre los que se llamaban los ensayistas y los científicos. Así como en el Bar La Paz no se sentaban en la misma mesa los poetas y los tecnócratas, existía esa división. Los tecnócratas eran, por ejemplo, los sociólogos que hacían investigación de mercado... O sea que eso siempre, de alguna manera, se conservó. La universidad argentina, la UBA, por lo menos, que es la que puedo conocer mejor, pero yo diría la universidad argentina en general, tiene una tradición de actividad política y, por lo tanto, ensayística, porque hay una relación, sin duda, sin necesidad de que sea demasiado explícita, pero el ensayo es una política de la escritura, es una política de las ciencias sociales o de la filosofía. Hay una tradición de actividad política ahí muy fuerte, no siempre para mejor, pero en todo caso interesante en este sentido.

G.C.: Quería preguntarte, precisamente, por esto que mencionabas recién, que se podría llamar, ensayo, política y esta dimensión más del pensamiento, con una política en particular y una teoría en particular que hace de esos términos tensionados indisolubles, que es el marxismo. Leí una referencia que me pareció hermosa en esa entrevista que mencionabas que hiciste en la revista La Fuga, citándolo a Barthes, que decías que el ensayo es eso que uno podría escribir cuando está leyendo y cada tanto levanta la cabeza para entender y asocia eso con muchas otras cosas. Si esas otras cosas, esas asociaciones se escribieran, serían un ensayo.

E.G.: Eso sería un ensayo.

G.C.: Sería como todo eso que es necesario pensar para descifrar un poco algo que uno consideró importante, sin saber todavía por qué es importante. Algo se impuso ahí y nos lleva un rato entenderlo, incluso si eso que se impuso es una idea propia. Vos comentás en esa entrevista que te pasó esto con una frase de El sitio de la mirada: ponés una frase, decís “¡Uh! Esto es así”, pero después te lleva un montón de levantar la cabeza, es decir, de ensayo, entender por qué.

E.G.: Claro, por qué se me ocurrió eso, sí. Gisela, a vos también te pasa. Yo te leo a vos y encuentro eso que vos estás diciendo, que te debe pasar, que decís. “¿Por qué se me ocurrió esto? A ver, pateémoslo un poco”, como pateando la pelota...

G.C.: Sí. En parte, uno podría decir que en realidad los libros empiezan por el final, porque a uno se le ocurre esa idea y, en realidad, todo el libro, pero para atrás, es un intento de ordenar por qué había que llegar a esa idea muchas veces, ¿no? Es como que es una introducción el libro, el libro es una introducción de una idea que cayó a veces. Pero yo lo que quería era poner esa imagen en tensión con otra imagen que me parece que es muy fuerte en el ensayo y en el marxismo y que vos señalabas en esa entrevista. Decías que la importancia de la dialéctica materialista y marxista era cierto espíritu, cierto temple, cierta apuesta a entender la historia como campo de una batalla cuyo sentido no está definido de antemano, es decir, algo en lo que siempre hay que seguir haciendo movimientos y que está ahí, tambaleándose. Pero hay que hacer movimientos que van a implicar una cierta violencia, van a implicar una oposición. Entonces, el ensayo y el marxismo me quedaban configurados entre este gesto sutil de levantar la cabeza y decir “¡Uh! Hay que darle una vuelta más, una vuelta más, una vuelta más”, y el otro gesto de decir “Hay que tomar posición, hay que dar una disputa por el sentido”. Me parecía que, de nuevo, acá aparecía una imagen tensionada, como mínimo, como si dijéramos dos patas que si se sueltan, se pierde el marxismo. Me parecía que en tu obra eso está presente como las dos patas sin las cuales, en definitiva, no hay marxismo. Lo pensaba a propósito del libro *Lo sólido en el aire*, el libro que acaba de editar CLACSO, ese tratado tuyo sobre marxismo y sobre el ajuste de cuentas con el marxismo. Me parece que le da un aire enorme al tema del movimiento del pensamiento, al gesto de desciframiento de lo que no se entendió y que hay que seguir interrogando, y, también, al cómo sigue la historia, la pregunta por cómo sigue y por cómo estoy yo en el cómo sigue. Va a haber que hacer un movimiento, porque si no, no sigue, o tal vez sí va a seguir de todas maneras. En fin, quería preguntarte eso, qué pasa entre el desciframiento y la apuesta, para decirlo con un término, la apuesta política.

E.G.: La apuesta pascaliana. No sé si es posible, pero, por si acaso, apuesto a que sí, digamos, y eso me permite seguir pensando.. Efectivamente, ese marxismo cálido del que hablábamos, no solamente él, pero sin duda él, se tiene que estar moviendo permanentemente en este remolino dialéctico que vos describías. Por un lado, no se puede renunciar a pensar que hay ciertas tendencias históricas que indican un sentido. Es interesante que la palabra sentido quiere decir también dirección, como *Calle de sentido único*, ya que citabas a Benjamin. Y, entonces, ahí hay un peligro que es el de la teleología, del cual siempre hablábamos, porque si yo creo que hay un sentido único de la historia, bueno, caigo en esa. Hace poco, hace unos días, se hizo un homenaje a León Rozitchner al aire libre, en un parque, y nos pedían que lleváramos frases o fragmentos de León, y hay una frase extraordinaria de León en su polémica con John William Cooke,

en *La izquierda sin sujeto*, donde León dice que todos sabemos que en el desarrollo de las fuerzas productivas y su conflicto con las relaciones de producción hay leyes de hierro de la historia que llevan indefectiblemente a la revolución. Ahora, se pregunta León, qué leyes indefectibles de la historia pertenecen las revoluciones fracasadas, las que no se hicieron, las que fueron derrotadas, las que nunca llegaron a realizarse?. Entonces, todo el tiempo tenemos que movernos en este barro, en esta zona gris, entre ciertas conceptualizaciones que no podemos abandonar porque sin ellas no podríamos pensar, y la transformación de esas conceptualizaciones en recetas unívocas, en certezas minerales, hubiera dicho Sartre, que nos impiden absolutamente pensar. Hay que pensar en la zona de peligro siempre, en el medio de este campo de batalla que vos mencionabas. Y, otra vez, entonces, ahí me parece notable la utilidad de todos estos pensamientos suplementarios, no complementarios, que se pueden encontrar dentro de esa cosa enormemente compleja, elástica, que solemos llamar marxismo. Hasta yo me resisto a que me califiquen rápidamente con esa etiqueta, porque en todo caso es algo que tendrán que decidir los demás. Mi pasaje por la carrera de Filosofía, que fue donde empecé, me enseñó a ser sumamente reprimido con el verbo ser, sobre todo sustantivado.

G.C.: La última pregunta que te quería hacer es por la ideología y por la crítica de la ideología y la crítica del presente hoy. Leyendo títulos de tus obras, ahí en la parte del currículum, digamos, donde dice “obras de Eduardo Grüner”, encontré, por ejemplo, dos que aparecían bastante al principio, principios de los años noventa, donde era fuerte la idea de autoritarismo: uno se llamaba Del positivismo a la emergencia del nacionalismo reaccionario y otro La palabra dominante. La constitución del discurso autoritario en la cultura política de la Argentina moderna. Me llamaron la atención esos dos títulos.

E.G.: ¿Dónde encontraste eso?

G.C.: Esos los encontré... no sé si era en Konex, en algún currículum tuyo que aparecían las menciones a las obras, yo nunca las había visto; es más, te las iba a pedir.

E.G.: Bueno, yo tampoco, porque eso se perdió. No son libros, son ensayos, largos los dos, que fueron producidos en la primera época de mi trabajo precisamente con Atilio Borón en Eural, donde trabajábamos un tema obligado en la ciencia política de la época que eran las transiciones a la democracia. Esto fue fines de los ochenta. Entonces, todo el mundo, los sociólogos, politólogos, etc., pensaban las transiciones a la democracia, y bueno, estudiando esas cosas yo escribí esos dos artículos largos, o como se los quiera llamar. Pero era una época en que las condiciones de

producción eran muy distintas, es decir, esos textos yo los escribí en una de las primeras máquinas Apple que eran las que tenían en Eural y escribíamos en unos disquetes. Y se perdieron.

G.C.: ¡No! ¿Estaban solo en los diskettes?

E.G.: Sí. Nunca más recuperé esos textos, no sé qué fue de ellos. Para no mencionar 250 páginas que tenía escritas sobre la República de Weimar, que era lo que yo estudiaba específicamente en esa época.

G.C.: *Yo estuve leyendo los diarios de Klemperer para justamente recuperar algo de esa transición medio imperceptible, pero que él la va percibiendo, la caída en las palabras, la caída en las cosas. Muy interesante me parece. Y te preguntaba por esto, entre otras cosas, porque me pregunto si no tiene una renovada actualidad, o sea, si no habría que volver a preguntarnos por los mecanismos de un capitalismo francamente autoritario. Volviendo un poco a esta secuencia que quería hacer con los títulos de tus trabajos, a fines de los ochenta estaban estos textos donde la idea de autoritarismo era fuerte. Una década más tarde vos escribís *El fin de las pequeñas historias*, los textos sobre el multiculturalismo en el libro con Žižek y Jameson, donde lo ideológico es un capitalismo reconciliado, aperturista, amigable, sin fronteras, globalizado y sin fricción. Y, en los últimos años, me parece que te interesó bastante la idea de lo teológico-político, asociado a la idea de utopía, pero asociado también a la emergencia de ideologías xenófobas, particularismos tremendos, ¿no?*

E.G.: Así es, porque las condiciones, efectivamente, han cambiado muchísimo desde todas esas cosas que vos estás citando. *El fin de las pequeñas historias* es del 2002, es decir, se publicó inmediatamente después del atentado a las torres en Nueva York, en septiembre del 2001, aunque, por supuesto, su escritura fue anterior. Entonces, yo apresuradamente escribí un nuevo prólogo o pequeña introducción antes de que apareciera el libro sobre este hecho, diciendo: “Bueno, ojo que acá entramos en alguna otra cosa que todavía no vamos a saber qué es, no sabemos qué es” y, efectivamente, desde entonces hasta acá, y pasando por la crisis económica de 2008 o 2009, etc., el capitalismo, o lo que antes se hubiera llamado la superestructura ideológica del capitalismo, ha cambiado mucho y han aparecido, efectivamente, los llamados neofascismos de este lado, del otro lado el fundamentalismo terrorista que es un fenómeno más antiguo y que no es solamente islámico, porque habría que revisar ya desde la época de Bush, por ejemplo, en Estados Unidos la importancia de los fundamentalismos protestantes que tuvieron mucha importancia para Trump y para Bolsonaro ahora. Es decir, efectivamente, lo teológico-político, en el buen y en el mal sentido del término, se ha transformado en un resorte para pensar el mundo en que vivimos, que a mí

me parece importante. Yo no soy un especialista en el tema, no lo tengo absolutamente claro ni muchísimo menos, pero sí me interesa, porque aparece. La pandemia ha contribuido a desnudar absolutamente esas tendencias que en las últimas décadas podían aparecer todavía subterráneas, incipientes o más o menos circunstanciales, y me parece que las ha desnudado, porque ha dado una nueva razón biológica, por llamarla así, para la xenofobia, para la competencia salvaje entre las grandes corporaciones, por ejemplo de los laboratorios, y por supuesto, entre los Estados. Y en esas condiciones de crisis, porque todo esto está enmarcado, por supuesto, en una crisis terminal del capitalismo que no termina de terminar, que es terminal porque el capitalismo ya no puede ir a ningún lado. Esto tiene que ver también con la degradación de la cultura absoluta, de esa cultura burguesa, como se llamaba, que todavía en la época de Lukács o de la primera Escuela de Frankfurt podía producir cosas importantes. Y ni hablemos en el siglo XIX cuando la burguesía era la clase revolucionaria, como dice el propio Marx, la clase en ascenso. Bueno, todo eso se terminó, el capitalismo, la lógica del capital ha llegado a un límite absoluto a partir del cual solo puede devorarse a sí mismo y con nosotros adentro, por supuesto, porque no aparece por otro lado todavía una alternativa radical que pueda calar hondo en el movimiento de masas, en las grandes prácticas políticas, etc., no porque no exista, sino porque no termina de consolidarse.

G.C.: Y, en ese sentido, la última pregunta, ¿la situación en Europa y en Latinoamérica la ves similar?

E.G.: No. Me parece que Latinoamérica es un continente mucho más convulsionado, también en el buen sentido del término. Hay que recordar lo que vino a interrumpir el inicio de la pandemia, por solo remitirme a un año y medio atrás o dos años, en Chile, en Ecuador, en Colombia, en Brasil, había convulsión social, política, por todos lados. Y todo eso la pandemia lo ha tapado, pero la salida de la pandemia va a ser muy convulsionada. También en la Argentina, porque también nos llega a nosotros ese estado de crisis y de parálisis en el que estamos en este momento. Pero no me parece que en Europa vaya a ser así, me parece que allí tienen tiempos más largos. Me da la impresión, tampoco quiero hacer ninguna clase de profecía, pero hay una institucionalidad mayor que canaliza a esos movimientos de ultraderecha en Europa.

G.C.: Bueno, Eduardo, te agradezco mucho.

E.G.: Te agradezco yo a vos todo el trabajo que te has tomado. Muchas gracias y hasta muy pronto, ojalá nos podamos ver de manera más cercana prontamente.

Eduardo Grüner

es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y doctor *honoris causa* de la Universidad Nacional de Córdoba. Fue profesor titular (regular) de las materias Sociología y Antropología del Arte y Literatura y Cine (Facultad de Filosofía y Letras/UBA), y de Teoría Política y Social II (Facultad de Ciencias Sociales/UBA). Actualmente es profesor titular en la Maestría de Estéticas Contemporáneas de la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV). Fue profesor invitado de posgrados en varias Universidades Nacionales. Además, fue profesor invitado y conferencista en las universidades UNAM (México), UI (ídem), Andina (Ecuador), Costa Rica, Javeriana (Colombia), San Pablo (Brasil), Essex (UK) y el Museo Reina Sofía (Madrid). Fue vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y director organizador del IEALC (Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe / UBA). Fue miembro de la redacción de las revistas *Sitio*, *Cinégrafo*, *Conjetural*, *Confinés*, *El Cielo por Asalto*, *Diatribas* y *El Rodaballo*. Recibió el Premio Nacional de Ensayo de la Secretaría de Cultura de la Nación Argentina (2011), el Premio Konex de Filosofía (2004) y dos primeras menciones en el Premio Libertador al Pensamiento Crítico (2005 y 2010). Es autor de los libros *Un género culpable* (2010 [1995]), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2000), *El fin de las pequeñas historias* (2016 [2002]), *La cosa política* (2005), *La oscuridad y las luces* (2010), *Iconografías malditas, imágenes desencantadas* (2017), *The Haitian Revolution* (2019), *La obsesión del origen* (2020), y un centenar de ensayos en libros colectivos y revistas especializadas.

Gisela Catanzaro

es socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigadora independiente del CONICET e Investigadora del Instituto Gino Germani. Es profesora titular de la materia Teorías sobre la ideología y profesora adjunta en la materia Política, Nueva Subjetividad y Discurso. Problemas Teóricos y Debates Contemporáneos, en las carreras de Ciencia Política y Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. También dicta regularmente cursos de Maestría y Doctorado en la misma universidad. Ha publicado los libros *Espectrología de la derecha* (2021), *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (2011), *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad*, en coautoría con Ezequiel Ipar (2003) y coeditado junto con Leonor Arfuch, *Pretérito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (2008 y 2017). Desde 2012 dirige en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (FSOC-UBA) un grupo de investigación que busca indagar en las afinidades y rupturas existentes entre la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y el (post)estructuralismo francés y que actualmente se enfoca en el análisis de las transformaciones de la ideología en el neoliberalismo contemporáneo.