



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

[info@revistatabularasa.org](mailto:info@revistatabularasa.org)

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Moreno, María Rita; Aguirre Aguirre, Carlos  
Teoría crítica desde la periferia: entrevista a Eduardo Grüner  
Tabula Rasa, núm. 43, 2022, Julio-Septiembre, pp. 325-340  
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39672447014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Teoría crítica desde la periferia: entrevista a Eduardo Grüner

<https://doi.org/10.25058/20112742.n43.14>

MARÍA RITA MORENO<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

*Incihusa, Conicet/Universidad Nacional de Cuyo<sup>2</sup>, Argentina*

[xmariaritamoreno@gmail.com](mailto:xmariaritamoreno@gmail.com)

CARLOS AGUIRRE AGUIRRE<sup>3</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

*Conicet/Idef, Universidad Nacional de San Juan<sup>4</sup>, Argentina*

[aguirreaguirrecarlos@gmail.com](mailto:aguirreaguirrecarlos@gmail.com)

Cómo citar esta entrevista: Moreno, M. R. & Aguirre Aguirre, C. (2022). Teoría crítica desde la periferia: entrevista a Eduardo Grüner. *Tabula Rasa*, 43, 325-340.  
<https://doi.org/10.25058/20112742.n43.14>

xxxx

## Resumen:

La siguiente entrevista a Eduardo Grüner se produjo en septiembre de 2019. La misma tuvo lugar en las instalaciones del Centro Científico Tecnológico Mendoza Conicet, Argentina, en ocasión del Curso de Alta Formación *El arte como pensamiento crítico*, dictado por el mismo Grüner y organizado por el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (Incihusa). En la entrevista se transitan diversos aspectos del pensamiento de Grüner y se procura exponer la singularidad de sus aportes a una teoría crítica gestada desde la periferia.

## Critical Theory from the Periphery: An Interview with Eduardo Grüner

### Abstract:

This interview with Eduardo Grüner took place in September 2019. It was held at the premises of the Technological Scientific Center of Mendoza —Conicet, Argentina, on the occasion of the Expert Training Course “Art as Critical Thinking” (*El arte como pensamiento crítico*), given by Grüner himself and hosted by the Institute of Human, Social, and Environmental Sciences (Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales —Incihusa). In this interview, we cover several aspects of Grüner thinking and attempt to expose the singularity of his contributions to a critical theory grown at the periphery.

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo.

<sup>2</sup> Becaria posdoctoral.

<sup>3</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>4</sup> Becario posdoctoral.



**Llegó el sonero - Bordo**  
*Leonardo Montenegro*

## Teoría crítica desde a periferia: Entrevista a Eduardo Grüner

### Resumo:

A seguinte entrevista a Eduardo Grüner foi produzida em setembro de 2019. Teve lugar nas unidades do Centro Científico Tecnológico Mendoza –Conicet–, Argentina, na ocasião do Programa de Alta Formação A arte como pensamento crítico, ministrado pelo mesmo Grüner e organizado pelo Instituto de Ciências Humanas, Sociais e Ambientais (Incihusa). Na entrevista percorrem-se diversos aspectos do pensamento de Grüner e procura-se expor a singularidade de suas contribuições para uma teoria crítica gestada desde a periferia.

La obra de Eduardo Grüner<sup>5</sup> constela un extenso y multiforme arco de temas e inquietudes sobre la cultura latinoamericana, la teoría crítica, la teoría poscolonial, los estudios visuales, el arte como pensamiento crítico, el marxismo, el psicoanálisis, etc. En la trama de las diversas reflexiones volcadas en libros, entrevistas, ensayos y columnas de opinión, Grüner da forma y consistencia a aquello que define como una «teoría crítica situada, con mirada asumidamente “periférica”» (2016, p. 38): una dirección del pensamiento signada por el ensamble crítico de categorías, objetos y perspectivas.

La construcción de tal teoría crítica periférica se advierte ya en *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte* (2001), texto en el que se conjugan elementos del cine, la pintura, la filosofía y sociología del arte mediante el rodeo de las principales líneas exegético-críticas del arte en la modernidad. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002) perfila esa teoría crítica periférica con la sinuosidad a contrapelo que la caracteriza: Grüner apunta sus dardos contra ciertas tendencias de los estudios culturales y el pensamiento «post» al señalar que algunas de sus expresiones, impregnadas de una influencia textualista cómplice de la globalización capitalista, debilitan el horizonte revolucionario y trágico del pensamiento.

<sup>5</sup> Eduardo Grüner es doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), sociólogo, ensayista y autor de numerosos ensayos y capítulos de libros. Fue vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y profesor titular en distintas carreras de dicha institución. Obtuvo el Premio Konex 2004 por Ensayo Filosófico, y en 2011 el Premio Nacional en la categoría de Ensayo Político. Fue miembro de la Dirección de las revistas *Sitio*, *Cinégrafo* y *SyC*. Ha escrito los libros *Las formas de la espada* (Colihue, 1997), *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte* (Norma, 2001), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Paidós, 2002), *La cosa política o el acecho de lo real: entre la filosofía y el psicoanálisis* (Paidós, 2005), *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010), *Un género culpable* (Godot, 2013), *Iconografías malditas, imágenes desencantadas. Hacia una política «warburguiana» en la antropología del arte* (Facultad de Filosofía y letras, Universidad de Buenos Aires, 2017) y *La obsesión del origen. Después de «Heidegger», ¿se puede escribir «Adorno»?* (Ubu, 2020). Ha realizado prólogos a obras de Marx, Foucault, Balandier, Scavino y Jameson. En la actualidad, colabora en distintos sitios web sobre actualidad política, cultura y psicoanálisis e imparte cursos de posgrado sobre arte y teoría crítica.

En *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010) —su tesis doctoral, dirigida por León Rozitchner— la teoría crítica periférica cristaliza como lugar de enunciación y horizonte epistemológico. Al explorar la revolución haitiana de esclavos negros en 1791-1804, Grüner tensiona la contradicción universal-particular y, a partir de ello, desentraña la singularidad de una modernidad catastrófica. De esta manera, el autor ofrece claves indispensables para comprender en qué sentido la Constitución haitiana emergida de esa revolución —la primera de esclavos negros— representa un «ensayo contra-moderno» capaz de poner en entredicho la configuración homogeneizadora y racista del sistema-mundo moderno colonial.

En su análisis de las diversas aristas de la Revolución haitiana, Grüner identifica la colonización y el racismo como los fenómenos fundamentales de la modernidad. Determina, además, la dialéctica a la base de las figuras de la parte y el todo, lo blanco y lo negro. En ese sentido, este texto supone un aporte irrecusable para el pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. Muestra de ello es su reciente traducción al inglés bajo el título *The Haitian Revolution; Capitalism, Slavery, and Counter-Modernity* (2020), por la editorial *Polity Press* en su colección *Critical South*.

Este texto y otros varios de su autoría —*La tragedia de la cultura: una «cuestión de época»* (2017), *Iconografías malditas, imágenes desencantadas. Hacia una política «warburguiana» en la antropología del arte* (2017) y *Pasolini, o «el Otro» Indirecto Libre* (2017), por ejemplo— advierten la «falla geológica» (2016, p.23) configuradora de la catástrofe moderna; en su epicentro, Grüner labra los vectores de su teoría crítica modulada por la experiencia político-histórica de Latinoamérica y el Caribe. Su pensamiento explora los intersticios y las réplicas menos visibles de los objetos que trata y, alimentado por la pulsión trágica de la modernidad colonial, delinea teóricamente una contra-modernidad. En esa tarea, la desarticulación de «lo mismo» y «lo otro» se acopla con la exploración del talante irresoluble de sus conflictos internos. A tal fin, orquesta un diálogo conflictivo con distintas expresiones del pensamiento y discute incluso la forma y el contenido de los sujetos y objetos tan recurrentes como anquilosados en ellas.

Este poco exhaustivo recorrido pretende aludir la riqueza de un derrotero intelectual que constituye una línea ineludible para el pensamiento crítico contemporáneo. Transitamos algunas de sus líneas en la siguiente entrevista realizada a Eduardo Grüner en septiembre de 2019. La misma tuvo lugar en las instalaciones del Centro Científico Tecnológico Mendoza Conicet, Argentina, en ocasión del Curso de Alta Formación *El arte como pensamiento crítico*, dictado por el mismo Grüner y organizado por el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (Incihusa).

María Rita Moreno: -Las preguntas que haremos, aquellas que hemos imaginado antes de reunirnos con usted, tienen que ver con nuestras búsquedas, que no son las mismas, claro, pero sí coinciden en muchos puntos. Los temas sobre los que queremos conversar, entonces, parten de un amplio espectro de la crítica de la modernidad, espectro que usted recorre originalmente a lo largo de su obra.

Carlos Aguirre Aguirre: -Por mi parte, he explorado *La oscuridad y las luces* con el objetivo de comprender específicamente qué es la modernidad afrolatinoamericana, la negritud ligada a los pensadores del Caribe. Uno de los aspectos que más me atraen de esta obra es el esfuerzo por reflexionar una crítica a la modernidad más allá de lecturas unilineales de la cultura filosófica de Latinoamérica y el Caribe, las cuales postulan tácita o explícitamente cierto folclorismo cercenador del pensamiento. Quizás por eso ha debido enunciar expresamente la «legitimidad» de recurrir a reflexiones de autores como Theodor W. Adorno, Walter Benjamin o Jean-Paul Sartre, entre otros, en el marco de tal propósito. A partir de esto, me interesa saber cuáles son los núcleos insoslayables de esas reflexiones de cuño europeo dentro de los cuales es posible activar una crítica a la modernidad colonial.

Eduardo Grüner: -Bueno, a ver, empecemos por lo más general posible. Efectivamente, hace mucho que vengo pensando en la misma línea de algo que veníamos discutiendo acá y que va a volver cuando hablemos de Adorno<sup>6</sup>: así como no hay una sola lógica histórica, no hay una sola modernidad. Otra vez el mecanismo de la parte por el todo acá funciona; la modernidad, aun pensando en los autores progresistas, no es la misma. La modernidad de Habermas no es la de Adorno o Benjamin, ni es la de Sartre. Esto hay que inscribirlo en un contexto de ciertas peleas, de ciertas tensiones con ciertos sectores del pensamiento poscolonial, decolonial, que pretenden (y en la Argentina además la discusión viene de muchos más atrás, antes de que se inventaran estas nuevas disciplinas) arreglarse solamente con lo de adentro, solamente «con lo nuestro» —como se dice—, con los pensadores latinoamericanos «nacidos y criados» aquí; como si ellos no tuvieran una historia, como si ellos mismos no se hubieran formado con muchos de estos autores y muchos otros más, como si pudiera pensarse... a Rodolfo Kusch sin Hegel, o sin Heidegger, por cierto, o algo por el estilo ¿no? Me parece que hay que instalarse en ese lugar que significa esa tensión, ese conflicto irresoluble y buscar... porque hay un truco del pensamiento europeo, del pensamiento más progresista, que es el de decir: «ellos son diferentes, los latinoamericanos —por caso— tienen derecho a su diferencia». Pero, diciendo así parece que el pensamiento europeo y la historia europea no tuvieran nada que ver con eso, como si nosotros no fuéramos producto de ese mestizaje<sup>7</sup> en el sentido

<sup>6</sup> Se refiere, por supuesto, a las clases del curso previamente aludido.

<sup>7</sup> Respecto del mestizaje: Grüner refiere implícitamente el registro que Serge Gruzinski indica en *El pensamiento mestizo* (2007), donde se trabaja el mestizaje en cuanto sitio de conflictividad y violencia. De esta manera, «mestizaje» supone no solo un espacio de productividad cultural, sino también un proceso en el que la cultura tradicional es afectada por un acto de violación por parte de culturas invasoras. Tal y como es planteado en diversos momentos de *La oscuridad y las luces* (2010, p. 239 y p. 486), el mestizaje saca a la luz relaciones de poder incrustadas en los sincretismos culturales; éstos, aunque violentos, resultan empero irreversibles. Por eso, afirma Grüner que «es siempre necesario tomar en cuenta que esa creatividad y esa productividad cultural en sí mismas sin duda celebrables, son en la misma medida el producto *forzoso y forzado* de aquella dominación violenta, y llevan entonces inscrita en su propio origen la “fractura”, la violación desgarradora, que las hizo nacer ya “bastardas” en su misma concepción» (2010, p. 520). Grüner lee en el mestizaje un proceso de cruces modulados por el socio-metabolismo esclavista del capital moderno: el mestizaje implica no solamente un conflicto irresoluble entre la parte y el todo, sino también un desmonte de la separación taxativa entre lo Mismo y lo Otro.

en el que lo decíamos ayer —como concepto que incluye, tácitamente, un acto de violación—. Entonces, la posición política en ese sentido sería «no se los voy a dejar a ustedes (al pensamiento eurocéntrico), no tengo por qué dejarles a Sartre, a Adorno, a Benjamin o a Pasolini», que justamente es un autor que se instala en ese proceso conflictivo.

C. A. A.: -Es lo que usted refiere en algunos trabajos como «etnocentrismo (auto) crítico».

E. G.: -Exactamente. Eso es un concepto de un gran antropólogo italiano, Ernesto de Martino, que Pasolini leyó mucho. Él hablaba de esto, del *etnocentrismo (auto) crítico*: el darse cuenta (en este caso, por parte de un europeo) de que es imposible desprenderse para estudiar «al otro» —a eso que se llama «El Otro»— de todos los atravesamientos por la propia cultura que uno carga como mochila<sup>8</sup>. Entonces, se trataría de tomar plena conciencia de que se está haciendo etnocentrismo, y criticarlo desde adentro.

M. R. M.: -¿Usted considera que puede pensarse la potencia de la filosofía de Theodor W. Adorno en esta misma línea? Digamos, Adorno no solamente hace una brillante crítica cultural, sino que también elabora una aguda crítica racional a la razón, a la razón europea específicamente.

E. G.: -A la modernidad entendida en ese sentido unilateral. No es que Adorno postule salirse de la razón, o salirse de la modernidad. En relación a eso utilizo en *La oscuridad y las luces* el término imperfecto de «contra-modernidad»<sup>9</sup>: la idea de una subversión de esa versión de la modernidad desde dentro de la propia modernidad. Igual, son autores diferentes: Sartre y Pasolini se ocuparon mucho de las cuestiones que antes se llamaban el «Tercer Mundo»; mientras que, ciertamente, Adorno no lo hizo nunca.

<sup>8</sup> En Pasolini, o «el Otro» *Indirecto Libre* (2017) Grüner se detiene en el concepto de etnocentrismo crítico acuñado por Ernesto de Martino. Nuestro autor menciona que de Martino pretende mostrar que, cuando se habla de y sobre la cultura del Otro, irrenunciablemente se está hablando (y, en ocasiones, celebrando) la propia cultura: una especie de encrucijada sin salida en la que los procesos de intercambio narrativo difícilmente alcanzan una síntesis acabada y definida. Grüner señala (2017b, p.27) que Pasolini, lector de de Martino, se arriesga a practicar un etnocentrismo (auto)crítico, gesto profundamente evidenciado en el documental *Appunti per un'Orestide africana* (1970).

<sup>9</sup> En términos generales, la noción de contra-modernidad propone un examen de los conflictos internos de la modernidad y sus lindes trágicos. Si bien es en *La oscuridad y las luces* donde aparece tal categoría a la manera de un sostén crítico para la revisión de las diversas modalidades del colonialismo y la esclavitud afrolatinoamericana, sin embargo, es en *Teoría crítica y contra-modernidad* (2016) donde Grüner la formula de manera condensada: según expresa allí, el «contra» señala una contrariedad interna de la modernidad, una falla/fractura/hendidura/desnivel catastrófico o, «en última instancia, la tragedia de una cultura y una época que no han podido ni podrán resolver sus conflictos internos; en primer lugar porque para ello —aun cuando pudieran pensarse como resolubles— tendrían que empezar por *reconocerlos*» (2016, p.23). La perspectiva de la contra-modernidad se sostiene en una «deslectura productiva» de los *in-betweens* poscoloniales (Grüner, 2010, p.71; 2016, p.38) que procura reconocer un lugar de conflictivo linde, un umbral catastrófico y problemático desde el cual interrogar las razones profundas de esas violencias irresolubles de la modernidad y de su *continuum* colonial-capitalista.

M. R. M.: -No, sin duda. Pero sí explica cómo la racionalidad europea —no denominada como eurocéntrica, pero sí europea— es problemática nuclearmente.

E. G.: -Claro. Y eso es el pensamiento de alguien como Adorno, la problematización de la racionalidad de «mi propia cultura». Entonces, más que los contenidos explícitos de los que habla Adorno, se trata de recuperar ese método crítico para nuestra propia problemática inevitablemente situada. Miramos desde acá, nos guste o no, la historia, la modernidad, etc.

C. A. A.: -¿Eso es lo que usted ha trabajado en *La oscuridad y las luces* y en *El fin de las pequeñas historias* en torno a la relación antropofágica?

E. G.: -Claro. Y ese es un término plenamente latinoamericano, del movimiento antropofágico brasileño. «Deglutir aquello que me sirve y vomitar el resto» sería la imagen grosera<sup>10</sup>.

M. R. M.: -Pero políticamente cristalina.

C. A. A.: -En relación a ese gesto político-metodológico de la antropofagia, hemos podido advertir que usted elabora una relectura novedosa y no textualista de la noción del «entre», principalmente en la definición de «transculturación catastrófica» que retoma de Fernando Ortiz.

E. G.: -Claro, él habla de «transculturación», yo le agrego el epíteto «catastrófica»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> En *El fin de las pequeñas historias* Grüner esboza un retorno de la experiencia trifurcada en las instancias de lo político, lo trágico y lo poético, contra las esterilidades epistemológicas del pensamiento «post». En ese nudo tripartito, la antropofagia gana lugar en la forma de una estrategia construida a partir de la deglución de otras culturas. Como amplía en *La oscuridad y las luces*, el gesto antropofágico consiste en tragar todo aquello que sirve a nuestro metabolismo cultural, y vomitar el resto (2010, p.70). Esta estrategia resulta medular en la obra de Grüner, pues da cuenta tanto del conflicto entre la parte y el todo —la ubicación en esos lindes trágicos desde los cuales tiene emergencia una contra-modernidad— como de su propia maniobra hermenéutica con autores europeos.

<sup>11</sup> «Transculturación» o «bifurcación catastrófica» son categorías altamente sugerentes dentro de la obra de Grüner. El neologismo «transculturación» fue desarrollado en 1940 por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ortiz toma los aportes de Bronislaw Malinowski e intenta mostrar que los sincretismos culturales inaugurados por los procesos de colonización no necesariamente dan cuenta de una aculturación (*acculturation*) —es decir, la asimilación pasiva de la cultura dominante por parte de la cultura dominada, una suerte de «desculturación»—, sino, muy por el contrario, una situación de transición o paso de una cultura a otra, donde priman complejísimos cruces e hibridaciones. Ortiz se detiene en la transculturación cubana, indaga las metáforas del tabaco y el azúcar porque ellas permiten explicar trasmutaciones en las que se desacomodan los esencialismos de orden cultural, económico, simbólico, espiritual e histórico. El cubano consigue ver una dimensión internalizada de las transformaciones relacionales de la identidad del Otro, acentuando sus fronteras, intersticios e intercambios. Estos aportes impactan en los trabajos sobre la literatura latinoamericana de Ángel Rama, los estudios culturales de Stuart Hall, los trabajos del venezolano Fernando Coronil y los estudios de Sylvia Wynter sobre la identidad caribeña. La elaboración grüneriana del concepto se aparta de un abordaje unilateral del contacto colonial: se lo capta más bien como una instancia catastrófica, atravesada por relaciones de poder y violencia de escala global. Grüner encuentra en la transculturación catastrófica una muestra ejemplar del carácter desgarrado del pensamiento crítico contra-moderno. Al insistir en la dimensión catastrófica de la transculturación, diagrama una vía para reflexionar acuciosamente el problema de las diferencias y las fracturas modernas, expulsadas por el imaginario eurocéntrico de una totalidad homogénea y armoniosa.



C. A. A.: «Bifurcación catastrófica» dice usted también, pero siempre se trata de explicar la fractura originaria de la modernidad afrolatinoamericana. Me gustaría saber en qué otras reflexiones latinoamericanas y caribeñas cree usted que es posible advertir la presencia de un pensamiento del entre-lugar.

E. G.: -En Ortiz, obviamente. En Ortiz y la lógica del tabaco y el azúcar. Yo tomo a Fernández Retamar y su cuestión del Calibán. Fíjense ustedes lo que él hace, volvamos a la conversación de recién: tomar un texto, un autor (europeo si los hay), la metáfora de Shakespeare, el Caliban<sup>12</sup>, el caníbal, esos juegos de palabras... Me parece que son formas de pensamiento desde Latinoamérica que ejemplifican bien esta idea de la bifurcación catastrófica, que siempre es, como digo yo, un término mal usado, mal pensado, el de la bifurcación. Porque cuando vos tenés una bifurcación de un camino, en realidad, tenés tres caminos.

M. R. M.: -El *Trivium*<sup>13</sup>.

E. G.: -Claro. Vos llegaste por un camino del que se abren dos; podés agarrar a la izquierda o a la izquierda, pero también volverte para atrás, por el mismo camino. Entonces siempre es una tríada, es una trifurcación.

C. A. A.: -¿La figura de la trifurcación puede representar una vía para configurar una crítica cultural que logre sortear tanto la trampa identitaria como la tentación de un multiculturalismo liberal? En este sentido, me parece que los autores caribeños cobran mucha fuerza al respecto ¿no?

<sup>12</sup> En *Ausencias posibles, presencias imposibles. «Africanía» y complejidad transcultural en Fernando Ortiz, Gilberto Freyre y Roberto Fernández Retamar (primera parte)* Grüner idea una secuencia de tres autores —los referidos en el título— que patentiza las tensiones internas propias del pensamiento crítico latinoamericano. Según Grüner, Ortiz, Freyre y Fernández Retamar son conscientes de que la cultura latinoamericana surge de una lucha entre vencedores y vencidos; por eso, los tres rehúyen la «tentación de descansar en una mitología de la conciliación cultural» (2011, p.274). Freyre instala el conflicto agónico y las asimetrías de la cultura latinoamericana en la dicotomía de la *casa grande* y la *senzala*. Fernández Retamar anuda la figura shakesperiana de Caliban con el origen de la tragedia latinoamericana. Grüner sugiere que, lejos de todo esencialismo cultural, Fernández Retamar recurre a una ficción alegórica del conflicto agónico entre la cultura dominante y la cultura dominada. Caliban, por lo tanto, más que un símbolo identitario o metafísico, cristaliza una tensión irresoluble y transcultural.

<sup>13</sup> En una intervención de 2009, Eduardo Grüner sintetiza la idea que aquí simplemente se alude: cuando él refiere el problema conceptual a la base de la bifurcación (el hecho de que, en apariencia, ampara solo dos caminos posibles) lo que señala es, más precisamente, la persistencia de un esquema teórico que «sigue pensando, paradójicamente, de manera binaria la relación metrópolis/colonia». Apropiándose singularmente de algunas reflexiones del antropólogo Claude Lévi-Strauss, Grüner habla de una bifurcación tripartita: «Con “bifurcación tripartita” estamos acuñando, para mayor claridad, lo que en verdad es un pleonismo: pese al equívoco de la raíz “bi”, toda bifurcación abre tres direcciones, como es fácil apreciar en lo que se llama una bifurcación del camino, ante la cual se puede avanzar por la izquierda, por la derecha o hacia atrás». Así, mientras que la bifurcación constituye una figura central en la teoría de las catástrofes de René Thom por ejemplo, en el pensamiento de Grüner prima el registro teórico y literario condensado en la figura de Edipo: él se encuentra con su destino en el cruce de tres caminos llamado *Trivium*. Cabe añadir que este vocablo de origen latino se halla en la raíz de «lo trivial»: Grüner monta, entonces, el destino trágico de la cultura sobre el amplio plexo de sus expresiones. Todas las citas han sido extraídas del artículo *A partir de hoy somos todos negros*, publicado el 11-10-2009 en el sitio web de RedCSur, disponible en <https://redcsur.net/2009/10/11/a-partir-de-hoy-somos-todos-negros-eduardo-gruner/>.

E. G.: -Claro. Porque, pensando en esta trifurcación, tenés la presencia muy fuerte (y no es que en otros lugares no exista también, pero ahí es muy evidente, muy frontal digamos) la presencia africana.

C. A. A.: -Como sería en el caso de Aimé Césaire, por ejemplo, y el tema de la negritud.

E. G.: -Bueno, ahí se trata de un debate complejísimo. Es que a Aimé Césaire se lo acusó —no sin ciertos argumentos atendibles— de dar vuelta la cuestión usando la misma lógica, o sea, de un etnocentrismo al revés: la defensa de una negritud entendida como ontológica. Hay que ser cuidadoso con eso, yo creo que hay alguna verdad en esa imputación, pero no termina de dar cuenta con la suficiente fineza de ciertas ambigüedades presentes en lo que está diciendo Césaire y, por supuesto, en un sentido más fuerte incluso, Fanon, sobre la cuestión de la negritud. El mito del retorno a África, todo eso... hay que tomar en cuenta que Césaire es martiniqués, al igual que Fanon, muy cercanos a la experiencia haitiana y demás, geográfica y culturalmente. Entonces, en la imagen del retorno al país natal<sup>14</sup>, para volver a la trifurcación, prevalece la figura del triángulo. El triángulo es Europa-América-África. Lo que se llamó, muy tempranamente, el comercio triangular. El comercio triangular, primero, fue el de esclavos. Los barcos partían de Europa, iban a África a capturar esclavos y los traían a América. No es una tontería esto en términos históricos; es ese comercio triangular el que dio el puntapié inicial para el desplazamiento del eje de la economía del mundo del Mediterráneo al Atlántico. Y, además, impulsó un desarrollo industrial inédito, sobre todo la industria naviera. Los holandeses, pioneros en eso. Uno a veces se olvida de la crueldad inaudita del colonialismo holandés, fue tremendo. Ellos empezaron a fabricar mayor cantidad y otra cualidad de barcos transportadores de esclavos, porque no era lo mismo trasladar trigo que seres vivos en una bodega. Entonces, ¿qué quiero decir con esto? Que no hay que tomar unilateralmente el mito del retorno a África como ese viaje lineal, un viaje en una sola dirección. De hecho, Césaire se va a estudiar a Francia, y ahí toma contacto después con Sartre y viene el famoso prólogo de Sartre (antes del más famoso a Fanon) a la antología de poesía negra de Césaire y Senghor.

C. A. A.: -En estos autores está presente esa relación antropofágica de la que usted habla en relación a lo trágico, lo poético y lo político.

<sup>14</sup> Grüner hace mención, por supuesto, al poema *Cuaderno de un retorno al país natal* de Aimé Césaire, donde aparece el concepto de negritud y en el cual se condensa una suerte de retorno del hablante poético. Grüner nota cierta ambivalencia en el poema en la medida en que ese retorno es indirecto (2010, p.464): se vuelve a África, pero por la vía del Caribe antillano. Vale decir: así como el hablante se descubre en la afirmación de la negritud de su cuerpo, también hay una reedición del trayecto del Triángulo Atlántico, en el que el retorno al «país natal» es más bien simbólico, cultural y estratégico en los marcos del racismo moderno de la primera mitad del siglo XX. Autores/as como Benita Parry (2004, p.45) y Miguel Mellino (2008, p. 59) han indicado que la negritud y la idea del retorno son «un país de la mente», algo muy alejado de esencialismos o nativismos culturales. Grüner, atento a los aportes de Gayatri Spivak, advierte el «esencialismo estratégico» (Grüner, 2010, p. 423) que late en la negritud cesaireana.

E. G.: -Es lo que yo digo de la tragedia, que anuda esas tres cosas.

C. A. A.: -Usted ha mostrado cómo el triple anudamiento de lo trágico, lo poético y lo político (otro *Trivium*) opera en el cine de Pier Paolo Pasolini. ¿En qué otras imágenes cinematográficas se puede pensar ese anudamiento triple? ¿Cuáles son las otras imágenes que *relampaguean en nuestro instante de peligro* trágico-colonial?

E. G.: -¡Qué pregunta difícil! Porque en Pasolini es tan claro, que uno termina quedando en ese ejemplo. Bueno, no cabe duda que en Godard, en cierto Godard, sobre todo el primero, me parece que está también esa triangulación, esa conjunción de lo poético, lo trágico y lo político. En películas como *La chinoise* (1967) o, en un ejemplo más claro si vos querés, en la película más comercial (entre comillas) que ha hecho Godard y que, sin embargo, es una de mis favoritas, *El desprecio* (1963), sobre la novela de Alberto Moravia<sup>15</sup>. Es la película del entre-dos, del entre-muchos por excelencia. ¿Ustedes la recuerdan?

C. A. A., M. R. M.: -Sí, con Brigitte Bardot.

E. G.: -Y con Fritz Lang haciendo de sí mismo, de Fritz Lang, el director de esta película que se está filmando sobre Homero, sobre *La odisea*. Ahí aparece la cuestión de las lenguas. Cada uno ahí habla en su lengua. Michel Piccoli (que es el guionista de la película) y Brigitte Bardot hablan francés. Jack Palance, que es el productor de la película, habla inglés. Fritz Lang habla alemán. Hay parrafadas en griego cuando los actores están recitando a Homero. Y Godard pidió que no se le pusieran subtítulos, quería preservar esta poliglotía, este conflicto de lenguas, que para él representaba el cruce de distintas culturas, distintas épocas históricas y demás. Por supuesto que los distribuidores no le dieron la más mínima atención porque eso atentaba contra la comercialización de estas grandes estrellas. Era la primera vez que Godard usaba actores tan... es cierto, había filmado con (Jean-Paul) Belmondo, con Anna Karina, que era su mujer, pero esto era... Brigitte Bardot, un ícono. Entonces, sí, a mí me parece que, en Godard, de manera más ... ¿cómo decirlo? ... de manera más esotérica, de manera más intelectual que en Pasolini está presente también ese anudamiento de lo poético, lo trágico, por supuesto que lo político<sup>16</sup>.

C. A. A.: -En relación a esto último: me gustaría volver a un trabajo suyo de hace algunos años atrás que se llama *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte* (2001).

<sup>15</sup> Publicada en 1954.

<sup>16</sup> Grüner repara en los diversos pliegues críticos de la obra y la poética godardiana en *El cine o el fin de la inocencia* (apartado de *El sitio de la mirada*) y *JLG, o el absoluto de la acción* (capítulo *Jean-Luc Godard: el pensamiento del cine. Cuatro miradas sobre Histoire(s) du cinéma*, compilado por David Oubiña). Según indica, hay una implosión hermenéutica en la poética godardiana que interesa para leer entre líneas «textuales» pobladas de tragedia, tensión y un armazón crítico estético-político. Grüner afirma que *Histoire(s) du cinéma* es una apuesta a la multiplicidad de las imágenes donde cada una de ellas es construida y mostrada en tensión con quienes miran. De allí que el cine pueda ser abordado como un arma semiótica-significante capaz de enardecer un acto «fundacional de lazos sociales renovados, impugnadores de los ya existentes institucionalizados» (Grüner, 2014, p.99).

E. G.: -¡Casi un misterioso incunable!

C. A. A.: -¡Claro! Bueno, especialmente al acápite titulado *El año en que murió Pasolini y Sartre perdió la vista: Cine / Filosofía / Vanguardia*.

E. G.: -Es muy gracioso eso. Perdón la anécdota humorística, pero Sartre tiene ese ya canónico capítulo sobre el problema de la mirada en *El ser y la nada* y tiene ese ojo desviado. Y su compañera de toda la vida es Beau-voir, algo así como «Bellavista». Y tenemos el otro director de cine que se llama Marco Bell-occhio.

C. A. A.: -En ese acápite que menciono se sugiere un intento de vincular las reflexiones de Sartre sobre la mirada con lo que puede llamarse un pensamiento crítico-filosófico del cine. ¿Hay una relación entre esto y la teoría del Plano Subjetivo Indirecto de Pasolini?

E. G.: -Sí, seguramente. Tendría que pensarla, podemos tratar de, entre los tres, pensarla en voz alta. Primero, ¿de dónde sale ese título? En el año 75 efectivamente Sartre se queda decididamente ciego y es asesinado Pasolini. Hay un crítico de cine inglés que dice, provocativamente, que el cine se terminó en el año 1975<sup>17</sup>. No habla de Sartre ni de Pasolini, sencillamente dice que el cine se terminó. Lo cual no quiere decir que no haya más películas; sí, hay montones de películas. Pero el cine, como una parte sustantiva de la cultura crítica de la modernidad, tiende a desaparecer en ese significado fuerte. Yo siempre le digo a mis alumnos «ustedes no tienen esa experiencia»: cuando yo era un pibe y estaba formándome, esperábamos la última película de Godard o de Pasolini, de Bergman o de quien fuera, como quien espera el último ensayo de Sartre la última novela de Cortázar... el cine formaba parte de la cultura crítica de la que todos queríamos empaparnos; y eso ha desaparecido. Piensen ustedes: en los años 60 —por dar una fecha—, 50 por lo menos, la mitad de las películas que se estrenaban en Buenos Aires eran de esta gente; eran de Godard, de Pasolini, de Bergman, de Dreyer, de Kurosawa, de Visconti, de Bertolucci, un bombardeo impresionante ¿no? Entonces, lo que tenemos ahora es una verdadera decadencia de esa forma de arte. Siempre hay artistas, intersticios en los cines independientes, todo lo que ustedes quieran, pero ya no ocupa el lugar que tenía el cine en esa época. Hay que partir de esta cuestión<sup>18</sup>.

Entonces, el *plano subjetivo indirecto* es una forma de hacer coexistir lo más democráticamente posible miradas diferentes, discursos diferentes, acentos —diría Bajtín— diferentes, acentos sociales y culturales diferentes. Coexistir

<sup>17</sup> Se trata del crítico de cine y sociólogo británico John Orr.

<sup>18</sup> En una breve columna titulada *El último maestro* (2018) escrita en el marco de la muerte de Bernardo Bertolucci, Grüner describe el aspecto significativo de directores como Godard, Bergman, Fellini, Kurosawa, Wajda, Resnais, Pasolini y el mismo Bertolucci para la cultura intelectual argentina de las décadas de los 50 y los 60. Parece apropiado interpretar que, cuando Grüner sostiene que el cine no ocupa en la actualidad el lugar que tenía antes, establece un contrapunto entre las poéticas de cines ubicados al margen de la gran industria hollywoodense en las décadas mencionadas y la producción estética fundada por la industria cultural en la actualidad. Para mayores detalles de esta discusión puede consultarse la columna aludida, disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/El-ultimo-maestro>

en su conflictividad. Entonces, volvemos al principio de lo que decíamos sobre el pensamiento europeo y latinoamericano. Pasolini sí se interesa muy explícitamente por todos los fenómenos de lo que llamaríamos «la marginalidad»: el tercer mundo, los pobres de las barriadas romanas, los campesinos desplazados por el neocapitalismo —como lo llama él—, las lenguas vernáculos —los llamados «dialectos» ... que no son tales—. Yo resisto mucho el término «dialecto», a mí me parece que tiene una connotación peyorativa, casi como una cosa...<sup>19</sup>

M. R. M.: -...que no alcanza a ser una lengua.

E. G.: -Claro, degradada. Pero lo que la gente habla es una lengua siempre: si lo habla la gente es una lengua, por más que tenga «contaminaciones» de otras lenguas.

M. R. M.: -La lengua es una contaminación, es un campo de batalla entre contaminaciones.

E. G.: -Absolutamente, claro. Y ahí tenés la *Orestíada africana* (*Appunti per un'Orestiade africana*), ¿no? Otra vez, las contaminaciones culturales donde él se hace cargo de su propio etnocentrismo. Hace «etnocentrismo auto-crítico» cuando los estudiantes africanos le cuestionan «¿pero usted habla de África como si fuera un barrio de acá a la vuelta! ¡Es un continente complejísimo!»

M. R. M.: -No solo que esté o no a la vuelta, le replican también que subsume a África en un concepto y una mirada homogénea. En este sentido, y en relación a lo que usted señala sobre el cambio de atmósfera acontecido en el ámbito del cine: Adorno, en varios momentos de su obra plantea un asunto... afín; hay un espacio en que está planteado de manera especialmente elocuente: una conferencia llamada *¿Para qué aún la filosofía?*<sup>20</sup>. Allí insiste en que hay que pensar —quizás como un problema filosófico irrecusable— si éste sigue siendo el tiempo de la filosofía. Esto porque el pensamiento conceptual está, según él, evidentemente a

<sup>19</sup> En Pasolini, o la celebración poética de la realidad, Grüner advierte la configuración subversiva de la lengua en la obra de Pasolini. Primero, la subversión del esquema formal y usual del lenguaje cinematográfico por parte del director italiano (el propio tratamiento del lenguaje cinematográfico con lo que, entre otros recursos, puede ser el *plano subjetivo indirecto*). Segundo, la lengua a la manera de un espacio donde confluye lo bárbaro, lo anacrónico, lo atrasado de las formas civilizatorias hegemónicas (los dialectos vernáculos de la Italia, el marginado de la Roma contemporánea en filmes como *Acattonne* o *Mamma Roma*, las lenguas perdidas, etc.). Sobre esto último, Grüner señala que la lengua de lo prehistórico emerge en Pasolini como una reacción provocativa contra la perversa civilización neocapitalista. El acento, en consecuencia, está puesto en lo que la lengua puede mostrar: en ella emerge «lo que ha sido sometido por el discurso “civilizatorio dominante” [...], la “poesía” de los desechos, de los restos, de los excrementos, de las ruinas de una historia tanto cultural como social individual y hasta natural» (2013, p.23).

<sup>20</sup> Conferencia emitida por la Radio de Hessen en enero de 1962 y publicada en la revista *Merkur* en noviembre de ese mismo año.

la zaga de la realidad que pretende apresar<sup>21</sup>. Ahora bien, años después escribe un texto cardinal que contiene una respuesta a la pregunta que él mismo instaura: la primera frase de la *Dialéctica Negativa* declara que la filosofía sigue siendo posible en la medida en que dejó pasar el instante de su realización<sup>22</sup>. ¿Qué piensa al respecto? Si ciertas modulaciones de la crítica ya no forman parte de nuestro presente, ¿por qué es aún indispensable la filosofía, si es que lo es?

E. G.: -¡Me iba a referir a eso! Es una gran reflexión que hace Adorno. En el fondo, es una gran reflexión que hace Adorno sobre la tesis XI<sup>23</sup> de Marx.

M. R. M.: -Eso es lo que yo quería preguntarle, precisamente.

E. G.: -Ha pasado el tiempo de la realización de la filosofía en la acción material, en las transformaciones materiales. Es como si, otra vez, la filosofía hubiera quedado colgada afuera del mundo. Entonces, ahí viene la pregunta de Adorno: ¿todavía vale pena, todavía se puede, todavía es deseable hacer filosofía? Al menos en el sentido tradicional, clásico del término. Y fíjate qué curioso, porque, en cierto modo, Heidegger se hace la misma pregunta, solo que...

M. R. M.: -Con una respuesta completamente diferente, regresiva.

E. G.: -Claro, la idea ya no de hacer filosofía, sino «pensamiento»; ya no hay más filósofos, sino «pensadores», como si eso no fuera una facultad de toda la humanidad, independientemente de lo que haga cada uno... Sí... y esta cosa regresiva al ocultamiento del ser, bueno, toda esa famosa jerga de la autenticidad por la que Adorno tantas diatribas produce... siendo que yo creo que en algunos puntos hay conexiones entre Adorno y Heidegger. Toda la teoría adorniana de la racionalidad instrumental —que no viene, por supuesto de Heidegger— tiene

<sup>21</sup> En concreto, Adorno pronuncia: «no sabemos si la filosofía, la actividad del espíritu mediante conceptos, todavía está en su tiempo; si no se ha quedado a la zaga de lo que tendría que pensar, del estado del mundo que se mueve hacia la catástrofe. Para la contemplación parece ser demasiado tarde» (2009, p.410). La misma inquietud se formula expresamente tres décadas antes en la conferencia de 1931 conocida como *La actualidad de la filosofía*. En ambas alocuciones, el filósofo argumenta que un pensamiento configurado en la pretensión de la totalidad es necesariamente apologetico respecto de los mecanismos opresivos con que se configura la modernidad. En consecuencia, la vía de actualización que le queda al pensamiento filosófico es la de la incómoda contradicción entre la renuncia a lo absoluto y la imposibilidad de renunciar a un concepto enfático de verdad.

<sup>22</sup> La expresión exacta dice «La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo. [...] Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones» (2005, p.15). Como sugiere a continuación Grüner, estas líneas adornianas están en estrecha relación con la sentencia final de las *Tesis sobre Feuerbach*.

<sup>23</sup> Eduardo Grüner profundiza su análisis de la aludida tesis XI en *Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento* (2006). En una línea tangencial a la adorniana, él lee en la sentencia marxista «un enunciado filosófico-epistemológico de la máxima trascendencia» (2006, p.109) porque tematiza críticamente «una realización de la filosofía [...] en un triple sentido: 1) es su culminación; 2) es su fusión con la realidad material; 3) es su (paradójica) disolución, al menos en su forma tradicional, “clásica”» (Grüner, 2006, p. 109).

sus puntos de conexión en el puro pensamiento y la metafísica de la técnica de Heidegger, eso que él llama el *Gestell*<sup>24</sup>, el armazón, el andamiaje, está muy conectado; solo que, como vos muy bien decís, Heidegger le da una resolución puramente... a pesar de todas las críticas que Heidegger tiene para hacerle a la metafísica, él responde, a su modo, de manera también metafísica.

M. R. M.: -Bueno, entonces... ¿sigue siendo actual la filosofía?

E. G.: -Y sí, en este sentido adorniano. En sus propios límites está expresando los límites del mundo del mundo en que ha sobrevivido. La filosofía es un *Nachleben*<sup>25</sup>, un *zombie* que anda por ahí vagando, medio perdido y tratando de encontrarle al mundo un nuevo soplo de vida.

M. R. M.: -¿Sería correcto decir que este *Nachleben* que la filosofía es pulula espectralmente en la figura que usted mencionó ayer, la «interpretación crítica»?

E. G.: -Sí, lo que pasa es que eso no es un privilegio de la filosofía.

M. R. M.: -Sí, sí. Cuando decimos «filosofía» nos referimos a cierto plexo de pensamiento crítico multiforme. Ayer, cuando estábamos en la clase y usted mencionaba el tema de la interpretación crítica, no podía dejar de pensar en lo que pronunció recién: la famosa tesis XI y cómo Adorno, lúcidamente, concibe que esa dualidad entre interpretación y transformación del mundo no es tal cosa. Claro que en Marx no es tan simple tampoco, él no piensa ambos términos dialécticos en sentido unilineal; pero pasado el siglo XIX, con las situaciones que usted aludía —como la primera gran guerra—, ... esos términos ya no operan de la misma manera.

E. G.: -La idea de Marx, como vos bien decís, no es mecánica. Marx no está oponiendo la interpretación a la transformación. En realidad, está diciendo algo mucho más radical que eso: está diciendo que es una condición de interpretar bien

<sup>24</sup> En *La pregunta por la técnica*, conferencia dictada el 18 de noviembre de 1953, Martin Heidegger arriesga una cavilación multiforme sobre el tema que anticipa su título. Un pasaje en el que hay una clara conexión con el pensamiento adorniano podría ser el que reza: «Sigue siendo correcto que también la técnica moderna es un medio para fines. De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la técnica» (1994, p.10). En ese sentido, propone desentrañar otro horizonte de lo técnico, contexto en el que introduce el concepto *Gestell*. Heidegger distingue un significado habitual del término —conforme al cual «la palabra *Gestell* mienta enseres, por ejemplo, una estantería para libros» (Heidegger, 1994, p.24)— del que él quiere incorporar a la reflexión sobre la técnica: «el uso que nos hemos atrevido a hacer ahora de la palabra *Gestell* para designar la esencia de la técnica moderna» (Heidegger, 1994, p.24) apunta «un modo destinal del hacer salir lo oculto, a saber, lo que provoca» (Heidegger, 1994, p.34).

<sup>25</sup> Clara referencia de Grüner al indispensable concepto con el que Aby Warburg hila la afinidad de imágenes en su *Atlas Mnemosyne*. En *Iconografías malditas, imágenes desencantadas. Hacia una política «warburguiana» en la antropología del arte* (2017), nuestro autor define *Nachleben* como la huella «de un retorno de lo reprimido por una (ideo)lógica de la totalidad armónica» (2017a, p.16). Grüner conduce la política warburguiana de la imagen hacia la explicitación de su potencia: el retorno impreso en el concepto de *Nachleben* —captura “vampírica” o sobrevida *zombie* de lo pasado-siniestro en la imagen actual» (Grüner, 2017a, p.16)—, antes que completar una ausencia, «viene a producir la ausencia y el vacío allí donde la imagen parecía plena, completa» (Grüner, 2017a, p.25): dicho de otro modo, el *Nachleben* arruina la apariencia armónica de la totalidad.

el mundo transformarlo. Y está diciendo, del otro lado, que una interpretación crítica bien hecha ya es una cierta transformación de la realidad porque altera la relación de los sujetos con lo simbólico<sup>26</sup>. Entonces, Adorno setenta, ochenta años después ¿qué está diciendo? Que para Marx la interpretación se iba a resolver en el socialismo, por decirlo así; que la revolución representa esa perfecta armonía entre interpretación y transformación. Pero eso no ocurrió, se hicieron muchas revoluciones, pero esa no se hizo. El socialismo no se hizo, y ese es un fracaso del que tenemos que hacernos cargo. Entonces, «pasó el momento» dice Adorno; lo que pasa es que él tiene esa visión muy pesimista a propósito de la integración del proletariado y de que los términos marxistas clásicos ya han sido superados por la misma historia. Entonces, otra vez ha quedado flotando en el aire esta idea de la articulación entre la filosofía y el mundo.

M. R. M.: -Sigo pensando en esto: en cómo la interpretación, en lugar de conciliar el mundo mediante la reconciliación de esas contradicciones, trata de otra cosa; en las condiciones materiales en las que nos desplegamos, interpretar la modernidad se trata de enfatizar precisamente esa «irreconciliación» e «irreconciliabilidad». Esta propuesta de Adorno, que define su *Dialéctica Negativa*, ¿sigue siendo actual? Esta es la pregunta que he querido hacerle y con la cual, discúlpeme, insisto.

E. G.: -Sí, claro. Absolutamente, cada vez es más actual. Porque cada vez vemos de manera más violenta esas contradicciones, esos conflictos. Cuando uno dice, a esta altura y ya en un lugar común, que a partir de que simbólicamente cayó el muro de Berlín, empezaron a levantarse muros por todos lados: entre México y Estados Unidos, entre los palestinos y los israelíes, bueno... y todos los que uno puede citar en el mundo... A partir de que se consagró ideológicamente la idea de la globalización hay un cierre cada vez más hermético de las fronteras nacionales. Entonces, ¿cómo no vamos a tener que pensar este mundo en términos de esa dialéctica negativa? Es la última trinchera crítica que nos queda, al menos en el pensamiento. La acción política es otra cosa. Esto del héroe trágico que decíamos ayer: hay que romperse la cabeza contra la pared, aunque uno sepa que lleva todas las de perder. Hablando de cine, hay una frase hermosísima, la última frase que pronuncia el caballero medieval en el *Séptimo sello* (1957), de Bergman. Es la historia de que lo viene a buscar la Muerte y el tipo lo entretiene jugando al ajedrez, una idea extraordinaria. Hasta que la Muerte dice «bueno, basta, no me vas a engañar más. Ahora te venís conmigo». Él la mira y dice: «está bien, voy, pero bajo protesta». Eso es extraordinario como pensamiento trágico.

<sup>26</sup> En el ya referido *Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento* Grüner precisa esta idea: «En verdad, Marx está diciendo en su tesis algo infinitamente más radical, más profundo, incluso más “escandaloso” que la tontería de abandonar la “interpretación del mundo”; está diciendo que: 1) la transformación del mundo es la condición de una interpretación correcta y “objetiva”, y 2) viceversa, dada esta condición, la interpretación es ya, en cierta forma, una transformación de la realidad, que implica, en un sentido amplio pero estricto, un acto político, y no meramente “teórico”» (2006, p.108).



## Referencias

- Adorno, T. (2009). ¿Para qué aún la filosofía? En *Crítica de la cultura y la sociedad II* (J. Navarro Pérez, Traductor) (pp.401-414). Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Traductor). Madrid: Akal.
- Grüner, E. (2017a). *Iconografías malditas, imágenes desencantadas. Hacia una política «warburguiana» en la antropología del arte*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y letras, Universidad de Buenos Aires.
- Grüner, E. (2017b). Pasolini y «el Otro» Indirecto Libre. En H. Kohen & S. Russo (Comps.). *Los condenados: Pier Paolo Pasolini en América Latina* (pp.23-50). Buenos Aires: Nulú Bonsai Editora.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y *contra*-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para «nuestra América» y algunas modestas proposiciones finales. En J. Gandarilla Salgado (Coord.). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp.19-60). México, D.F.: Akal.
- Grüner, E. (2014). JLG, o el absoluto de la acción. En D. Oubiña (Comp.). *Jean-Luc Godard: el pensamiento del cine. Cuatro miradas sobre Histoire(s) du cinéma*, (pp.79-104). Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, E. (2013). Pasolini, o la celebración poética de la realidad. En H. Kohen & S. Russo (Comps.). *Las luciérnagas y la noche: reflexiones en torno a Pier Paolo Pasolini* (pp.13-38). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Grüner, E. (2011). Ausencias posibles, presencias imposibles. «Africanía» y complejidad transcultural en Fernando Ortiz, Gilberto Freyre y Roberto Fernández Retamar (primera parte). En E. Grüner (Coord.). *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos de pensamiento crítico en Latinoamérica y el Caribe* (pp.265-308). Buenos Aires: Clacso.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, E. (2009). *A partir de hoy somos todos negros*. <https://redcsur.net/2009/10/11/a-partir-de-hoy-somos-todos-negros-eduardo-gruner>
- Grüner, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En A. Boron, J. Amadeo & S. González (Comps.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp.209-243). Buenos Aires: Clacso.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Traductor) (pp.9-38). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Parry, B. (2004). *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. London: Routledge.