

DEBATIR

DAR CUERPO A LO IMPOSIBLE

Debating Giving Body to the Impossible

VLADIMIR SAFATLE*

vsafatle@yahoo.com

1

En primer lugar, quiero agradecer a *Constelaciones* el honor de contar con un dossier tan rico dedicado a comentar *Dar cuerpo a lo imposible*. No sabría cómo demostrar adecuadamente el alcance de mi gratitud a Mariana Gainza, Micaela Cuesta, Alberto Bonnet, Pablo López Álvarez, Jordi Maiso y Veronica Galfione por su enorme generosidad al tomarse el tiempo de leer mi libro, planteando siempre preguntas mayores que me permitieron reflexionar, darme cuenta de problemas y desarrollar mejor ciertas tesis.

Creo poder afirmar que todos estamos preocupados por el rumbo actual de la teoría crítica. En verdad, la configuración de lo que entendemos por “teoría crítica” atraviesa actualmente una profunda crisis debido a su pérdida de objeto. Decir que la teoría crítica ha perdido, en cierto modo, su objeto significa que no tiene un diagnóstico adecuado de las crisis que nos asolan, ni puede conectar este diagnóstico con un potencial proceso de emergencia de nuevas subjetividades políticas. En su texto, Pablo López Álvarez plantea importantes cuestiones sobre esta estrategia de hacer depender la transformación social de la emergencia de sujetos políticos, más que de su inscripción en prácticas y conflictos en curso. Me gustaría volver sobre este problema al final, ya que parece central si queremos responder a la pregunta de qué puede hacer la teoría, cuál es su función real.

Por ahora, me gustaría insistir en que esta pérdida de objeto de la teoría crítica significa, entre otras cosas, que su compromiso efectivo con las transformaciones estructurales de la sociedad capitalista, con la escucha del alcance real del sufrimiento inmanente a sus formas de dominación social, está en entredicho. Este es un problema desde hace años, hasta el punto de que varios investigadores han ha-

* Universidade de São Paulo. Brasil.

blado de un proceso ineludible de institucionalización, domesticación o reducción de la teoría crítica a exégesis, que hace pensar que ya no está a la altura del potencial de su pasado. Crece el escepticismo sobre si la teoría crítica contemporánea es realmente capaz de encarnar un proyecto interdisciplinario animado por una crítica implacable de los sistemas de integración socioeconómica, psíquica y política de las sociedades capitalistas con sus horizontes normativos.

Me gustaría iniciar el debate desde este punto, porque es el que me llevó a escribir *Dando cuerpo a lo imposible*, publicado en 2019. La propuesta era buscar alguna forma de conectar nuestras tareas contemporáneas con el potencial que la teoría crítica albergara en el pasado, con su dramática filiación a un horizonte revolucionario, con su apoyo a la dialéctica como modelo crítico fundamental para nuestro tiempo. Nada más adorniano que darse cuenta de que, a menudo, avanzar sólo es posible a condición de recuperar del pasado potencialidades no explotadas.

Bueno, todo lo que puedo decir es que, desde entonces, la incapacidad de la teoría crítica para ser verdaderamente crítica se me ha hecho aún más clara. Un ejemplo dramático de esta incapacidad es su insensibilidad ante la permanencia del problema colonial en sus aspectos estructurales, así como sus formas de violencia en la escena contemporánea, como hemos visto tan dramáticamente en Gaza. El silencio de muchos intelectuales vinculados a la teoría crítica, así como las catastróficas intervenciones de algunos, han demostrado lo desconectada que está de las demandas concretas de emancipación y de la correcta comprensión de la actual etapa de violencia del capitalismo global. Me gustaría volver sobre este punto más adelante.

En cualquier caso, la pérdida de su objeto era ya evidente desde el momento en que diversos pensadores vinculados a la Escuela de Frankfurt optaron por entender las dinámicas sociales preferentemente desde la sociología de los conflictos con su potencial de consenso y resolución dentro de las estructuras normativas de las democracias liberales y no ya desde las luchas de clases. Esto condujo necesariamente a prescindir de la posibilidad revolucionaria de las luchas populares y a entender su propio antagonismo como un “dogma histórico”, por utilizar el término de Axel Honneth. El resultado de ello fue el abandono de la única arma eficaz para construir alternativas a la estabilización del sistema de crisis entrelazadas en el que nos encontramos, por muy difícil que resulte repensar lo que podría ser hoy una posibilidad revolucionaria. Pero de esta dificultad está hecha la teoría crítica.

Del mismo modo, la negativa a entender como tarea de la crítica la necesaria descomposición de la personalidad psíquica y sus procesos naturalmente segregadores y violentos ha conducido, por un lado, a la incapacidad de la teoría crítica para dar un paso en la buena dirección y asociarse a los sectores más transformadores de la clínica del sufrimiento psíquico, desde el psicoanálisis en sus tradiciones más refractarias a cualquier discurso adaptativo (y la ausencia del nombre de Jacques Lacan en los debates fue para mí un síntoma importante de este problema) hasta clínicas como la psicoterapia institucional, la antipsiquiatría, las luchas antiasilo o el esquizoanálisis. Por otra parte, mostró la incapacidad de sostener las reivindicaciones de una crítica de la cultura en un momento en que la clase intelectual prefería denunciar su desaparición. De hecho, la crítica cultural, tan implacablemente perseguida por Adorno y Benjamin, simplemente desapareció del radar de la teoría crítica.

Finalmente, la ilusión de un potencial comunicacional presente en las prácticas sociales de interacción en las dimensiones del lenguaje y del trabajo, tal como se configuran en el mundo de la vida históricamente determinado por la colonización extensiva de las esferas sociales de valores por el Capital, sólo podría ser expresión de la incapacidad de comprender el horizonte neoliberal de embrutecimiento social como destino insuperable del capitalismo.

2

Insistir en estos puntos fue mi forma de darme cuenta de que la teoría crítica se había vuelto incapaz de estar a la altura del sistema de crisis que marca nuestro presente y de las exigencias de transformación que de ellas se derivan. Porque estar a la altura de las crisis del presente exigiría una comprensión más profunda de la imposibilidad de preservar la democracia liberal (cuyo fin definitivo veremos en los próximos años), de la inexistencia de cualquier forma de “progreso moral” y de “regulación social” de los agentes económicos de mercado dentro de la dinámica del capitalismo y de la necesidad, incluso a contracorriente, de sostener demandas robustas de emancipación social escuchando los sistemas de luchas populares diseminados por el mundo

Creo que apostar por que la recuperación de la experiencia intelectual de Theodor Adorno, con su proyecto de dialéctica negativa, podría proporcionarnos las pautas para un modelo crítico más adecuado a tales desafíos puede parecer ini-

cialmente una insensatez. Después de todo, pocos filósofos han sido tildados tan sistemáticamente de escapistas, nihilistas y elitistas como Adorno. Pero creo que esto sólo demuestra una cierta ignorancia del potencial efectivo de la dialéctica como modelo crítico y de sus configuraciones contemporáneas. A lo largo del libro, he intentado demostrar cómo las críticas de Adorno al horizonte de estabilización e integración del capitalismo de Estado, a las ilusiones de consenso del Estado del bienestar, así como sus críticas al sufrimiento social inherente a los modos de integración psíquica y cultural del capitalismo tardío, fueron el telón de fondo concreto para la constitución del proyecto filosófico de una dialéctica negativa.

Insisto en este punto porque si la dialéctica es, como he tratado de defender, una *ontología en situación*, entonces debemos prestar atención a las coordenadas históricas de sus múltiples enunciados. Más que buscar supuestas diferencias lógicas (en gran medida inexistentes) entre las críticas dialécticas de Hegel, Marx o Adorno, debemos preguntarnos por el contexto histórico de sus enunciados y las posibilidades históricas de acción. Esto es lo que he intentado hacer en el caso de la dialéctica negativa adorniana. La conciencia de la irreductibilidad de la contradicción social lleva a Adorno a apoyar la dialéctica como modelo crítico renovado.

Si aceptamos esto, podemos comprender mejor las funciones de conceptos como no-identidad, primacía del objeto, lógica de la desintegración, mediación entre extremos, síntesis no violenta, contradicción real dentro de una teoría de la emancipación social a la altura de nuestros tiempos. Era también una manera de pensar qué es la filosofía, cómo surge de los afectos del pensamiento en relación con los acontecimientos del mundo, y no de una confrontación perpetua con sus textos y tradiciones. Micaela Cuesta encontró una bella formulación cuando dijo que la dialéctica adorniana era un realismo sin principio ni correspondencia. En efecto, su realismo no puede admitir la especularidad de una *adequatio intellectus ad rem*, ni una realización gradual de lo que ya estaba ahí como principio. Se trata más bien de la rectificación continua del pensamiento a partir de la resistencia de los objetos a sus conceptos, con vistas a configurar una experiencia que no sea sólo la subsunción autárquica de lo existente a las categorías fijas de un sujeto constituyente. Pero como la resistencia de los objetos no puede tener un concepto adecuado dentro de un horizonte en el que conceptualizar es imponer a la experiencia categorías que reiteran estructuras sociales de dominación corresponde a la negatividad sostener la fuerza de la reconciliación real. Este realismo es fidelidad al sufrimiento del mundo, fidelidad a lo que aún no está presente.

En otras palabras, esta negatividad encierra –como muy bien dijo Mariana Gainza– la latencia de una humanidad no realizada cuyo mayor síntoma es el sufrimiento social que aparece como resultado ineludible de nuestros procesos de socialización. Cualquier lector atento del joven Marx sabrá que hay una antropología negativa animando la dialéctica. Hay una comprensión de que lo que llamamos “naturaleza humana” no está al principio, como un origen que debemos respetar, sino al final, como la realización de un largo proceso histórico del que somos legatarios. Nuestra naturaleza está por venir. Este tema, tan presente en el joven Marx, es a su manera esencial para Adorno.

Pero algo que me parece fundamental, y que claramente no se les ha escapado a Verónica Galfione, Micaela Cuesta y Mariana Gainza, es cómo la experiencia estética orienta el pensamiento adorniano hacia la posibilidad de que la negatividad no sea sólo una forma de rechazo, sino una latencia de la existencia, de la construcción social de las relaciones y de las formas. Porque la experiencia estética permite a la sociedad pensar lo que no sabe pensar. Por ejemplo, proporciona la figura de una libertad que no es autonomía como autolegislación y autojuicio, sino autonomía como relación con lo que el orden ordinario de la sensibilidad no sabe sentir, como una heteronomía sin servidumbre, un punto que el texto de Alberto Bonnet trajo muy bien a la memoria. Intenté desarrollarlo más sistemáticamente en un libro posterior: *Em um com o impulso: experiência estética como emancipação social*, de 2022.

3

Pensar las figuras concretas de la negatividad en nuestro horizonte sociopolítico me parece una cuestión capital si queremos recuperar efectivamente la dialéctica como modelo crítico. Esta forma de reflexión requiere dar un paso que no encontramos en Adorno, pero que no sería ajeno al espíritu de su reflexión. Este paso he intentado tematizarlo proponiendo la necesidad de que la dialéctica negativa se convierta en dialéctica emergente, es decir, en una dialéctica que piense los procesos de emergencia de los sujetos políticos. En este punto, insisto en que la verdadera emergencia es hoy inseparable de lo que podríamos llamar “procesos de desidentificación generalizada”. La desidentificación se entiende aquí como el rechazo revolucionario de las formas institucionales de Estado, familia, nación, asociaciones y organizaciones políticas como condición para producir las transformaciones

sociales necesarias para la emancipación social. La desidentificación como fuerza destituyente.

Gran parte de la fuerza crítica del pensamiento está ligada a la cuestión de hasta dónde queremos llevar la energía negativa de las clases sin voz y de las subjetividades que rechazan su lugar porque comprenden el tipo de desafío al que nos enfrentamos. Digamos que nuestro tiempo se caracteriza no sólo por la conjunción de varias crisis simultáneas. La principal característica de nuestro tiempo es que estas crisis no tienen forma de pasar, son ingobernables. No pueden resolverse en el marco de la acumulación y la valorización de la sociedad capitalista, de su racionalidad económica y de sus construcciones institucionales típicas de la democracia liberal. Como señaló Wolfgang Streeck, el capitalismo contemporáneo, con su combinación de bajo crecimiento continuo, endeudamiento crónico y desigualdad explosiva, ha entrado en un proceso irreversible de descomposición, ya que es incapaz de garantizar cualquier forma de estabilidad sistémica, sin que exista ninguna otra alternativa consolidada que lo sustituya. Esto significa que todavía no tenemos la gramática para superar la situación en la que nos encontramos. Carecemos de lenguaje, y reconocerlo sería el primer paso para cualquier pensamiento crítico fiel a su contenido de verdad. En este contexto, una teoría crítica eficaz aparece como una forma de sostener las contradicciones reales de la sociedad, haciendo explícitas las antinomias para comprender que cualquier transformación efectiva pasa por permanecer ante una negatividad que es la condición material de la apertura real. En otras palabras, forzar la descomposición de nuestras categorías analíticas exponiendo los antagonismos reales. Darse cuenta de que “lo que podría ser diferente aún no ha empezado”. Esto no es una aporía, es una estrategia política consecuente y necesaria.

Creo que esta sería la respuesta al punto fundamental de Pablo López Álvarez sobre la dependencia de la crítica de las transformaciones sociales de la emergencia de nuevos sujetos políticos, y no de una comprensión prolongada de las formas en que estos sujetos se inscriben en prácticas y conflictos en curso. Yo diría que es posible suspender esta dicotomía a condición de que seamos conscientes de la fuerza destituyente de los procesos insurreccionales que se vienen desarrollando ininterrumpidamente a lo largo de nuestro siglo desde hace más de diez años. Y la fuerza destituyente debe ser mencionada aquí porque ha estado presente entre nosotros en cada momento en que se ha hecho evidente que todo proceso de sujeción social requiere la naturalización de nombres que circulan definiendo los lími-

tes de las relaciones y de las identidades. Estos nombres son movilizados por las instancias hegemónicas del poder. Gobernar es nombrar y quien controla los nombres controla los límites posibles, las configuraciones de la experiencia. En este sentido, la verdadera acción política pretende, entre otras cosas, expulsar a esa instancia legisladora, desordenar los nombres, modificar las referencias y borrar las identidades. Y la teoría crítica no debe pasar por alto las alianzas que se tejen entre las luchas seculares contra los procesos coloniales, la creación institucional y el rechazo bruto del horizonte social capitalista y de la metafísica en que se basa. Pues, en diversas situaciones estratégicas, la destitución puede recurrir a las fuerzas suspendidas de la creación futura que han sido silenciadas en el pasado. Cuando estas fuerzas regresan, nunca es como reinstauración, sino como destitución que produce la emergencia de nuevas relaciones posibles. Esta es, en mi opinión, la condición para que la teoría crítica se mantenga fiel a su verdadera tarea.

En este sentido, la escucha de la teoría a los procesos concretos de lucha debe buscar identificar no lo que ellos enuncian inmediatamente, sino el potencial de transformación de la gramática de la experiencia social que sus demandas conllevan. Quisiera, por tanto, aprovechar este debate para ampliar este punto y explicar las razones por las que creo que esta transición hacia una etapa emergente de la dialéctica negativa es una necesidad histórica. Ello requiere avanzar algunas tesis sobre la configuración de la descomposición social contemporánea para comprender mejor cuál puede ser la función de la teoría crítica ante dicha descomposición.

4

Se trataría entonces de trazar el círculo de tiza caucásica en el que nos encontramos. En él es posible identificar un sistema de crisis conexas (ecológica, social, demográfica, económica, política, psicológica) que parece haberse estabilizado en su conjunto. Porque todo sucede como si estuviéramos ante crisis que se han convertido en el régimen normal de gobierno, como la larga crisis política de las instituciones de la democracia liberal de los últimos veinte años o la larga crisis económica, presente en el horizonte de justificación de las políticas económicas de nuestros países e instituciones desde 2008. Estas crisis no han impedido la preservación de los fundamentos de la gestión económica neoliberal, ni la profundización de su lógica de concentración y silenciamiento de las luchas sociales. Al contrario, podríamos incluso decir que han proporcionado el terreno ideal para la realización

de estos procesos. Del mismo modo, la crisis ecológica, independientemente de las catástrofes que produce, no parece haber sensibilizado a los poderes para la transformación de las estructuras económicas de producción que ella exige. Más bien –y Brasil es la mayor prueba de ello– la opción preferencial por su proceso productivo permanece milimétricamente vigente.

Esta dinámica de normalización de las crisis plantea profundos interrogantes sobre las estrategias de pensamiento crítico. Señala una mutación en nuestras formas de gobernanza, ya que éstas pueden normalizar cada vez más el uso de medidas excepcionales y autoritarias dentro de los procesos de gestión social. Puede utilizar cada vez más expedientes que cortocircuitan las decisiones populares, llegando incluso a vaciar los procesos electorales sin asumir necesariamente disposiciones legales abiertamente autoritarias, como hemos visto recientemente en Francia

Sabemos que, a grandes rasgos, existen dos posibilidades ante una situación así. Una sería la transformación estructural de las condiciones que han generado tal sistema de crisis conexas. Esto exigiría que dejáramos de vernos como gestores de las crisis generadas por el sistema capitalista, para pasar a considerarnos, como nos recordó una vez Mario Tronti, una “fuerza ofensiva” contra el Capital. Esta opción también requiere que la crítica se vea a sí misma no sólo como responsable de diagnosticar las crisis del presente, sino también como una fuerza para identificar las luchas sociales con potencial revolucionario. Sin embargo, estas posibilidades no están a la orden del día, y deberíamos preguntarnos qué le ha pasado a la constelación progresista que actualmente coloniza nuestras universidades y espacios políticos para impedirle promover tal alternativa.

Por el contrario, el sistema de crisis relacionadas tiende actualmente a producir algo que podríamos llamar “la generalización del paradigma de la guerra infinita como forma de estabilizar la crisis”. Esto es de lo que tenemos que ocuparnos, porque es lo que avanza. Una teoría crítica capaz de pensar los desafíos del presente debe partir de la generalización de este grado de descomposición social y de sus consecuencias. Nuestro objeto central se ha convertido en la guerra infinita como modo de gobierno.

Observemos cómo, frente a la descomposición social, la lógica de la guerra infinita permite alguna forma de cohesión, al tiempo que naturaliza, repite y generaliza niveles de violencia e indiferencia que serían inaceptables en cualquier otra situación. Pero insisto sobre todo en el realismo de esta opción, que puede empezar

a explicarnos las bases sociales de su aceptación. Este realismo se basa en la creencia de que es imposible cambiar las bases de la reproducción material de la sociedad. Se trata de asumir, de una vez por todas, que las crisis relacionadas no impulsarán una superación o incluso una transformación estructural del capitalismo. Como no hay posibilidad de gestionar las crisis dentro del sistema que las generó, ni de impulsar una transformación revolucionaria de la sociedad, sólo queda salvar a una parte de la sociedad y dejar que el resto perezca, expulsar al resto de nuestras fronteras, gestionar deportaciones masivas, dejarlos en la miseria absoluta, someterlos al máximo expolio mediante el aumento exponencial de la violencia policial y la precarización de sus vidas. En otras palabras, la lógica es la de la guerra civil y en lugar de apelar al potencial de consenso supuestamente heredado del “progreso moral” que habría alcanzado el Estado del bienestar, corresponde a la teoría crítica recordarnos una vez más cómo la guerra civil ha sido la base de la organización de nuestras sociedades desde los procesos de acumulación primitivos. Procesos que nunca fueron primitivos, sino permanentes.

Comprender el realismo de la opción de la guerra infinita podría evitarnos la moralización empobrecedora de las luchas políticas actuales, lo que nos permitiría entender el verdadero cálculo racional en el que se basa la catástrofe de la extrema derecha. Pues la posibilidad de formar parte de esa parte de la sociedad que hay que salvar es lo que moviliza a la parte de la población que hoy se adhiere a la extrema derecha. Ya sea a través de la preferencia nacional, a través del discurso del empresariado con su “se salvarán los que trabajen duro” o su “libertad” para sobrevivir y burlar las normas que supuestamente nos impiden crecer, o en otros casos a través del discurso religioso de los elegidos protegidos por una de las pocas instituciones sociales que han demostrado fuerza y garantizan la asistencia social, a saber, la iglesia, lo que siempre está en cuestión es la división entre quién se salvará y quién será sacrificado. Por brutal que sea, el discurso tiene su coherencia, y es quizás el único discurso que conserva alguna coherencia hoy en día, sobre todo en un momento en que la izquierda no cree realmente que sea posible un cambio de estructura.

Pero si la respuesta a las crisis del capitalismo requiere la generalización de la lógica de la guerra infinita como paradigma de gobierno, este paradigma requiere a su vez una reorganización de lo que hay de más estructurante en nosotros, a saber, nuestros regímenes de sensibilidad y circuitos de afecto. Pues este paradigma se

basa en lo que podríamos llamar la militarización de las subjetividades, que empezarán a naturalizar la ejecución y el exterminio, que se organizarán como milicias, que confundirán la libertad con el autoarme, que se identificarán con la virilidad vacía del débil armado, que convertirán la indiferencia y la desensibilización en afectos sociales centrales. La insensibilización se convierte en el fundamento de la gestión social y esto requiere la construcción de laboratorios globales de insensibilización social, como el que vimos en Gaza, donde el exterminio y la masacre se han convertido en acontecimientos naturales. Por tanto, no me costaría decir que la macabra insensibilidad de teóricos críticos como Habermas, Foster y compañía ante el mayor síntoma del nuevo orden de desensibilización global es sólo el síntoma social más explícito de la pérdida de objeto de la teoría crítica. La incapacidad de ver la violencia colonial ante sus propios ojos, con toda su estructura típica de deshumanización e insensibilidad social, es un problema no sólo de la incapacidad de universalizar la indignación más allá de los sujetos tradicionales por los que estamos dispuestos a mostrar empatía, sino un problema de la limitación eurocéntrica de la teoría crítica. Una limitación que no ve cómo ciertos lugares, como Gaza hoy, deben ser entendidos como laboratorios globales de desensibilización y deshumanización que establecen paradigmas de gobierno para ser potencialmente aplicados en otras situaciones y otros territorios en momentos de crisis estructurales con sus conflictos. La desensibilización es una forma de gobierno y no es casualidad que las mayores reacciones a esta lógica genocida hayan venido de países periféricos como Sudáfrica, Brasil, Colombia, Chile e incluso Irlanda. Son países contruidos sobre la gestión de la insensibilidad social y el borrado de las poblaciones. Tienen algo que enseñarnos si realmente queremos desprovincializar la teoría crítica.

5

Pero, ¿qué puede hacer la teoría crítica en una situación como ésta, más allá de predicar la desesperación? Si ha de ser la teoría consecuente de la guerra civil como forma de organización social, no lo hace para vender búnkeres, sino para profundizar en el colapso. Concretamente, esto significa profundizar en la comprensión de la inevitabilidad de que nuestros procesos de racionalización social se conviertan en una guerra infinita. Comprender que, frente a la realidad material que impone

el capitalismo, no había otra forma de realizar nuestras expectativas de racionalización social que de esta manera que vemos hoy. Esto significa la inseparabilidad entre la crítica social y la crítica de la razón. En mi opinión, ésta es la forma contemporánea de fidelidad a la noción adorniana de pensamiento crítico como lógica de la desintegración. En mi opinión, éste es un horizonte concreto en el que la dialéctica negativa tiene algo que ofrecernos. Recordemos cómo lo expresó Adorno:

“El movimiento de la dialéctica no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto en relación con su concepto, sino que pone lo idéntico bajo sospecha. Su lógica es una lógica de la desintegración: de la desintegración de la figura construida y objetivada de los conceptos que el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí.”

Esto se aplica no sólo a la conciencia cognitiva. No es sólo una elaboración de la relación entre el concepto y el objeto a conocer. Es un principio rector de la crítica social. La desintegración de la supuesta identidad de los conceptos es, por ejemplo, un eje fundamental de la capacidad de una dialéctica de la ilustración para mostrar las constantes interversiones de los valores y los procesos de racionalización en su contrario, del progreso en catástrofe, del desarrollo en exterminio, del crecimiento en violencia, de la civilización en destrucción. El tratamiento riguroso de la desintegración es una función crítica de la clase intelectual, su función central. Y lo hace no entregándose al uso *ad hoc* de la negación determinada, sino siendo fiel a la desidentificación generalizada como condición inicial para afirmar una negatividad con fuerza transformadora.

Insisto en este punto no sólo porque creo en la negatividad como fuerza de acción social, sino porque entiendo que la des-identificación no es sólo una forma de angustia social, sino una apertura a un horizonte teológico-político del que carecemos. Nadie capaz de sostener un proceso de transformación revolucionaria en cualquier situación no ha partido de una des-identificación que le permitió decir: “no somos de este tiempo”, “no hay lugar para nosotros en este mundo”, “estamos fuera de este mundo”. La política emancipadora necesita este deseo de “rechazar el mundo”, no como una especie de ascetismo. La política roba este deseo a la teología para convertirlo en algo que sólo ella puede producir, a saber, una fuerza para la realización inmediata de otro mundo, caracterizado por la igualdad y la soberanía popular. Desempodera a los sujetos de las instituciones y modos de vida hegemónicos entre nosotros para darles el valor de afirmar la posibilidad de lo que aún

no tenemos imagen ni figura. En una época como la nuestra, en la que la religión interfiere cada vez más en la política para mostrar su rostro reaccionario, debemos comprender que sólo podemos contrarrestarla mediante otra teología, en la que la soberanía popular de un pueblo animado por el deseo de igualdad radical, del fin de las jerarquías, desempeñe un papel revolucionario.

Digo esto porque el compromiso de los sujetos en los procesos de lucha social no está necesariamente ligado al sufrimiento y a la precariedad a la que están sometidos. Los sujetos y las poblaciones pueden soportar un altísimo grado de sufrimiento si no son capaces de verse a sí mismos como potenciales agentes de cambio. Este potencial requiere no sólo formas eficaces de organización política y de construcción de la solidaridad. Requiere también un redimensionamiento del imaginario social, una cierta capacidad para intentar realizar relaciones y procesos que antes parecían imposibles.

El necesario redimensionamiento del imaginario social está, en gran medida, ligado a lo que podríamos llamar colapsos epistémicos, y como nos recuerda Gerard Lebrun en sus bellos libros, la dialéctica es, ante todo, la organización sistemática de estos colapsos. Por colapso epistémico entendemos una crisis de lo que podríamos llamar la “condición de posibilidad de toda experiencia posible”. Nuestra experiencia social, con sus formas de categorización, distinción, ejercicio de valores, organización del espacio y del tiempo, no es una condición trascendental, sino el resultado de instituciones sociales que definen las condiciones materiales de la reproducción social, encarnadas en repetidos procesos económicos y políticos. Estas formas, a su vez, ofrecen lo que podríamos llamar una “gramática social” que define nuestra manera de determinar no sólo el significado de los valores con fuerte potencial normativo, sino también la forma de aplicarlos, la claridad de su semántica y, sobre todo, la forma de los sujetos que pueden enunciarlos. Esta gramática es la que define los límites de lo que es posible imaginar y de lo que no es posible imaginar. Contra ella se libran nuestras acciones políticas.

Insisto en este punto porque la crítica social debe entender el capitalismo no sólo como un sistema económico, sino sobre todo como una gramática social. Criticarlo no es sólo denunciar sus sistemas de explotación, exigir una profundización de las dinámicas de redistribución, exponer las contradicciones performativas entre su horizonte normativo de justicia y su realización efectiva. Criticarlo exige luchar contra la gramática social que naturaliza y que define de antemano todo el campo

de acción y problematización posibles. En otras palabras, el verdadero objeto de la crítica consiste en explicar las deficiencias de la gramática social que se nos ha impuesto. Y en un proyecto como éste, pocos pueden colaborar tan consecuentemente como Theodor Adorno ... contra muchos de sus epígonos, como siempre ocurre.