

Theodora BECKER, Andreas FRANZE, Jakob HAYNER, Arne KELLERMANN, (Eds.), *Grenzsteine. Beiträge zur Kritik der Gewalt*. München: Edition text+kritik, 2016, 187 págs.

No es ninguna novedad afirmar que la férrea ley de la competencia lleva ya tiempo instalada en los espacios académicos. Su traducción, en términos intelectuales y aplicados al campo de las Humanidades y Ciencias Sociales, se materializa en la coacción a la producción constante de artículos, encuentros y conferencias cuyo contenido es cada vez más insignificante. El éxito se cuantifica al peso, y los propios mecanismos de medición sólo ayudan a alimentar la perpetuación de esta dinámica, que hace cada vez más difícil el pensamiento crítico, amén de llevar a la extenuación a los sujetos insertos en dicha lógica.

Dado este contexto, me desagrada comenzar este texto argumentando que el libro que es objeto de estas líneas, *Grenzsteine*, es un texto que supone un intento de dar voz a los posibles caminos de reflexión a que la tradición de la Teoría Crítica puedan dar lugar en la actualidad: “Actualidad”, “Presente de...” (y añádese aquí cualquiera de las tradiciones de la práctica filosófica académica, ya sea antigua, moderna o contemporánea) es un reclamo que la mayoría de las veces no esconde sino una mera excusa para llevar a cabo un ejercicio más cercano a la *burocracia* que exige la situación que he descrito en las primeras líneas.

Dar cuenta de que este texto es precisamente eso, no obstante, no es faltar a la verdad. Pero en ningún caso se trata por ello de un conjunto de textos en que se realiza una mera exegesis de Adorno o Horkheimer. Antes bien, se trata de un intento de pensar con (y más allá) de ellos las contradicciones de un presente en que la objetividad social resulta más impenetrable que nunca, lo que ha hecho que la impotencia sea ya un constitutivo esencial de nuestra subjetivación. Impotencia del individuo, por tanto, que sólo puede ser expiada en el ejercicio de hacer contingente la aparente necesidad del presente, es decir, pensándolo. Éste se presenta inmediatamente como un contexto de radical crisis, fundamentalmente, de acumulación del capitalismo, que lo ha llevado al recrudecimiento de sus contradicciones internas. Su colapso, lejos de ser comparable al efecto que un ataque al corazón tiene sobre el individuo, se asemeja más bien a un proceso de carácter crecientemente violento, que excluye y destruye a la población superflua —del mercado de trabajo y/o de los derechos de ciudadanía—, transgrede incansablemente sus límites externos (esos anclados a la reproducción de los recursos materiales disponibles en la tierra), amenazando la supervivencia de todas las especies; y muestra los

límites, las contradicciones, de los conceptos ilustrados que abogan materializar las democracias occidentales: se demuestra así que *libertad*, *igualdad* y *fraternidad* están, y han estado siempre anclados, entre otros muchos, a los vectores de raza, género y acceso a la riqueza material.

La configuración sujeto/objeto que hemos presentado parece reducir las posibilidades de su reflexión. No obstante y como sabemos, la Teoría Crítica clásica, nacida en el contexto de otra gran crisis del capitalismo y su mediación política, nos ofrece algunas herramientas para dicho ejercicio. Son muchas las personas que han posibilitado la pervivencia de dicha tradición y la posibilidad de un trabajo fructífero con la misma, y Rolf Tiedemann es una de ellas. Tal y como expresa la introducción a este texto, este autor nos ofreció los medios para “permanecer en cada pretensión de la Teoría Crítica” (11), y por ello se le dedica este conjunto de textos.

Si he dado este rodeo, ha sido para evitar presentar *Grenzsteine* como un mero libro homenaje, perfectamente asimilable al producto académico destinado a engrosar *curricula*. La dedicación nace aquí del agradecimiento a alguien que ha posibilitado en otros la continuación de la tradición teórica abierta con Adorno y Horkheimer. Ésta, entendida como un ejercicio reflexivo (siempre necesario en términos objetivos, y sea de la especie académica que sea) que nace (como todos) y pone de manifiesto en su hacer (y he aquí la especificidad de la misma) el impulso vital del que es origen: la discrepancia entre las posibilidades emancipatorias que anuncia la reflexión y la realidad ante la que nos encontramos. La mediación y fundamento de dicha relación no es otra cosa que el espíritu que corresponde a cada época, y su cuestionamiento se da siempre como pregunta por la verdad, la cual “no se debe determinar por el contrario a partir de la confrontación con la literatura científica, sino con la experiencia, experiencia que siempre apunta al todo y que se muestra como reflexión acerca de la economía, política, psique y sobre toda cosa desde la perspectiva del cumplimiento de la promesa de felicidad encerrada en cada dimensión” (11).

Bien, ésta es la base desde la que parte los textos que componen este libro, que se divide en tres partes. Abre la primera de ellas el texto de Robert Hullot Kentor<sup>1</sup>, que reflexiona acerca de nuestras dificultades con el término “barbarie” tal y como

<sup>1</sup> La traducción al castellano de este artículo que aquí se cita es la correspondiente a la aparecida en esta misma revista: *Constelaciones*, vol. 7 (2015), dedicado a “Teoría Crítica, Arte y Memoria”, en las páginas 20-39. La numeración aquí señalada, no obstante, pertenece a la del libro reseñado.

éste se usa en Adorno. Nuestra incompreensión, según Kentor, no es sino la máscara con que ocultamos lo que sabemos: que nuestra forma de socialización es cada vez más violenta, con lo que se demuestra simultáneamente que la pregunta que vertebra la *Dialéctica de la Ilustración* –hacer comprensible cómo la humanidad, en lugar de avanzar hacia su emancipación, parece sumirse cada vez más en un estado de barbarie– tiene mayor importancia que nunca. En orden a evitar equivocaciones, déjese claro que en Adorno no se trata de sancionar “un estado original de brutalidad de quienes no han logrado madurar y siguen mostrándose ajenos a la formalidad europea. [Adorno] [n]o busca una cruel reprobación de lo incivilizado del siglo [...]. Al contrario, tal y como desarrolla el concepto de barbarie, lo que Adorno critica es la forma de maduración en sí, esto es, la lucha por dominar la naturaleza como una primitivización que destruye lo primitivo en lugar de reconciliarse con ello en su emancipación” (28). Esto se trasluce con especial pregnancia en nuestro concepto de *igualdad*, en que “debido a la estructura de la economía, del derecho y del gobierno, sólo permitimos perseguir [...] como respaldo de la desigualdad” (21). El epíteto que antes se le añadía, especificando que dicha estructura corresponde exclusivamente a la igualdad *burguesa*, ha desaparecido incluso de los discursos de la izquierda, hecho que ha de lamentarse, pero también para el que hay que buscar estrategias de aproximación, pensando fuera de la tradición. Tarea compleja, tal y como comenta Detlev Claussen en el siguiente de los textos, pero actividad propia de la tradición crítica. Tal y como decíamos líneas más arriba, ésta se constituye en la confrontación con la experiencia, la cual “nos obliga a nosotros, los contemporáneos, a cambiar los conceptos. Tras el *short century*, tras Auschwitz [...] ya no se puede mantener en pie la concepción de un universo racional. Nuestro pensamiento ha sido sacudido más fuertemente que el espíritu ilustrado a causa del terremoto de Lisboa en 1755. La Teoría Crítica se mantiene a pesar de todas las rupturas sociales e históricas en esta tradición, la experiencia extra-conceptual es constitutiva para el pensamiento. No hay vuelta atrás a la filosofía académica. Lo que urge a la filosofía es otra cosa” (46). Legado de la teoría crítica, como sabemos, es mostrar que una sociedad “que es indiferente frente al hambre, al terror, a la tortura y a la violencia, reproduce la culpa de la vida” (59). Sea como fuere, no se debe sacralizar el texto y la palabra ya sea de Adorno, Horkheimer, o Benjamin. Según Claussen, éstos han de considerarse, como producto histórico del siglo XX, algo superado, atesorando de ellos lo que no ha perdido actualidad: el interés por interpretar de nuevo el mundo.

Los textos de los que hemos hablado hasta ahora nos han ofrecido perspectivas de un contexto desde el que pensar, pero no hemos abierto todavía el plano de las propuestas concretas. Dicha apertura se realiza con el texto de Andreas Franze, en el que se discute la necesidad de replantearse la crítica a la economía. Partiendo justamente de la conciencia de que el trabajo teórico a realizar ha de enfrentarse con una naturalización y objetivación extrema de las categorías económico-políticas que conforman la estructura de nuestra sociedad, Franze propone que, en lugar de realizar una crítica que utilice de manera inmediata las categorías marxistas –cuyo origen se da en un contexto histórico que todavía no ha problematizado el contenido utópico de la racionalidad de la teoría, a través de distintos experimentos políticos, y que no tiene en cuenta los cambios que la escuela del marginalismo introdujo socialmente, en tanto formalizó y subjetivizó la matriz económica origen de desigualdad– vayamos más bien a una crítica de lo *económico*. Al fin y al cabo, “donde no hay ya utopía, no es necesaria ninguna crítica para darse cuenta de que ésta no se ha realizado todavía” (66-67). Dicha crítica de lo económico se materializaría en “iluminar la violencia de lo económico que se atrinchera de manera excesivamente cómoda tras aparente neutralidad científica” (66), la cual abre el camino para la obliteración de la consideración de las necesidades humanas y sus determinantes tanto naturales como sociales. Como vemos, se trata quizá de un paso anterior a la crítica de la economía propiamente, pero un paso necesario dado el olvido de que hablaba Kentor líneas más arriba.

La segunda parte de *Grenzsteine* se abre con un texto de Jordi Maiso dedicado a reflexionar sobre el fundamento de la subjetivación en las condiciones que hemos comenzado a descifrar, y aquí, descubre la *frialdad* como el elemento central a tener en cuenta. La tesis de Maiso es que, dadas las condiciones de nuestra objetividad social, que exigen un cada vez mayor grado de violencia en la competición de unos individuos contra otros, es necesario un carácter gélido –rasgo que quizá podría rastrearse ya en la *coolness* anglosajona como antecesor o síntoma de la misma– no sólo como un mecanismo de adecuación al principio de realidad imperante, sino como elemento constitutivo de la formación del yo, necesario para tener éxito. Y es que con el capitalismo “se trata de un modelo de socialización que hace criterio de éxito social la completa indiferencia frente al destino ajeno. La solidaridad con los ‘débiles’ o simplemente con los que no son completamente ‘capaces de competir’ aparece como disfuncional, y por ello, se estigmatiza a éstos como ‘losers’” (76). No ha de olvidarse que la mencionada *frialdad*, que ha de entenderse como necesaria

acompañante de los discursos que abogan por una movilización rentable de los afectos y energías de los sujetos, tiene también como contrapunto la sentimentalidad, que sustituye a los sentimientos. La diferencia, aparentemente nominal, es no obstante decisiva, dado que “los contenidos que dicha sentimentalidad pone en funcionamiento se muestran finalmente como algo inesencial e intercambiable: no son el comienzo de un cambio en el sujeto, sino más bien una válvula para la afectividad comprimida” (80).

Precisamente, un buen ejemplo de cómo funciona en la práctica esta dinámica de subjetivación puede verse en el texto de Tiedemann, en el cual se describe el paisaje de Filipinas, cuyo destino histórico ha puesto siempre a su población dentro de la categoría de lo “superfluo” a pesar de que ésta, como todas, consista necesariamente en una de sujetos monetarios, y cómo esta situación se determina la posibilidad de acceder plenamente a los derechos de ciudadanía. No obstante, es la siguiente intervención, firmada por José Antonio Zamora, en la que se discute más pormenorizadamente esta cuestión. En estas líneas se trata el nuevo cariz que está tomando el tratamiento y la gestión de la emigración y las fronteras, también en relación con los refugiados. Como puede ya imaginarse, la aparentemente nueva disposición no esconde sino una vieja actitud que ha llevado a cabo el capitalismo desde hace al menos unos 40 años, pues “el rechazo sistemático de buscadores de asilo y el bloqueo de los estados europeos en contra de emigrantes “ilegales” habitualmente descritos como “refugiados económicos” [...] no es ninguna reacción a una situación de emergencia que habría surgido en primer lugar por la crisis, o en ningún caso, a un estado de excepción, sino la otra cara de la construcción de un mercado interno en la competencia abierta del mercado capitalista mundial. Se trata del control del acceso al mercado de trabajo europeo bajo las condiciones de la transformación neoliberal de las sociedades capitalistas. [...] La política de inmigración [...] fue siempre un momento de la política del mercado de trabajo y desde los años 70 no se pueden separar de las estrategias de la precarización y la retirada de las garantías de protección fordistas” (97-98).

No creo que sea necesario aquí entrar en detalles de cuál está siendo la respuesta actual de los agentes políticos en Europa tanto a la crisis de refugiados o el comportamiento de nuestro propio gobierno en relación con el compromiso de la defensa de los derechos fundamentales de los migrantes. Tan sólo cabe concluir, con Zamora de nuevo, que las políticas de inmigración europea “muestran con toda claridad que las grandes ideas directriz de la Modernidad política como ciudada-

nía, derechos humanos, democracia y humanidad no pueden alcanzar ninguna universalidad en la sociedad capitalista, pues la socialización capitalista produce la transformación del fin en medio, en tanto la reproducción de la vida se hace dependiente de la valorización del capital” (106). El elemento mediador del conjunto al completo, según la lectura de la tradición crítica, es el que Marx promulgara: el *trabajo* (abstracto), concepto que aparece en el título de la aportación que sigue. En el escrito de Arne Kellermann se estudian las reflexiones que desarrolló una de las figuras más olvidadas de la constelación crítica, Hans-Jürgen Krahl, en el contexto de la expansión capitalista tras la Segunda Guerra Mundial. Éste identificó la forma de la producción como el punto clave que podría impedir la mera repetición de lo siempre igual a pesar de modificaciones en las formas de distribución de la riqueza. Dicha reflexión, de la que también se encuentran trazos en Walter Benjamin, lleva finalmente a la conclusión de que “sin organización solidaria del intercambio de material con la naturaleza prorrumpen los potenciales de violencia capitalista acumulados, donde la contradicción entre la constante postergación de la satisfacción de impulsos y el carente cumplimiento se ha tensado tanto, que los impulsos mutilados ya sólo se abren paso de manera aniquiladora” (113), y no obstante “sólo a través de la concienciación y la inclusión práctica de [...] todos los hombres, podrían ponerse los fundamentos para un metabolismo con la naturaleza "donde el desarrollo libre de uno [...] sea el libre desarrollo de todos"“ (114). La polarización política vivida en la Guerra Fría, lejos de suponer en una de sus caras una posibilidad o refugio para alimentar un cambio en una dirección emancipadora, sólo fue, en realidad, un desmoronamiento de la posibilidad de cambiar la aparente racionalidad de la producción. Ésta se terminó concentrando en la demanda solvente, incluyéndose aquí a los recursos naturales, lo que llevó a que la valorización del capital se movió de la industrialización del mundo al consumo del mismo por encima de sus posibilidades de reproducción. Ésta es la argumentación principal del texto, pero cabe añadir que éste termina con un retrato de la figura del *hipster*, en la que el lector descubre que la estetización impostada como forma de vida esconde en realidad la única posibilidad hoy disponible de expiar el miedo a la muerte del individuo.

La tercera y última parte del libro que estamos comentando abre con dos textos de temática estética. En el primero de ellos, escrito por Jakob Hayner, estudia las relaciones entre historia, arte y utopía a través de la obra y afirmaciones de Hacks y Müller, dramaturgos de la RDA, lugar en que se había dado “un acto revoluciona-

rio sin conciencia revolucionaria” (131). En el segundo de los textos, perteneciente a Iris Dankemeyer, se discute por su parte el papel y la relevancia de la escena *techno* en relación con sus orígenes y la industria cultural, pasando por su papel en Berlín tras la caída del muro, donde, olvidando sus orígenes en las poblaciones negras desfavorecidas de Detroit, “el *techno* se contrapuso a los desilusionados políticamente como un mito moderno [...]. Lo que debía ser concebido como una reacción a la derrota política de los intentos de emancipación negros, se convierte en un “cortejo triunfal” en el que apenas se puede oír ya una “historia de desgracia”, sino ya sólo el impetuoso progreso de la racionalidad convertida en absoluta” (151). Dankemeyer finaliza con una consideración de su rol en la actualidad, donde la consideración esencial es que el *techno* conformaría el consumo de música desligado de todo sentimiento y entretenimiento, entendiéndose como mero trabajo corporal.

Pareciera, entonces, que hay que empezar a reescribir de otro modo los acontecimientos ya analizados, ejercicio que se encuentra materializado en el texto de Robert Schwarz. Éste versa sobre el libro de Paolo Lins *La ciudad de Dios*, y se insiste en mostrar que la aparente marginalidad de esas zonas no es producto del retraso del que ha quedado atrás en el proceso de modernización capitalista, sino antes bien, su resultado directo.

Finalmente, *Grenzsteine* se cierra con un texto que representa como pocos la constelación de sensaciones y pensamientos que conlleva el trabajo crítico para el individuo que lo hace. En el texto “Fracasar” Theodora Becker habla sobre prostitución, actividad que ella misma ejerce y sobre la que trabaja también en su tesis doctoral, cumpliendo explícita y ostensiblemente con el principio crítico de realización de una teoría imbricada en la experiencia del individuo. La relación teoría-praxis en relación con el individuo, no obstante, no es una cuestión de prurito teórico-crítico. Antes bien, y en palabras de Becker, “seguimos haciendo teoría, porque la praxis nos parece bloqueada (podríamos llevar a cabo una verdadera ‘ciencia jovial’ sólo después de la revolución). Hasta aquí, nada nuevo. Un diagnóstico parecido era ya punto de partida de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno hace tres cuartos de siglo. Pero para nosotros la teoría ha adquirido una función casi psicoanalítica, cercana a la terapia: intentamos entender desesperadamente, no en qué consiste y cómo ha llegado a suceder el desastre, sino cómo nosotros hemos llegado a ser tan impotentes y al mismo tiempo estúpidos —en la esperanza absurda, de que algo se abriría de golpe, de que de repente se nos presentaría de otro

modo, de que abriría espacio en el que volver a establecer nuestra capacidad de acción. No obstante, sabemos que —de manera similar a como ocurre en el psicoanálisis— ninguna resolución repentina vendrá de la teoría, con lo que también la teoría está amenazada por nuestro completo letargo” (170-171). Partiendo de la expresada posición teórica, Becker repasa a lo largo del artículo los distintos aspectos que han de ser tenidos en cuenta a la hora de considerar la prostitución, desde la propia consideración de la sexualidad de la mujer como algo potencialmente amenazador para el hombre, así como la ambivalencia de la figura de la prostituta, digna alternativamente de vejación o salvación en el movimiento feminista abolicionista del siglo XIX: bajo la última de las posiciones no se escondería en su opinión sino “el profundo [...] miedo de las mujeres a lo sexual, un “miedo arcaico” de sumisión y cosificación, que según Adorno aún todavía se encuentra en el corazón de la identidad femenina” (178). Tras considerar el perverso final que ha tenido la aparente emancipación de las mujeres a lo largo del siglo pasado —donde la incursión de la mujer en la “esfera pública” ha resultado ser, más bien, la sumisión bajo los mecanismos de la competencia capitalista— y la consideración que la prostitución está teniendo en este contexto desde el movimiento feminista, el cual parece no poder encontrar en ésta “ninguna capacidad específicamente femenina, ninguna alternativa al trabajo asalariado, ninguna utopía de cumplimiento sexual generalizado” (184), Theodora Becker lanza una última reflexión en relación a la relación entre teoría, praxis y experiencia individual: “La teoría crítica había puesto su última esperanza en la experiencia individual [...]. Bajo las condiciones actuales la reflexión de la experiencia individual está condenada al fracaso, pues está formada por contradicciones que no se pueden conciliar. [...] Mi fracaso individual consiste entonces en que no me es posible, desde mi propia experiencia, sacar conclusiones prácticas o teóricas que abran una perspectiva: ¿Qué ha significado para mí la prostitución?, ¿qué he buscado en ésta? y ¿lo he encontrado? [...] ¿Por qué brilla todo esto con una ambivalencia a la que no se puede escapar? [...] Insistir en [...] algo utópico en la prostitución parece algo ridículo y desesperanzadamente idealista ante la realidad. Y no obstante hay ahí algo que no se abre a la perspectiva que se escandaliza, que condena la alienación y mercantilización de lo más íntimo. La idea fija no se puede expresar” (186-187).

No es causal la elección de estas palabras como la última de las citas de este texto, así como una especial atención a la contribución de Becker. Si lo hemos hecho es porque en su actitud teórica puede verse con claridad lo que unifica al



conjunto de textos de este título, así como la pulsión que llevará al lector de este libro a seguir realizando (si es a lo que, al fin y al cabo, se dedica) teoría a pesar del pesimismo que podría concluirse de su lectura. Desde luego, no puede decirse que una conciencia crítica del presente dé motivo alguno para la celebración, y dedicarle un tiempo a la reflexión parece que sólo ahonda en la urgencia de cambiar el *status quo*. Pero a pesar de todo, son las *ambivalencias* que se descubren las que señalan un camino en el que (con una expresión quizá algo tremenda) el mal no tiene la última palabra. *Grenzsteine* ayuda, sin duda, a despertar el interés por muchas de ellas.

Clara Navarro Ruiz

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