

FRAGMENTOS DE FRANKFURT. ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA CRÍTICA

Oscar González*

GANDLER, S. (2009), *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México: Siglo XXI.

En su nuevo libro, Stefan Gandler introduce una serie de vivencias y avatares que muestran su participación política y su formación intelectual al arribar a la ciudad de la cual toma su nombre la Escuela de Frankfurt, para luego escribir varios ensayos sobre la Teoría Crítica, en la Alemania que va desde las entreguerras mundiales del siglo XX hasta nuestros días. Marx, Nietzsche, Heidegger son algunas de las figuras tutelares, en el marco de cuya obra varios pensadores (se habla hasta de tres generaciones) han intentado descifrar desde perspectivas propias de países del norte, más que del sur, los signos o claves de una trama histórica en la que aún estamos inmersos y que es la modernidad del capitalismo mundial.

¿Qué sabemos y qué podemos decir hoy del discurso elaborado desde visiones y experiencias tan diversas, heterogéneas o heteróclitas, para comprender y explicar una parte de la historia mundial contemporánea? ¿Qué es y qué significa para nosotros, mexicanos y latinoamericanos del siglo XXI, la tentativa de un grupo de intelectuales alemanes de contribuir desde la filosofía política y las ciencias sociales al conocimiento de su modernidad y de su llamada posmodernidad?

¿Podemos hablar ahora, a toro pasado, en el marco de la Escuela de Frankfurt, de una interpretación o de una versión de izquierda (Marcuse, Benjamin) y otra de derecha (Horkheimer, Adorno) del idealismo alemán, del materialismo histórico y del mundo de las metrópolis del capitalismo, del imperialismo, del colonialismo y de su expresión más reciente en la globalidad neoliberal?

* Profesor-investigador del posgrado en Derechos Humanos en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Dirección electrónica: osgonce@hotmail.com

Tal vez no haya tanto que decir de esos acontecimientos desde nuestra experiencia histórica directa, ni de las temáticas a las que se abocan los integrantes de la Escuela de Frankfurt, cuanto que en todo caso es desde aquí, desde nuestra propia y efectiva realidad, por donde deberíamos comenzar, o terminar.

Tal vez Stefan Gandler pueda auxiliarnos en esta tarea. Tarea que este joven filósofo, y en su momento líder estudiantil en la Universidad de Frankfurt, ya inició entre nosotros. En efecto, en su primer trabajo publicado bajo el título *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, con prólogo de Michael Lowy, Gandler investiga, esclarece y expone el pensamiento de dos mexicanos (por elección) eminentes. Utilizando una metodología que combina eficazmente la revisión historiográfica con versiones de entrevistas a los autores, cumple bien su propósito: dar a la inteligencia crítica de este país el lugar que le corresponde, desde la experiencia y la perspectiva histórica de América Latina en la segunda mitad del siglo XX.

De los cinco ensayos que se recogen en *Fragmentos de Frankfurt*, dos son los que más llamaron mi atención: “Teoría crítica ¿sin Frankfurt?” es uno, y el otro “Interrupción del *continuum* histórico en Walter Benjamin”. (Junto a ellos habría también que mencionar una buena y actualizada bibliografía de la *Teoría Crítica* en Español). En el primero, más allá de las equivocidades geográficas e ideológicas en la identificación y la producción intelectual de lo que en rigor no podría constituir una “Escuela”, de lo que se trata es de revisar o replantear la manera en que se vive y se percibe la violencia política en el siglo XX, desde dentro y desde fuera de Alemania, por parte de algunos de sus pensadores connotados.

El hecho central de mayor relevancia —me parece— es expuesto por Gandler en estos términos: “Marx sabía de los posibles ‘dolores de parto’ que podría llevar consigo el tránsito de la forma de producción capitalista a una poscapitalista, socialista o comunista... Pero nunca se hubiera imaginado que este sistema económico, para salvarse, provocase las dos guerras más grandes de la historia y el genocidio más perfecto y rápido de la historia reciente, involucrando a gran parte de los (más) explotados y prácticamente a todos los Estados del mundo” (p.22). Aquí cabe decir que crímenes de lesa humanidad tan graves

como aquéllos (la Shoah) también lo fueron, entre otros, los cometidos en Hiroshima y Nagasaki.

Para nosotros valdría la pena precisar que se está hablando de las guerras, la historia y el genocidio de allá, no de acá. Por cuanto al involucramiento de casi todos los Estados en la segunda guerra (en lo cual coincidimos con quienes consideran que fue sólo una y no fue mundial), habría que preguntarse cuántos y cómo realmente participaron. El caso mexicano es bastante ilustrativo. Por razones no del todo convincentes (presuntos torpederos alemanes habrían hundido barcos petroleros mexicanos que aprovisionaban a EUA), Ávila Camacho declaró la guerra a las potencias del Eje, pero de nuestro único escuadrón, el 201, sólo algunos aviones llegaron a Filipinas y a Formosa y no pudieron continuar hacia Japón.

La Teoría Crítica era en cierta manera —afirma también Gandler— “más radical en su crítica de la sociedad existente que el mismo Marx y mucho más todavía que el marxismo ortodoxo”. Cabe pues preguntar si tal afirmación tiene sustento, o cuál puede ser ese.

He aquí una posible respuesta que allí mismo, en el libro, se apunta: la Teoría Crítica adopta una posición abiertamente partidaria en contra de la opresión y explotación del hombre por el hombre, en contra de la irracionalidad en que ha caído la Ilustración, usando la más desarrollada “razón instrumental”...la tendencia de explotar a los otros como “algo natural” en los seres humanos, “algo biológicamente definido”. Y bien, esta toma de posición ético-política ¿en qué se traduce? ¿Dónde está la radicalidad izquierdista de la Escuela de Frankfurt, que critica al fascismo y al socialismo real pero no del todo al imperialismo hiperreal? ¿Es posible, nos preguntamos, acordar un mismo nivel de radicalidad a la crítica militante desde la cárcel, de un Gramsci, que a la que se hace desde la Universidad de Berkeley, como hizo Adorno?

En un ensayo de los años setenta, “¿Marx superado?”, Adorno se pregunta si la evolución industrial ha vuelto caduca la noción misma de capitalismo (si) el mundo se encuentra por completo tan determinado por una técnica del desarrollo hasta ahora insospechada, que frente a este hecho las relaciones sociales que en otros tiempos definían al capitalismo (transformación del trabajo vivo en mercancía, y consiguientemente oposición entre las clases) han perdido importancia;

tanta importancia han perdido, que han pasado a ser, acaso, un mito. Un “mito genial” habría podido agregar, como calificó un tal Aspe a la pobreza en México.

Pero veamos su conclusión. “Es lo que Horkheimer y yo —dice Adorno— queríamos decir hace algunas décadas con la introducción de la noción de velo tecnológico. La falsa identidad que la total expansión de la técnica ha establecido entre la organización del mundo y sus habitantes termina por confirmar las relaciones de producción; éstas continúan existiendo incólumes, aun cuando sea casi tan vano buscar sus beneficiarios como imposible distinguir en dónde están los proletarios”. Ecos o prolongaciones de esta visión, nos parece, se hallan recogidos o resuenan en el “Imperio sin imperialismo” del que hablan Hart y Negri, a quienes por cierto en su lectura crítica Atilio Borón ha dado cumplida respuesta.

Nuevamente, en otro punto, buscamos el sustento teórico del análisis que hacen Adorno y Horkheimer del antisemitismo, cuando del mismo se desprende una afirmación cuyo fundamento no es ni mucho menos evidente: la destrucción de los judíos europeos “era el proyecto clave del nacionalsocialismo”. ¿Lo era verdaderamente? ¿No se trató más bien de la explosión, o mejor, de la implosión de un capitalismo exacerbado que no alcanzó sus objetivos hegemónicos, al ser derrotado por un capitalismo más poderoso y desarrollado que cancelaba así, al menos temporalmente, toda posibilidad de nuevas revoluciones socialistas no sólo en Alemania sino en toda Europa y el mundo occidental?

Las posibles respuestas del propio Gandler a preguntas como éstas, tal vez puedan encontrarse en su interpretación de la visión metafórica de la historia que hace Benjamin. En las *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* aparece un pasaje sobre la fuerza del huracán que impide al Ángel de la Historia plegar sus alas y lo arrastra irresistiblemente de espaldas hacia el futuro. “Este huracán —dice Benjamin— es lo que nosotros llamamos progreso”. Aquí la interpretación de Gandler que, a mi juicio, no sólo difiere sino que confronta la de Adorno sobre el progreso tecnológico: el Ángel de la Historia —afirma Gandler— “es la sociedad burguesa con su formación de producción capitalista. Con cada paso del avance del progreso tecnológico, industrial y organizativo se aleja

de sus viejas promesas de *liberté, égalité, fraternité*, Cada paso cimienta más y más profundamente las estructuras de explotación, represión y control generalizado”.

Si hemos de hacer caso a la propuesta reivindicatoria que hace Benjamin, de revisar la historia de adelante hacia atrás y a contrapelo, desde las realidades y percepciones de los expoliados, de los excluidos, en una especie de “Visión de los vencidos”, vale decir que este pensador “del que también se ocupó y tradujo Bolívar Echeverría” ciertamente abre espacios para la reflexión marxista sobre la historia desde los que podemos dilucidar críticamente las historias nuestras.

¿Qué es para nosotros la modernidad? ¿Cómo la concebimos y cómo nos ubicamos en ella y frente a ella? Nuevamente podemos recurrir a algunas de las ideas de Echeverría y de Gandler. Refiriéndose al progresismo de la cultura moderna (en “Benjamin: mesianismo y utopía”), dice Echeverría que el punto en el que el discurso de Benjamin “alcanza el máximo de radicalidad” es “la idea misma del tiempo en el que tendría lugar dicho progreso. Esta procede de una noción aberrante e insostenible de la temporalidad (según la cual) la marcha histórica de la humanidad en su progreso se desenvuelve en un escenario temporal homogéneo y vacío que sería esencialmente exterior a ella”.

Así, en otro ensayo de Bolívar (“Modernidad y revolución”) encontramos esta afirmación: “Hoy sabemos a ciencia cierta lo que Marx percibía apenas en sus comienzos: que la técnica está marcada por la forma capitalista de la producción en la que fue desarrollada, que lleva en sí misma la impronta de su estructura explotativa”. Por ello pregunta: “¿Es pensable una modernidad no capitalista? ¿Cuál es la idea de revolución que sería propia del tránsito civilizatorio en el que nos encontramos?”

Gandler por su parte coincide en considerar el concepto de tiempo como el “punto clave” para entender la crítica de la idea de progreso en Benjamin, tanto en las versiones positivistas como estalinianas. Marx —afirma Gandler— preparó el terreno teórico en el cual Benjamin hace una gran revelación, estrictamente materialista porque se basa en el conocimiento de que el tiempo como algo lineal, ininterrumpido y con dirección definida, “es una construcción ideológica que no se basa en

ningún sustento material”. Consecuencia de ello es que en la supuesta homogeneidad del tiempo “está también presente una de las fuerzas del etnocentrismo en su forma dominante hoy en día: el eurocentrismo”.

Como no podemos extendernos más, nos parece oportuno concluir sobre este tema específico con dos ideas expuestas por Gandler en la ponencia que presentó en el VI Congreso Marx Internacional, celebrado en París en septiembre de 2010, con el título: “Reflexiones sobre una Teoría Crítica no eurocéntrica”. Una: “es urgente reorganizar la discusión internacional, filosófica y de ciencias sociales, utilizando la Teoría Crítica como punto de partida” (uno entre otros, decimos nosotros) : “Un resultado de esa reorganización teórica, podría ser superar la dominación continuada del eurocentrismo filosófico, una dominación que no es realmente menos virulenta hoy que durante los años del colonialismo”. Y dos: apoyados en ciertas teorías y filosofías sociales producidas en América Latina (como las de Echeverría) se intentará desarrollar un concepto crítico de la modernidad (capitalista) que respete las diferentes identidades culturales, sin perder de vista la reclamación universalista de la justicia y de la igualdad de derechos.

Sobre esto habría que decir que antes y después y en el fondo mismo de la lucha ideológica, más allá de la confrontación de las ideas está la lucha cotidiana de los pueblos contra el neocolonialismo y la ocupación de territorios, recursos y comercio por parte de las élites imperialistas, en lo que Jeff Faux ha denominado como la “guerra global de clases”. Dar la pelea, sí, en los planos teórico e intelectual, pero nutriéndola sobre todo y en primerísimo lugar con la experiencia de las luchas liberadoras latinoamericanas, algunas que duran ya medio siglo como la cubana, y otras como la venezolana, la boliviana, la ecuatoriana o la mexicana, que en medio de grandes obstáculos llevan adelante la resistencia popular y el germen de las nuevas propuestas del socialismo del siglo XXI. Un socialismo que, a pesar de desviaciones y derrotas, si nos colocamos en una curva temporal más amplia, apenas ha anunciado su entrada en la historia universal.

Como puede verse, el libro de Gandler, cuya edición agradecemos a Siglo XXI y a la Universidad de Querétaro, tiene de entrada una virtud fundamental: incitar a la curiosidad y a la polémica. Discutamos desde aquí y desde ahora, con o contra las teorías críticas, haciendo nuestra

propia relectura de los clásicos, los hechos y las dinámicas históricas que más afectan nuestra vida cultural, social y política en el mundo contemporáneo.

