

## RESEÑA

### STEFAN GANDLER: FRAGMENTOS DE FRANKFURT. ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA CRÍTICA

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona

Los cinco ensayos reunidos en este trabajo constituyen una esmerada apropiación de aquellos elementos de análisis procedentes del legado teórico de la primera generación de la Teoría Crítica que las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt, circunscribiéndolos a un período histórico concreto ya acontecido, supuestamente con escasa o nula incidencia en nuestro presente, han dejado de tomar en consideración. Stefan Gandler, filósofo alemán afincado en México<sup>1</sup>, decide confrontarse, pues, con las lecturas más o menos hegemónicas de la Teoría Crítica contemporánea (Habermas, Dubiel y Honneth) recurriendo con este fin a las detalladas reflexiones de Adorno y Horkheimer sobre el antisemitismo (“Teoría Crítica ¿Sin Frankfurt?”), a los ya célebres análisis de Benjamin en torno al tiempo en su aguda crítica a la visión del progreso histórico (“Interrupción del *continuum* histórico en Walter Benjamin”) y, por último, a la confrontación con la teoría del Estado de Hegel llevada a cabo por Marcuse en *Razón y Revolución* (1941) (“El problema del Estado. Marcuse y su interpretación de Hegel”).

Se trata aquí, empero, de una suerte de teoría crítica moldeada a conciencia desde la periferia, distanciada del eurocentrismo al uso que suele caracterizar las aportaciones de los diversos autores inscritos en esta y otras corrientes de la tradición filosófica occidental. Si bien la génesis de estos escritos debe situarse en Frankfurt, donde el autor se encontraba investigando a finales de la década de los ochenta y

---

1 Stefan Gandler nace en Munich en 1964. Concluye sus estudios en la Universidad Goethe de Frankfurt con una tesis doctoral sobre la obra de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría. Hasta la fecha ha sido publicada en alemán (*Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburg/Berlin: Argument Verlag, 1999) y español (*Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría*. México: FCE, 2007). Más recientemente ha visto la luz otro libro del autor, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México: Siglo XXI, 2013. A la espera de que esta última obra sea distribuida en el continente europeo, nos ocupamos aquí de otra colección de artículos del autor, objeto de una reimpresión el año 2011, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. México: Siglo XXI, 2009.

principios de los años noventa bajo el auspicio de Alfred Schmidt<sup>2</sup>, su gestación y estructuración definitiva tuvo lugar en México. Hay que tener en cuenta que esta descentralización de la actividad teórica no es meramente anecdótica ni fruto del azar; antes bien, el alejamiento de Frankfurt se le presentó a Gandler como la única elección posible para comprender cabalmente el legado primigenio de la Teoría Crítica, dejando atrás una ciudad y una universidad que han renegado en repetidas ocasiones de su historia. El modo cómo la derecha universitaria dominante en Frankfurt controlaba la vida académica de una universidad otrora baluarte del libre pensamiento y del espíritu crítico, decepcionaron profundamente a Gandler, quien por aquel entonces ejercía también de portavoz de la lista de estudiantes de la izquierda no dogmática (*Linke Liste/Undogmatische Linke*), la cual, pese a recibir presiones de distinta naturaleza, pugnaba por ofrecer alternativas de oposición a los poderes hegemónicos conservadores.

Dada la no intervención de los “herederos innobles” de la Teoría Crítica ante las medidas implementadas por el rectorado con el propósito de silenciar el discurso que el Consejo General de Estudiantes (*Allgemeiner Studentenausschuß-AStA*) debía ofrecer en el marco de los actos conmemorativos del 75 aniversario de la universidad -un parlamento que iba a poner de manifiesto, delante de una audiencia desmemoriada a la fuerza, la íntima conexión que la historia presente de la universidad guarda con un pasado muy vinculado a la burguesía liberal judía, así como a un núcleo iniciático de autores que contribuyeron a otorgarle renombrada fama mundial como centro aglutinador del pensamiento crítico-, Gandler no sólo pone en duda lo que considera una desviación respecto a los postulados originarios de la Teoría Crítica en dirección al formalismo de la ética kantiana o a cuestiones centradas estrictamente en la sociología empírica y descriptiva, sino que extiende su invectiva más allá de los márgenes teóricos para cuestionar también una praxis que juzga a todas luces inapropiada.

A sus ojos, la denominación de esta particular versión del marxismo occidental con el topónimo de Escuela de Frankfurt es en sí misma problemática, pues con ello el criterio geográfico acaba imponiéndose al conceptual. Las distinciones que se han venido sucediendo en lo temporal respecto a las diferentes generaciones de la Teoría

---

2 Alfred Schmidt (1931-2012) fue un profundo conocedor de la obra de Marx, Feuerbach y Schopenhauer. Discípulo y sucesor de Horkheimer, se doctoró con una imponente tesis sobre *El concepto de naturaleza en Marx*. Dicho trabajo ha sido vertido a 18 idiomas, incluyendo varias ediciones en español (Siglo XXI Editores). De entre su producción filosófica destaca también *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (Madrid: Taurus, 1975). Poco después de su fallecimiento, Stefan Gandler coordinó la publicación de un número especial de la revista *Utopía y praxis latinoamericana* (vol. 18, nº 61, 2013) dedicado íntegramente a la memoria de Schmidt. Puede consultarse en el siguiente enlace: <http://www.revistas.luz.edu.ve/index.php/upl/issue/view/1751/>

Crítica resultan, además, innecesarias. De poco sirve diferenciar por generaciones aquello que ya se distingue por su propio proyecto filosófico (2009: 51-52). Junto al grueso de autores que conformaron la labor del *Institut für Sozialforschung* en sus orígenes, las fuentes de inspiración de Gandler no deben buscarse en Habermas, Honneth o Dubiel sino en Schmidt, Hilberg<sup>3</sup> o Lanzmann<sup>4</sup>. Estos últimos encarnarían la herencia noble de la Teoría Crítica.

La reseña de la obra de Dubiel *La Teoría Crítica: ayer y hoy* (“Dialéctica historizada. Herederos innobles de Horkheimer y Adorno”) sirve de pretexto a Gandler para cuestionar las lecturas revisionistas realizadas por la segunda y tercera generación de la Escuela. La interpretación de Dubiel, que insiste, entre otros aspectos, en restar importancia al examen y a la crítica del antisemitismo, se opone a la de Horkheimer, según el cual existe una conexión indisociable entre la forma de reproducción capitalista y el nacionalsocialismo. En su afán de reactualizar el legado de la Teoría Crítica, haciéndolo accesible a las “discusiones y problemas actuales”, Dubiel cae irremediamente en una posición cuando menos reduccionista. La inclusión de las reflexiones teóricas en el “interior” de los problemáticas sociales y políticas actuales se acomete, observa Gandler, en detrimento de algunas de las formulaciones más penetrantes y fructíferas de esta tradición<sup>5</sup>. Siguiendo los argumentos de Dubiel, en la actualidad la herencia de la Teoría Crítica oscila entre una especie de reverencia filológica, ubicada completamente al margen de cualquier pretensión de ingresar en el seno de las tendencias políticas y sociales presentes, o bien, en una versión renovada de signo opuesto representada por él mismo y por Habermas, ocupada y preocupada por insertar los análisis teóricos en el curso real de los acontecimientos. Lo que ocurre, tal como señala Gandler, es que Dubiel

---

3 La obra más importante de Raul Hilberg (1926-2007) lleva por título *La destrucción de los judíos europeos* (Madrid: Akal, 2005). Se trata de la tesis doctoral que el historiador austríaco defendió en 1955. Su director fue Franz Neumann, destacado integrante de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, célebre por sus análisis sobre el nacionalsocialismo, especialmente en la obra de 1942 *Behemoth. Pensamiento y acción en nacional-socialismo*. (México: FCE, 1943).

4 Conocido documentalista francés. Lanzmann (1925) demostró sus magníficas dotes como director con el aclamado documental *Shoah* (1985), donde recoge valiosos testimonios de personas vinculadas al Holocausto (víctimas, verdugos, expertos –entre los que se cuenta Raul Hilberg-). También debe hacerse mención a *Sobibor, 14 de octubre 1943, 16h* (2001), cinta que gira en torno a la revuelta y posterior fuga de un grupo de judíos del campo de exterminio de Sobibor, en Lublin, Polonia. Una fuga cuyas huellas Heinrich Himmler, comandante en jefe de las SS, quiso borrar cerrando el campo de concentración.

5 Gandler sentencia lapidariamente al respecto: “La nueva Teoría Crítica quiere estar adentro de una sociedad que mató a casi todos los judíos y de la cual la mayoría de los sobrevivientes prefirió quedarse *afuera*” (2009:114). De ahí que se oponga fervientemente a la “tendencia de ‘sobrecontextualizar’ la Teoría Crítica y subestimar con esto, por ejemplo, sus ensayos al explicar el antisemitismo (...)” (2009: 24).

confunde exterioridad geográfica con política (2009: 109). Así, la posición de “exterioridad” de Horkheimer, Adorno o Marcuse como judíos alemanes emigrados no impidió que sus respectivas obras ejercieran en su época, y aún en la actualidad, una influencia política y social mucho mayor a la del propio Dubiel o Habermas, insertándose de este modo más profundamente en el “interior” de los problemas sociales y políticos. A este respecto, la posición de Gandler, intermedia entre las dos ejemplificadas en la obra de Dubiel, consistiría en continuar en lo teórico la crítica radical de la forma de reproducción capitalista, que era también la base socioeconómica y psicológica del nacionalsocialismo, y hacerlo con un proyecto político independiente de cualquier afiliación partidaria.

Aquello que Gandler preserva del olvido, especialmente en el ensayo “Teoría Crítica ¿Sin Frankfurt?”, son las explicaciones acerca de la ruptura civilizatoria que supuso la Shoah. El conocimiento de este proceso de aniquilación de los judíos europeos nos da las claves para entender plenamente el concepto de “razón instrumental” empleado por los autores frankfurtianos. Pero además, el recurso a la crítica de la ideología marxiana para dar cuenta de ese proceso muestra cuán lejos fueron éstos en su empresa. Con las herramientas de que disponía Marx en su tiempo, no pudo prever que las fuerzas productivas, el uso de la industria y la máquinas, pudieran albergar en sí mismas un potencial tan destructivo, aun cuando no fueran utilizadas con propósitos capitalistas, tal y como sucedía en el nacionalsocialismo, donde la “razón instrumental” se fundía a menudo con el irracionalismo, quebrantando así la lógica capitalista y militar (Neumann, Hilberg) (2009: 21). En este sentido, la ingenuidad de Marx respecto al desarrollo de las fuerzas productivas fue corregida aportando una mayor radicalidad a la crítica de la sociedad. Ello propició que la Escuela de Frankfurt fuera objeto de los ataques del marxismo vulgar, por no identificarse con los países de socialismo real y por no hacer un uso acrítico de Marx, y de la derecha conservadora, pues, a fin de cuentas, sus miembros seguían siendo marxistas y, en consecuencia, podían englobarlos dentro de su censura de alcance más general al socialismo real.

Una de las nociones menos comprendidas de esta Escuela, que Gandler considera motivo de múltiples equívocos y críticas infundadas, es el concepto de “negatividad”. Dicha noción no hace referencia a una “nueva religión” sino a una utopía de tipo negativo, es decir, es simultáneamente una advertencia y una reflexión acerca de lo que “no” puede ni debe volver repetirse, al tiempo que se intentan explicar los motivos que lo provocaron. Precisamente, el capítulo quinto de *Dialéctica de la Ilustración*, “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, responde a estos axiomas. En lugar de ser estudiados como “accidentes de la historia”, esto es, como una perversión de los ideales de la Ilustración, el nacionalsocialismo y el antisemitismo son para Adorno y Horkheimer una secuela lógica del progreso del proyecto ilustrado. Contrariar esa lógica, repleta de luces pero también de sombras,

es condición necesaria para poner fin a la explotación y a la opresión del hombre. Gandler escudriña las distintas tesis de este capítulo y lleva a cabo una interesante reflexión sobre la tesis VI. La “falsa proyección”, en la que, según Adorno y Horkheimer, se basa no solamente el antisemitismo sino también el positivismo, no tiene en cuenta que en los actos de conocimiento las capacidades no racionales (miedos, deseos, prejuicios, etc.) son las encargadas de dar forma -en un primer momento- a la totalidad de percepciones inmediatas que llegan hasta nosotros (falsa proyección), por lo que se hace necesario someterlas -en un segundo momento- al escrutinio de un control racional, a un proceso de mediación crítica y autocrítica (proyección consciente o bajo control). Sin embargo, la concepción positivista, ensimismada por el mito y el absolutismo de la razón, rechaza la teoría de las proyecciones. De este modo, la falta de control y de reflexión en el conocimiento, conduce frecuentemente al surgimiento de “ideologías de odio a partir de la falsa proyección” (2009: 34).

El ensayo de Gandler “Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamin”, quizá el más notable de esta obra, contextualiza e interpreta epistemológica, ontológica y políticamente las tesis de Benjamin sobre la filosofía de la historia. Las tres razones por las que el “Ángel de la historia” de Paul Klee, principal estímulo para las reflexiones de Benjamin, mira hacia atrás son las siguientes: 1. Para entender su entorno (epistemológicamente); 2. Porque no considera el futuro como progreso o como algo que avanza homogéneamente en el tiempo sino como alejamiento del paraíso perdido (ontológicamente) y 3. Porque Benjamin, como Adorno y Horkheimer, no concibe el nacionalsocialismo como un “estado de excepción” opuesto al progreso, sino como un resultado lógico del progreso mismo, y entiende, a su vez, el impulso de las luchas presentes no en virtud de promesas de futuro sino en rememoración de los muertos y vencidos, a saber, la “imagen de los antepasados esclavizados” de Benjamin se contrapone al “ideal de los descendientes liberados” de la socialdemocracia (políticamente) (2009: 46-47).

Echando mano de un materialismo no mecanicista teñido de motivos teológicos y cabalísticos, Benjamin entra en clara desavenencia con el materialismo histórico vulgar de su época, esto es, con una socialdemocracia plegada a las doctrinas del pensamiento burgués. Son los años de afianzamiento del nacionalismo en Alemania y de amargas derrotas de la izquierda en el conjunto de Europa. Para lograr encontrar una salida a semejante tesitura, Benjamin no duda en recurrir al mesianismo. No obstante, se trata de un mesianismo de nuevo cuño, que no resta expectante ante la llegada de un Mesías, de un acto mesiánico proveniente de fuera de la sociedad o como resultado inexorable de las leyes de la historia (marxismo vulgar). Benjamin esgrime una esperanza que se traslada de las generaciones anteriores hacia nosotros. Aunque en algunas variantes teológicas subsista una intención expresa de interrumpir el continuum temporal, la teología benjaminiana, dirigida también contra el

progresismo político y teórico, es atípica: huye de la adopción de cualquier postura acomodaticia o reconciliadora con el orden existente.

La crítica de Benjamin a la concepción ideológica y dogmática del tiempo como un transcurso lineal y cuantitativo, funcional a un determinado modo de producción<sup>6</sup>, encuentra sus raíces en la crítica de Marx al concepto de valor<sup>7</sup> de la economía política (2009: 38). Ahora bien, la fe de Marx en las revoluciones como “locomotoras de la historia” (*La luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*) es puesta en duda por Benjamin, para quien las revoluciones tendrían más bien la función de “accionar el freno de emergencia”. Merece especial consideración la lucidez de Gandler a la hora de analizar por qué la ruptura epistemológica con el concepto tradicional de tiempo inaugurada con la física de Einstein, y que supuso un auténtico revulsivo en el plano de las innovaciones científicas, no se trasladó al terreno del pensamiento burgués a causa de las implicaciones subversivas que ello podía tener para el mantenimiento de la formación social existente.

De otra parte, en el artículo sobre la teoría del estado de Hegel Gandler argumenta que la aparición de *Razón y revolución* de Marcuse tenía por objeto confrontarse con aquellas lecturas parciales, llevadas a cabo sobre todo en EEUU, que buscaban desacreditar a Hegel, y con ello también a Marx, al buscar el origen filosófico del nacionalsocialismo, no en la trayectoria filosófica irracionalista alemana (Lukács), sino en el idealismo objetivo hegeliano. A pesar de las contradicciones de la teoría del Estado de Hegel, considerada comúnmente como el equivalente filosófico del Estado burgués prusiano, y de su evidente apuesta por la monarquía constitucional para subsumir los antagonismos existentes entre particularidad y generalidad, lo cierto es que en la teoría de Hegel -de la que es preciso separar las tendencias reaccionarias de las humanistas y dialécticas-, la mediación entre ambos polos dista mucho de asemejarse a la idea nacionalsocialista de la primacía de lo general sobre lo particular, esto es, de un pueblo (*Volk*) glorificado y mistificado que engulle toda particularidad e individualidad. Debe hacerse notar que el rescate de esta controversia por parte de Gandler no responde a un interés meramente escolástico, pues, como nos dice en las líneas finales, este litigio puede ser de utilidad en el presente, con la nueva interpretación derechista y conservadora de la historia alemana reciente en la llamada “disputa de los historiadores” (*Historikerstreit*).

---

6 Característico también, según Gandler, del “ethos realista” –de acuerdo a la teoría de los cuatro ethos del filósofo latinoamericano Bolívar Echevarría- y del eurocentrismo.

7 Afortunadamente, la crítica marxista del valor ha resurgido de forma renovada en las últimas décadas gracias a la labor de Moishe Postone (Cfr. *Tiempo trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006), Robert Kurz, Anselm Jappe y otros autores englobados en la denominada *Neue Marx-Lektüre*.

El ensayo con el que concluye la obra aquí reseñada (“Modernidad e identidad. Actualidad de la reflexión político-social”) se adentra en el análisis de la dicotomía en el empleo preferencial de los conceptos de “identidad” y “diferencia”. Ambos persiguen el mismo fin: la abolición de la opresión. Pero a juicio de Gandler, el debate originado en torno a la reivindicación de uno u otro término parte de premisas totalmente erróneas. Así, remontándose a la dialéctica entre “centros de comercios” –más propensos y habituados a una apertura a lo diferente, al Otro -y “centros administrativos” –proclives a la cerrazón identitaria- en la creación de las primeras ciudades modernas, demuestra cómo las dos nociones comparten un origen común, ambas surgen “de la misma dinámica moderna e ilustrada” (2009: 120). Ni las corrientes de pensamiento posmoderno, con su reivindicación de la “diferencia” frente a la “igualdad”, ni las corrientes asociadas al proyecto de ilustrado moderno, con su reivindicación de la “igualdad” frente a la “diferencia”, son capaces de captar este doble carácter de la modernidad capitalista. Tanto “igualdad” como “diferencia” son “partes indispensables del actual sistema social y económico represivo y explotador” (2009: 121).

El rigor y la claridad expositiva con la que Gandler obsequia a sus lectores, junto a la lograda tentativa por salvaguardar los análisis originarios de la Teoría Crítica empleándolos en la aprehensión de ciertos fenómenos característicos de las sociedades contemporáneas, conceden a esta obra una vigorosidad fuera de lo común. Gandler es doblemente heterodoxo. Su obra se inscribe de lleno en las corrientes cálidas del marxismo, que todavía hoy batallan por una comprensión de la crítica de la sociedad en clara ruptura con los postulados dogmáticos de la izquierda ortodoxa y positivista. Pero al decantarse por una teoría crítica periférica “sin Frankfurt”, Gandler es también hereje dentro de su propia tradición.