

El único compromiso político de la Teoría crítica es con la emancipación

The Only Political Commitment of Critical Theory is Emancipation

Stefan Gandler*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO, MÉXICO

stefan.gandler@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0593-9805



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo trata acerca del compromiso político de los autores de la Teoría crítica. Muchas veces se les ha reclamado (todavía sucede en las discusiones presentes) no haber sido más cercanos a algún grupo político, a algún gobierno de izquierda, algún partido o sindicato. En el contexto de esa crítica, esbozo estas reflexiones para demostrar que su compromiso con la emancipación humana sólo pudo ser tan incondicional por la distancia que mantuvieron con las organizaciones de izquierda existentes en su tiempo.

PALABRAS CLAVE: Teoría crítica, emancipación, izquierda, proyectos políticos.

Abstract

This article is about the political commitment of the authors of Critical Theory. Many times they have been criticized (it still happens in current discussions) for not having been closer to some political group, some left-wing government, some party or union. In the context of this criticism I outline these reflections that try to demonstrate that their commitment to human emancipation could only be so unconditional due to a certain distance they maintained with the leftist organizations existing at their time.

KEYWORDS: Critical theory, emancipation, left, political projects

Muchas veces se les ha reclamado a los autores de la Teoría crítica (todavía sucede en las discusiones presentes) no haber sido más cercanos a algún grupo político, a algún gobierno de izquierda, algún partido o sindicato. En el contexto de esta crítica esbozo las siguientes reflexiones.

Primero habrá que hacer una aclaración: al inicio, el Instituto de Investigaciones Sociales en Frankfurt (donde emergen los estudios de la

Recepción 03-07-23 / Aceptación 22-10-23

* Estudió filosofía, estudios latinoamericanos, lenguas romances y ciencias políticas en Frankfurt, entre otros, con Alfred Schmidt. Fue presidente del Comité General de Estudiantes de la Universidad de Frankfurt (de 1989 a 1990). En 1997, Stefan Gandler recibió el título de doctor con la tesis titulada *Filosofía social contemporánea en México*, la cual ha sido traducida a dos idiomas. Desde 1997, es profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Querétaro. Además, desde 2008 es profesor invitado permanente en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 2001, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores con la categoría III y en 2012 fundó el proyecto Teoría crítica desde las Américas. En sus años sabáticos, investigó y enseñó en la Universidad Goethe de Frankfurt (2001-2002), la Universidad de California en Santa Cruz (2009-2010), la Universidad de Tulane, Nueva Orleans (2015-2016) y la Universidad de Innsbruck (2021-2022).

Teoría crítica) no tiene esta distancia. De hecho, son bastante cercanos al movimiento obrero alemán, incluso con proyectos en la Unión Soviética, pues se intenta una edición conjunta entre el IIS y el Instituto de Estudios Marxistas en Moscú (proyecto que avanzó bastante). Sin embargo, esta fase termina por ciertas razones, entre ellas, la principal: el estalinismo, donde la izquierda soviética se vuelve cada vez más dogmática, agresiva, excluyente, convirtiéndose en un proyecto de Estado. También por el cambio de personal del instituto (cuando Horkheimer y otros empiezan a ser más importantes). Es decir, la lejanía con estos proyectos políticos no siempre ha sido así, varios de los autores provenían de movimientos de izquierda o comunistas. El alejamiento se produjo no sólo por el estalinismo sino por la falta de (o muy limitada) resistencia de la izquierda en contra del nazismo.

Sin embargo el compromiso al que nunca renunciaron los miembros de la Teoría crítica fue con la emancipación. Ésta es mi hipótesis central. Me interesa proponerla, sobre todo, en los debates que ahora se producen en México: ¿Qué tanto la filosofía debe aportar a la mejoría de un país? ¿Qué sentido tienen tanto la filosofía como las ciencias sociales si no asumen alguna postura política concreta, o hasta partidista? La postura de la Teoría crítica¹ (así como la de Adolfo Sánchez Vázquez, tras su alejamiento del Comité Central del Partido Comunista de España) fue que, justamente, para tener una postura crítica, una radicalmente de izquierda y verdaderamente anticapitalista, es necesaria una distancia con las luchas sociales existentes, sobre todo en su forma imperante; esto es

¹ Este distanciamiento es especialmente claro en su crítica a la propaganda política con fines supuestamente emancipatorios: “Propaganda para cambiar el mundo: ¡qué absurdo! La propaganda hace de la lengua un instrumento, una palanca, una máquina. Fija la constitución de los hombres, tal como han llegado a ser bajo la injusticia social, al mismo tiempo que los pone en movimiento. La propaganda cuenta con poder contar con ellos”. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 1994), 300.

con los partidos de izquierda dominantes o involucrados en gobiernos, como fue, por ejemplo, el caso de gobierno de Stalin, la socialdemocracia y los partidos ecologistas, como en Alemania el partido verde.

No obstante esto no implica un alejamiento de la lucha como tal, sino sólo un alojamiento de ciertas formas muy específicas de organización. En ambos casos, tanto el de la Teoría crítica como el de Sánchez Vázquez, se podría argumentar que el compromiso sigue siendo con la emancipación humana como lucha central. Lamentablemente, muchas veces los mismos grupos de izquierda pierden de vista este objetivo y se concentran, cada vez más (un error típico), en el intento de mantenerse en el poder o de ganar una guerra (como en el caso de Stalin). Esto es entendible en términos de una política inmediata, donde se debe contestar a los ataques al momento. Pero en términos filosóficos o teóricos es muy dañino: al concentrarse demasiado en un conflicto, uno se empieza a asemejar a la persona o a la postura política que se enfrenta, incluso el mismo Marx llegó a tener este problema.²

Una típica crítica a Marx es que haya sido economicista, es decir, todo lo explica desde la economía. Alfred Schmidt aseguraba que este juicio podíamos escucharlo de “los señores que están en el piso treinta o cuarenta de los altos edificios en Frankfurt donde están los jefes de los

² A pesar de que Marx afirma claramente al inicio de *El capital*: “Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpos de mercancías: hierro, lienzo, trigo, etc. Es ésta su prosaica forma natural. Sin embargo, sólo son mercancías debido a su dualidad, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor. Sólo se presentan como mercancías, por ende, o sólo poseen la forma de mercancías, en la medida en que tienen una forma doble: la forma natural y la forma de valor”, Karl Marx, *El capital*. Tomo I/Vol. I. Libro primero: *El proceso de producción de capital*, trad. Pedro Scaron (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1975), 58; a lo largo de su obra magna, de esta dualidad de las mercancías analiza de manera casi exclusiva su *forma de valor*. Esto no se debe únicamente al hecho de que los autores que Marx aborda y critica (a excepción de Aristóteles) se refieren en sus obras a la forma de valor de las mercancías y sólo de manera muy secundaria a lo que Marx llama su *forma natural* o valor de uso.

bancos y las grandes empresas y desde esa posición opinan: ¿por qué sólo habla de economía?”.³ El problema es que el mundo es economicista. Hoy en día, por lo menos en el capitalismo, lo único que cuenta son los números, los datos, los factores económicos; todo lo demás: la felicidad, el bienestar, la solidaridad, la salud, etcétera, son obviamente cuestiones secundarias.

La pandemia resulta un buen ejemplo: el único dato seguro que tenemos es que las farmacéuticas que fabrican las vacunas ahora valen cuatro veces más que hace un año y medio. Éste es un dato seguro que nadie duda —a lo mejor el costo es cinco veces más—, todos estamos de acuerdo. Así funciona la sociedad capitalista.

Efectivamente, en su crítica a esa sociedad Marx se concentró en la economía, no porque él pensara que la economía era lo único importante, sino porque ésa es la forma en que funciona esta sociedad. Atacarla en sus fundamentos mismos y entender su funcionamiento lo asemeja, aunque sea críticamente, a esta realidad. Es algo necesario, aun filosóficamente, pero siempre implica un peligro. Yo creo que Marx se salva a pesar de esta discusión, puesto que los juicios en su contra por ser *economicista* son falsos. Esto nos muestra por qué resulta un problema, a nivel filosófico y, mucho peor (y más probable), a nivel político.

Éste es un poco el problema de la praxis. Pasa en una teoría que se acerca lo más posible a las luchas prácticas, a la praxis política y también a la praxis económica. En ese sentido, es necesario entender y profundizar en la lógica existente en cada momento, aunque sea de manera crítica, aun si estamos en contra de lo que está pasando. Esto sucede, insisto, mucho más si se está dentro de la actividad política misma.

³ Alfred Schmidt, comunicación personal, primavera de 1992 en la Goethe-Universität Frankfurt am Main.

En ese sentido, se genera una disyuntiva muy extraña porque, una vez que me hago parte de esta lógica, existe el peligro de perder la parte crítica, la parte contraria, ser un contrapeso; sino que, poco a poco, me voy haciendo idéntico. Un ejemplo puede ser el desarrollo infantil y juvenil. Cuando eres adulto te das cuenta de que aquello que más odiamos de los padres es exactamente lo que reproducimos. Algo parecido pasa en la filosofía y en las luchas políticas.

Por ello se requiere una postura claramente dialéctica. Por un lado, es necesario entrar en diálogo (que parece inevitable), o no serían posibles ni el entendimiento ni la intervención. Esto es algo que el mismo concepto de praxis implica, el cual Sánchez Vázquez, Schmidt, Horkheimer⁴ y la Teoría crítica han llevado a cabo.

El proceso de trabajo es un buen ejemplo: un trabajador debe entrar en relación íntima con el objeto, hacerse casi parte del mismo. Sólo de esa forma es posible trabajar sobre ese objeto: el trabajador y el objeto se hacen uno. Así pasa con el escultor y la piedra, el mecánico y el coche o el filósofo y la sociedad. Tengo que ser parte y asemejarme o, si no, me es imposible intervenir: la intervención necesita esta intimidad y cercanía. Ésta se busca para, justamente, contribuir y cambiar algo. Por el otro lado, el riesgo es quedarse a medio camino: sólo dar el primer paso para acercarme y asemejarme, y quedarme ahí, sin dar el segundo paso de la intervención y el cambio radical. Lo mismo ocurre con la sociedad.

⁴ Dice Horkheimer, en 1951, en su estudio *Sobre el concepto de razón*: “Por ello, la filosofía no puede ser, desde Platón, desprendida de la política, y podemos también hoy estar seguros de su íntima relación, e incluso unidad, a pesar de todo el pesimismo que la actual situación del mundo nos impone”, traducción del autor de: “Daher ist Philosophie seit Platon von Politik nicht zu lösen, und wir dürfen bei allem Pessimismus, den uns die Weltlage aufnötigt, der engen Verbindung beider, ja ihrer Einheit auch heute gewiß sein”. Max Horkheimer, “Zum Begriff der Vernunft”, en *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972. Mit einem Anhang über Universität und Studium*, ed. W. Brede (Frankfurt, 1972), 58.

Por ello, la Teoría crítica toma la decisión radical de alejarse de todos los proyectos políticos de la época. Muchos han estado en contra de esta decisión, la consideran equivocada. Sin embargo, tiene que ver con que no había casi ningún proyecto al cual acercarse, no sólo porque los partidos comunistas eran muy problemáticos, sino que va más allá, se trata del problema filosófico que he mencionado. Walter Benjamin expresa muy bien esta idea en su Tesis “*Sobre el concepto de historia*”:

Los temas de meditación que la regla conventual proponía a los hermanos novicios tenían la tarea de alejarlos del mundo y sus afanes. La reflexión que desarrollamos aquí procede de una determinación parecida. En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto.⁵

Estos monjes medievales se alejaban del mundo justo para entenderlo mejor. Benjamin nos propone un método parecido (sin llegar a que todos seamos monjes): es necesaria, por un lado, la cercanía en términos sensoriales, sensitivos y prácticos pero, al mismo tiempo, se requiere una *distancia radical*; es decir, una total ausencia no sólo para tomar las medidas políticas necesarias sino que, a nivel epistemológico, entendamos radicalmente qué está pasando. Esto es: ser parte de la sociedad y, al mismo tiempo, estar totalmente separados de ella. Si no se está fuera, ni mental ni epistemológicamente, no es posible aplicar los análisis y las críticas necesarias.

⁵ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ed. y trad. Bolívar Echeverría (Ciudad de México: Itaca/UACM, 2008), 31-59; tesis X, 45.

Esto es algo que Marx critica mucho de otros pensadores socialdemócratas, cuando retoman ideas ciento por ciento capitalistas. Por ejemplo: la idea de igualdad, que es absolutamente burguesa y capitalista, un ideal que supuestamente no se ha desarrollado lo suficiente y hay que llevarlo a sus fines últimos. Marx critica esto, afirma que se trata de lo contrario: el capitalismo tiene un elemento de *leveler* (como se dice en inglés, similar a “nivelador”), es decir, algo que hace a todos iguales y, por tanto, hay que luchar en contra de ello, puesto que no todos somos iguales. No es lo mismo un niño de tres o cinco años que mandan a trabajar a la mina, que un joven de veinticinco años.

Esta igualdad, que es parte de la lógica y la realidad capitalista, es un concepto totalmente equivocado en términos de una postura emancipatoria. Sólo es posible analizarlo si estoy a una distancia muy grande, ya que, si estoy dentro, puedo caer en argumentos de defensa (como sucede todavía ahora con algunas luchas), al prescindir de un entendimiento pleno de la situación.

Es necesario dar un paso atrás y ver el problema con mucha distancia, para entender que el concepto de igualdad no sirve para una sociedad postcapitalista. Marx mencionaba que, en la sociedad comunista, todos vamos a dar y entregar en términos de nuestras capacidades.⁶ La capacidad de aportar es diferente si estamos enfermos o sanos. Asimismo, en términos de consumo, se hará según nuestras necesidades, ya que las necesidades de un niño no son las mismas que las de un adulto, las de un enfermo, una mujer embarazada, un anciano, etcétera. Por miles de razones, somos diferentes y tenemos necesidades distintas.

Una sociedad comunista debería retomar estas ideas, tendría que ver a cada quien según sus necesidades y capacidades, a diferencia del ca-

⁶ “¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!”. Karl Marx, “Crítica del programa de Gotha”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, tomo 2 (Moscú: Progreso, s.f.), 15 y siguientes.

pitalismo donde esto no sucede y simplemente “se da a todos la misma medicina” (como en el caso de las vacunas), y se trata a todos “parejo”. Es una actuación problemática típica del concepto de igualdad, que sólo se puede ver dando un paso hacia atrás.

La Teoría crítica retoma estas ideas, para ello se apoya en Marx, por un lado, y en Freud,⁷ con su teoría psicoanalítica, donde se da cuenta de que la idea de igualdad es algo que coincide perfectamente con la competencia, con el egoísmo y la comparación constante con los otros, típico de la sociedad capitalista y su psicología.

Solo si digo “todos somos iguales” como segundo paso diré: “pero yo estoy un poco mejor que tú”. Esta comparación constante sólo es posible como segundo paso de un proceso que comenzó con la declaratoria de igualdad. No tiene sentido compararme con el otro o la otra, no es siquiera funcional, ¿por qué tendría yo que compararme, por ejemplo, con un niño? Sólo si asevero “somos iguales”, en el segundo paso sentencio: “pero yo soy un poquito mejor, por esa razón, merezco un poquito más que tú”. Es el concepto típico del capitalismo.

⁷ Horkheimer y Adorno afirman en su *Dialéctica de la Ilustración*: “Lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar”, inmediatamente después hacen referencia directa a Sigmund Freud en una nota al pie en la cual citan su texto “Das Unheimliche”, incluido en *Gesammelte Werke*, vol. XII. Véase la traducción al español: Sigmund Freud, “Lo siniestro”, en *Obras completas*, vol. 7, traducción de L. López-Ballesteros, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1972), 2484. Véase también: Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 66.

Marx afirma en su “Crítica al programa de Gotha”: “Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a su duración o intensidad; de otro modo deja de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad”. Marx, “Crítica del programa de Gotha”. Esta argumentación de Marx es retomada de manera continua por Horkheimer y Adorno a lo largo de la *Dialéctica de la Ilustración*.

El concepto de igualdad es la base misma de la explotación. Pero no solamente en términos económicos, sino también psicológicos. Hablando psicológicamente, como dice Marx, si no tuviéramos el prejuicio de la igualdad humana en la cabeza, no podríamos involucrarnos en la competición constante con los demás.⁸ Es algo que Freud, Nietzsche y el Marqués de Sade también entendieron —cada uno a su manera y de formas diferentes—: la igualdad es el motor justo para la desigualdad, no hay ninguna fuerza filosófica mayor para hacernos diferentes; para declarar a unos esclavos y a otros amos, unos obreros y otros capitalistas. Todo ello no sería posible, al menos en la forma moderna, sin el concepto de igualdad. La igualdad es el motor principal para la explotación.

A primera vista esto puede parecer absurdo, pero ésta será una de las hipótesis centrales (tal vez la más importante) de la Teoría crítica. Si referimos a luchas concretas, el análisis se vuelve difícil. Por ejemplo: en la lucha de un sindicato buscar que existan las mismas condiciones de trabajo para hombres y mujeres —una petición justa y correcta—; en este caso, difícilmente alguien podría estar en desacuerdo con estas solicitudes. Entonces, el discurso filosófico anterior resultaría contraproducente, sobre todo porque puede ser reapropiado por grupos de derecha (al sentenciar

⁸ En relación a la percepción de Marx del concepto de la *igualdad humana como prejuicio popular*: “Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por tanto como equivalentes, era un resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, ‘en verdad’, esa relación de igualdad”. Marx, *El capital*, 73 y siguientes.

que no están a favor de esa igualdad con intenciones y argumentos muy diferentes), llegando, a primera vista, a la misma conclusión: “no somos iguales”. Si estoy directamente involucrado en la lucha concreta, no me sirven estos argumentos (quizá sea mejor no usarlos).

Sin embargo, a la larga, resultan necesarias estas reflexiones; en ellas radica la razón para una ruptura con los movimientos de izquierda más interesantes. Puede sonar raro: como antipolítico pasivo y quizá pequeño burgués, pero es imperativo hacerlo para conseguir, como segundo paso, defender aún con más énfasis y más radicalidad la emancipación.

La emancipación, en el sentido más pleno de la palabra, sólo se puede defender si tengo una distancia filosófica de la ideología dominante actual, cuyo tema central es la igualdad. Por esta razón la Teoría crítica toma distancia, no solamente porque los movimientos de izquierda son muy cuestionables en su momento. Aun con los más interesantes no se habría llegado muy lejos en términos filosóficos, puesto que ocurre el mismo problema.

Es una dialéctica: el obrero, por un lado, necesita una distancia con la piedra y no debe encariñarse con ella o no podrá destruirla; así, al filósofo no le debe importar destruir la sociedad actual en su totalidad y no dejar nada de ella. Esta destrucción se dará en tanto estructura, no de sus integrantes, justo para evitar que maten a más de sus miembros, tal y como pasa hoy en día.

Por tanto, requerimos abandonar todo cariño hacia la forma social actual, porque el problema es que sí lo tenemos. Estamos encariñados, añoramos ciertas formas que conocemos de la infancia y del pasado, y esta participación directa y cotidiana aumenta dicha añoranza. Ese es el problema principal, por eso se necesita una distancia filosófica total, de una ruptura absoluta. Sólo así se puede pensar en algo nuevo y claro, al mismo tiempo, es necesaria una lucha con cercanía.

Los burgueses, que han logrado tomar el poder de manera bastante interesante (y quitarse a la clase feudal), lo hicieron porque rompieron

con la idea de Dios –que no era cualquier cosa, lograron romper con la existencia de Dios mismo–. Hicieron esta ruptura impresionantemente radical, la cual hay que reconocer: cuestionar a Dios mismo “¡Dios no existe!” (como en los murales de Diego Rivera).

En la izquierda no hay una afirmación parecida. En la izquierda no hemos logrado una radicalidad filosófica como sí han logrado los burgueses en su momento. Esta radicalidad es la que se necesita para lograr una revolución. Pienso que la razón principal por la que no se ha consolidado una revolución comunista o anticapitalista (como se quiera llamar) no se debe a la falta de gente que quiera luchar, ni de la visión del desastre que es casi absoluto y resulta obvio. El punto es que todavía no hay una filosofía, un pensamiento o una ideología lo suficientemente radical en su ruptura, simplemente no existe. Marx dio pasos muy importantes, así como la Teoría crítica.⁹ Sin embargo, esto no se ha aceptado en el debate. De Marx casi siempre se retoman las partes más aburridas y superficiales. Incluso muchos marxistas piensan que Marx lucha en favor de la igualdad, cuando el argumento central de su pensamiento es exactamente lo contrario. Esta aportación de Marx y la Teoría crítica nunca ha sido entendida por muchos de sus seguidores y se retoman aspectos de sus obras y argumentaciones de manera altamente superficial, debido justamente a esa añoranza. Por eso es necesaria la distancia.

Esto siempre se decía de Stalin, se reconocían algunos de sus errores pero: "¡Qué haríamos sin Stalin! Es el único que se confronta contra el Nacionalsocialismo. El único que manda un ejército para ponerle un

⁹ Véase, además de lo ya citado: Karl Marx, “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, en *El capital*, 87-102; Horkheimer y Adorno, “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración*, 213-250; Herbert Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. de Juliete Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza, 1971); Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo*, trad. de Vicente Herrero y Javier Márquez (Ciudad de México: FCE, 1943).

alto." Esta fue la razón por la que fue defendido por casi todos, aun por sus críticos. No se podía romper con el estalinismo como movimiento político porque se creía que era el único que teníamos. Este pensamiento hay que dejarlo atrás; esta suerte de añoranza o cariño con los genocidas, con los represores.

Stalin ha sido el mayor anticomunista que ha visto la historia humana. Mandó matar a casi todos los líderes comunistas de la Unión Soviética de la primera generación revolucionaria (salvo contadas excepciones), destruyó la revolución comunista; hizo más en contra del comunismo que cualquier conservador hubiera podido hacer. Es necesario entender esto: la izquierda oficialista (a veces) es lo peor que podemos tener. Hay que romper con esta añoranza y darnos cuenta de que necesitamos un pensamiento radicalmente diferente; sería el primer paso para una sociedad diferente. Otra vez, un punto central es, por supuesto, la igualdad (aunque no el único).

Otro punto que Benjamin critica muy bien es el progreso.¹⁰ La idea de que necesaria e infinitamente debe haber un progreso. La idea de que debe haber un aumentar, un crecer y un progresar es ciento por

¹⁰ “Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, 31-59; IX, 44. Original en alemán: Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*, vol. I, 2 (Frankfurt: 1978), 693-704. Hemos analizado, en otro lugar, con más detenimiento la crítica de Benjamin a la fe ingenua en el progreso. Ver: Stefan Gandler, “Interrupción del *continuum* histórico en Walter Benjamin,” en: *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma de Querétaro, 2009).

ciento capitalista. Los capitalistas sí necesitan que crezcan su empresa y la economía, si no, se desploma: el capitalismo no puede existir sin crecimiento constante. En términos capitalistas y según su lógica, la ideología del crecimiento y del progreso es correcta. En términos izquierdistas o emancipatorios —dicho más amplio, en términos de un proyecto que trate de evitar que la humanidad se destruya—, por supuesto, el progreso es lo peor que hay.

No solamente el progreso bajo el cual cada vez hay más coches y mayor contaminación, sino el progreso mismo en cuanto tal. El progreso se entiende como crecimiento, pero también, como esta loca idea de que cada vez hay que ir más rápido (como aquellos deportistas que, con mayor frecuencia, mueren en medio de una competencia porque tienen exigencias de aumentar un *milisegundo* su velocidad), lo cual resulta absurdo.

La idea del progreso es falsa sustancialmente. Por supuesto, el progreso no debería de existir, debería existir una capacidad de aprender (si algo nuevo pasa, aprender a reaccionar ante esa novedad). Existen los cambios y es necesario saber ajustarse a las nuevas situaciones. Esto implicaría regresar a otras formas o hacer algo que no se haya hecho antes, sin que ninguna de estas opciones se vuelva una ideología del progreso. Es posible que lo mejor se presente como algo nuevo, pero muchas veces se trata de *lo viejo*. Eso depende de cada situación concreta.

Como buen materialista, Marx señaló que hay que ver cada situación de forma concreta, qué es lo que se adapta mejor a ella. Y puede ser una respuesta que hemos usado hace cinco mil años o puede ser una que nunca se haya usado, pero, no por el hecho de que una tenga más tiempo y la otra sea nueva significa, como se piensa en la ideología nefasta del progreso, que ésta sea mejor. Esta ideología es estructuralmente destructiva en todos los sentidos. Hay que cortar con ello radicalmente.

En Marx está la idea de un comunismo primitivo, no de forma despectiva, sino con la connotación de originario para referir a una época, seis mil años en el pasado, donde no había represión, no había explota-

ción, no había esclavitud, incluso se cree que no había guerra: porque la esclavitud sólo se puede establecer y mantener a partir de la guerra.

Por lo anterior, también la idea del progreso es falsa, porque mucho de lo que estamos buscando hoy está en el pasado (con la diferencia de que había una otro tipo de dependencia a la naturaleza). Marx pensaba que, con la industria moderna, podríamos mejorar este comunismo primitivo.

Quisiera subrayar la idea de que la felicidad está en el pasado; sin que esto sea un argumento de festejo para el pasado, pero, por lo menos, no está en el futuro. Estaría más allá de la lógica de la línea del tiempo, en donde lo malo está atrás y lo bueno delante. Esta idea hay que cancelarla de aquí y para siempre, porque no sirve para nada, únicamente para justificar los crímenes de los poderosos que argumentan lo mismo. Como habría dicho Stalin y otros políticos parecidos en este aspecto: “Aguanta un rato más porque, en veinte años, todo va a ser mejor”. Éste es el viejo discurso que sólo sirve con la idea del progreso.

La idea del progreso tiene también la función de siempre justificar los males actuales, y es, en el fondo, es una idea religiosa: el progreso hacia el paraíso, hacia una vida después de la muerte. En ese punto sí fracasaron los burgueses, porque retomaron al ciento por ciento esta idea, quitándole la cuestión después de la muerte (aunque en el fondo sea lo mismo). Prometen, en el futuro, una mejor vida, cuando la queremos ahorita. En este momento no quiero estar triste, que se me maltrate, ahora mi cuerpo se está desgastando y el daño será para toda la vida ¿De qué me sirve estar mejor en veinte años si estoy perjudicando mi cuerpo y nunca jamás voy a recuperar su capacidad?

Lo del futuro necesariamente *mejor* siempre tiende a ser un engaño. Por ejemplo, lo más importante para las cuestiones de salud es el momento actual. De lo que se trata es ya no dejarse engañar por promesas religiosas o pseudoreligiosas de la ideología burguesa de un futuro mejor (antes o después de la muerte). La izquierda oficialista cometió en muchas ocasiones el error de retomar estas falsas promesas.

Referencias

- Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia.” En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editado y traducido por Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Itaca/UACM, 2008.
- Freud, Sigmund. “Lo siniestro.” En *Obras completas*, vol. 7. Traducido por L. López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- Gandler, Stefan. “Interrupción del *continuum* histórico en Walter Benjamin.” En *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma de Querétaro, 2009.
- Horkheimer, Max. “Zum Begriff der Vernunft.” En *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972. Mit einem Anhang über Universität und Studium*. Editado por W. Brede. Frankfurt: Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1972.
- . y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1994.
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducido por Juliete Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1971.
- Marx, Karl. “Crítica del programa de Gotha”. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, tomo 2. Moscú: Progreso, s.f.
- . *El capital. Tomo I/Vol. I. Libro primero: El proceso de producción de capital*. Traducido por Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1975.
- Neumann, Franz. *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo*. Traducido por Vicente Herrero y Javier Márquez. Ciudad de México: FCE, 2005.