Horkheimer, Hebraismo y Teoría Crítica

POR
DIEGO SANCHEZ MECA

1. ACTITUD MATERIALISTA Y ACTITUD RELIGIOSA

El binomio actitud materialista-conciencia religiosa, además de un tema recurrente entre los representantes de la Escuela de Frankfurt, constituye una clave explicativa excepcional para comprender la coherencia interna de un pensamiento que, habiendo partido del proyecto marxista de construir una teoría revolucionaria de la sociedad, acaba finalmente rechazando el sentido mismo de la revolución y cuestionando, de manera radical, el socialismo propugnado por Marx. Pues la confrontación crítica entre materialismo y religión no sólo sirve para perfilar una visión crítica determinada de las religiones históricas y de la función social que debería cumplir una auténtica conciencia religiosa, sino que contribuye a su vez, de manera esencial, al establecimiento de las posiciones concretas que subyacen a la cambiante autoasignación, por parte de la Teoría Crítica, de sus propios objetivos característicos.

El propio Horkheimer ha proporcionado explicaciones de la radical modificación de sus puntos de vista, haciendo referencia a determinados cambios en las circunstancias que habrían puesto de manifesto flagrantes errores en el marxismo inicialmente asumido por él:

> "Marx afirmó que la revolución sería el resultado de las crisis económicas, cada vez más agudas, unidas a la progresiva miseria de la clase trabajadora en todos los países capitalistas. Esto induciría final-

ANALES DE FILOSOFIA. Vol. IV - 1986. Págs. 73 - 96.

> mente al proletariado a poner fin a este estado de cosas y crear una sociedad justa. Pero esta teoría es falsa, pues a la clase trabajadora le va ahora mucho mejor que en tiempos de Marx" (ST 58) (1).

La integración del proletariado en la sociedad burguesa, que tiene lugar en nuestras sociedades capitalistas, hace de la revolución una ilusión abstracta. Por otra parte, la experiencia del estalinismo conduce, también a Horkheimer, a posiciones críticas respecto al marxismo:

> "El socialismo, que idealmente es el contenido de la democracia realizada, hace tiempo que en los países del *Diamat* se ha pervertido, convirtiéndose en instrumento de manipulación" (KT I X).

Pero este tipo de explicaciones externas en base a cambios en las circunstancias no son suficientes, pues no aseguran una consistencia necesaria, una lógica interna, subyacente al itinerario recorrido por la Teoría Crítica, que asegure su estabilidad y, por tanto, su validez. Precisan, pues, ser completadas con el esclarecimiento de ciertas dificultades internas a la propia Teoría de las que Horkheimer toma conciencia, sobre todo, a lo largo de los años cuarenta. Para la reconstrucción de esta lógica interna, la atención a la relación entre materialismo y religión resulta de una importancia decisiva, ya que es esta relación la que da lugar a las diversas formulaciones que, en cada etapa, se hacen de lo que constituye el impulso básico que orienta el rumbo de la Teoría Crítica. Un impulso que, para Horkheimer, aparece individualizado originariamente en la religión.

En una primera etapa, se tratará de una exigencia, siempre insatisfecha, de justicia total, que, como tal, impide, frente al optimismo racionalista de la teoría tradicional, la hipostatización idealista de una realización absoluta de la racionalidad y la justicia en la historia:

> "En el concepto de Dios se ha conservado históricamente la idea de que existen también otros criterios además de aquéllos que la natu-

---

(1) **Las obras de Horkheimer se citan por las siguientes ediciones y siglas: ST = *Sociedad en transición: estudios de filosofia social,* trad. cast. Península, Barcelona, 1976; KT = *Kritische Theorie. Eine Dokumentation,* ed. A. Schmidt, Fischer, Frankfurt a.M., 1968, 2 vols.; ACO = La *añoranza de lo completamente otro,* en *A la búsqueda del sentido,* Sígueme, Salamanca, 1976; S = *Sociológica,* trad. cast. Taurus, Madrid, 1971; KIV = *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* Fischer, Frankfurt a.M., 1967; VW = *Verwaltete Welt? Ein Gespräch,* Zürich, 1970; DA = *Dialektik der Aufklärung,* Fischer, Frankfurt a.M., 1971; FTS = La *función de la teologia en la sociedad,* en *A la búsqueda del sentido,* ed. cit.**

> raleza y la sociedad expresan en su operar. El reconocimiento de una entidad trascendente trae su máxima fuerza de la insatisfacción con la suerte terrena. Si la justicia está en Dios, entonces no puede estar, en igual grado, en el mundo (KT I 374).

Luego, frustradas ya las esperanzas en una transformación del estado de cosas hacia un mundo más justo y racional tras el derrumbamiento del nazismo, y a la vista de la semejanza entre estalinismo y nazismo - que obliga a admitir la opresión y el totalitarismo, no sólo para las formas capitalistas y burguesas de organización, sino también para la misma racionalidad del socialismo marxista —, tan sólo esa idea de absoluto, albergada por la tradición religiosa, quedará como lo único que puede hacer surgir en el hombre la nostalgia de un mundo diverso. Una nostalgia y una esperanza que desilusionan constantemente, pero que deben permanecer siempre en el horizonte de las expectativas humanas como única posibilidad de libertad crítica frente a la implacable uniformidad a que nos somete un mundo completamente burocratizado:

> "La Teología es la esperanza de que, a pesar de esta injusticia que caracteriza al mundo, no pueda suceder que la injusticia sea la última palabra" (ACO 106).

Con razón se ha dicho, pues, que la Teoría Crítica está animada por una especie de teología oculta (2). Sustancialmente, la Teoría Crítica ofrece un mensaje, en un lenguaje secularizado, similar al del monoteísmo judaico y al de la Teología negativa. Esto no significa que Horkheimer, por ejemplo, pudiera ser considerado un pensador religioso. El punto de vista materialista modula aquí el impulso religioso y permite llegar a conclusiones críticas sobre la situación histórica de la religión desde el propósito de situarse más allá de ella. Si un impulso religioso subyace, en cierto modo, a la Teoría Crítica, el punto de vista materialista se mantiene como su matriz fundamental y nunca deja de señalar marcadas distancias entre Teoría Crítica y religión:

> "Todos esos deseos de eternidad y de implantar una justicia y una bondad universales son comunes al pensador materialista y al religioso, en contraste con la estupidez de la actitud positivista... Pero, a diferencia de la convicción religiosa, que está más o menos segura de la so-

(2) El mismo Horkheimer lo dice: "La Teoría Crítica encierra, al menos, un pensamiento que tiende hacia lo teológico". ACO 116; Cfr. DANI, L., La *metodología negativa*. Univ. di Urbino, Urbino, 1976, 106.

> lución final, el materialismo está penetrado del sentimiento del abandono sin límites del hombre" (KT I 372).

Para que pueda servir de guía a un examen riguroso de la coherencia y del significado unitario de la Teoría Crítica, la relación entre materialismo y religión debe ser, pues, cuidadosamente puntualizada. Tal vez el ejemplo que mejor ilustra esta relación lo tenemos en la forma en que el punto de vista materialista lleva, al último Horkheimer, a definir finalmente los objetivos de la Teoría Crítica a partir de exigencias que traducen, en el interior de una actitud de radicalización supra-religiosa, determinados principios de la religión judía. Pues así como la resistencia del judaísmo a convertirse en una teodicea positiva no le impide formular preceptos que encaucen la actividad del individuo y fundamenten sus valores morales, así la dialéctica negativa, en la que desemboca la última Teoría Crítica, no podrá describir lo que es totalmente otro, pero debe buscar el modo de impedir la implantación definitiva de un futuro en el que reine la opresión y el sufrimiento.

En general, la Teoría Crítica puede caracterizarse como una forma de pensamiento que considera lo existente desde el punto de vista de su posible transformación según el deseo. El deseo representa aquello que permite determinar la relación que vincula Teoría Crítica y religión, pues mientras la Teoría Crítica se autocomprende como análisis de las formaciones y manifestaciones del deseo de cambio social, la religión tiene que ver con el deseo desde el punto de vista de la verdad:

> "En la religión se recogen los deseos, las aspiraciones y las denuncias de innumerables generaciones" (KT I 374).

Especialmente la religión hebrea, en el seno de la cual se educan la mayoría te los teóricos críticos (Horkheimer, Adorno, Benjamin, Fromm, Lowenthal, etcétera), fomenta y mantiene vivo un deseo de lo diverso casi con el mismo énfasis que el que despliega nuestra sociedad contemporánea para suprimirlo. La comprobación de que la permanente aspiración a la libertad y a la felicidad ha encontrado siempre en la historia una respuesta negativa, hace pensar a Horkheimer que tal aspiración de la humanidad sólo puede ser concebida en la perspectiva de una nostalgia de lo infinito. Pero hay que tener cuidado con esta nostalgia de lo infinito tal como se expresa en las religiones concretas:

> "No podemos comprobar la existencia de Dios. El conocimiento consciente del desamparo, de nuestra finitud, no se puede considerar

> como prueba de la existencia de Dios, sino que tan sólo puede producir la esperanza de que exista un absoluto positivo. Ante el sufrimiento en este mundo y ante la injusticia es, a todas luces, imposible creer en el dogma de la existencia de un Dios todopoderoso e infinito. Dicho claramente: el conocimiento del desamparo del hombre tan sólo es posible mediante el pensamiento de Dios, pero no mediante el conocimiento absoluto de él" (ACO 103).

La nostalgia de un Dios, entendido como esperanza en un futuro menos desesperado, tan sólo es un residuo de mentalidad primitiva. La actitud utópica, tal y como se determina en las religiones dogmáticas, obedece a una lógica de poder. Aceptar la injusticia y el sufrimiento sin una esperanza en algo mejor es, ciertamente, monstruoso. Pero, para Horkheimer o Adorno, la fe religiosa no es una solución, pues la religión, queriendo hacerse comprensible y trasmisible, echa mano de los conceptos del entendimiento que son instrumentos de cosificación y de dominio, es decir, objetiva lo absoluto y lo convierte en algo manipulable, haciéndole perder su carácter de absoluto. Por ello, la actitud utópica, que la Teoría Crítica verá como alternativa, debe situarse más allá de cualquier fe religiosa. Toda religión representa una ilusión creada como consuelo a la angustia y al sufrimiento de este mundo. En ella, para su esperanza en que se realizará la justicia y la libertad perfectas, la desesperación de este mundo, que no es ni un dolor estético ni una conciencia falsa sino que tiene un fundamento real, garantiza, sin más, la existencia de lo que se sustrae a toda esperanza. La Teoría Crítica, sin embargo, frente a la esperanza religiosa, permanece en el sentimiento de un "abandono sin límites del hombre". El pesimismo metafísico forma parte aquí de la actitud materialista que rechaza el falso consuelo religioso, consciente de que, a pesar de los sufrimientos históricos que claman justicia, "no existe ninguna lógica en la ley de que un juicio tenga que ser falso cuando su consecuencia es la desesperación" (KT I 372). La apertura a lo totalmente otro debe efectuarse, en consecuencia, en una línea de total negatividad.

La idea de lo totalmente otro (lo absoluto) como desenlace final que resuelve, de manera triunfante, los males de la humanidad, neutraliza el valor crítico de la nostalgia por lo infinito, haciendo de él la sanción de una racionalidad determinada, de un sentido y un valor en la historia. Tanto la fe religiosa, como el idealismo hegeliano, alimentando la esperanza en una realización final de lo infinito, lo reducen a mero instrumento de consuelo en el interior de una lógica del poder. Más allá de esto, la Teoría Crítica propone la confrontación permanente entre cualquier proyecto religioso o teórico y la praxis histórica concreta, sobre la base de que "quien cree en Dios, por eso mismo

no puede creer en él, pues la posibilidad a que se refiere el nombre de la divinidad, la retiene sólo el que no cree" (3).

La religión hebrea se caracteriza por dos principios que son fácilmente identificables en el trasfondo de la Teoría Crítica: la convicción de un mal originario irresoluble, inherente a la existencia, y la prohibición de expresar lo absoluto mediante imágenes, nombres o ideas. Es a través de una radicalización extrema de estos dos principios como la Teoría Crítica intentará situarse más allá de la religión como tal, ilusoria y dogmática. Desde esta perspectiva, el desenlace de la Teoría Crítica, tal como se expresa, por ejemplo, en los últimos escritos de Horkheimer, no se muestra ya como un simple retroceso de carácter reaccionario hacia posiciones individualistas y burguesas, como ha sido valorado por la ortodoxia marxista (4). Aparece, más bien, como la expresión más depurada de su sentido específico y razón última de su coherencia interna, al presentarla como un iluminismo que, mediante la secularización y radicalización de la aspiración religiosa, busca la transformación de una sociedad devenida unidimensional y totalmente racionalizada, opresora del individuo y de su libertad.

2. La religion como exigencia de justicia total y los objetivos de la primera Teoria Critica

Con motivo de los últimos escritos de Horkheimer, en los que se insiste en la necesidad de conservar la dimensión religiosa de la conciencia como posibilidad de un trabajo auténticamente crítico, se suscitó la cuestión de hasta qué punto Horkheimer podía ser considerado un marxista, llegándose a conclusiones dispares. Hoy, estériles ya las acusaciones de revisionismo herético lanzadas por parte de la ortodoxia marxista, aparece clara la función instrumental que el marxismo cumple en el pensamiento de Horkheimer, sobre todo en su primera etapa, como fuerza revolucionaria en su lucha contra el nazismo. El materialismo dialéctico no fue asumido por Horkheimer en ningún momento como concepción totalizante, sino sólo como elemento crítico importante a utilizar. Por eso no tuvo reparos en abandonar algunos de sus principios fundamentales una vez que vio claramente su ineficacia en este sentido. El marxismo iba unido, para él, a la esperanza de que, mediante la revolución socialista, se plasmarían los postulados de la tradición racionalista y los logros de la época liberal en un orden social de mayor libertad y justicia. Los aconte-

(3) Adorno, Th. W.. *Dialéctica negativa,* **trad. cast. J. M. Ripalda, Taurus, Madrid,** 1975, 399.

(4) Cfr. Tosel, A., ***El desarrollo del marxismo en la Europa occidental desde 1917. Historia de la filosofía,*** **vol. 9, s. XXI, Madrid,** 1981. **p.** 383.

cimientos le hicieron pensar más tarde que esa razón, en la que se basaban las ideas de justicia, felicidad, igualdad y democracia, no era más que un instrumento al servicio de una lógica de dominio (KIV 32). Pero, como antes decía, los cambios circunstanciales no bastan para dar cumplida cuenta, ni del abandono final del marxismo por Horkheimer, ni de su primera aceptación durante la etapa juvenil. Tanto detrás de esta aceptación, en la búsqueda de una respuesta a la brutalidad del totalitarismo de derechas, como después, en la base de su abandono cuando el estalinismo hizo uso del poder totalitario de izquierdas, está la fidelidad a una determinada exigencia de justicia total que, en el conjunto del pensamiento horkheimeriano, cumple una función esencial de cohesión y unidad. Para Horkheimer, esta exigencia de justicia total se expresa en la historia a través de la religión, sin que —en contra de lo que postula el marxismo— quede, de hecho, totalmente reabsorbida en una praxis revolucionaria consciente que libra al hombre de un alienación haciendo posible un mundo de justicia plena:

> "También después del paso de la aspiración religiosa a la práctica social consciente continúa subsistiendo una apariencia que se puede desvirtuar, pero que no se deja eliminar por completo. Es la imagen de la justicia perfecta. En la historia, ella no puede ser completamente realizada, pues si un día una sociedad mejor sustituyese al actual desorden, la miseria pasada no quedaría abolida ni superada la necesidad de la naturaleza circundante" (KT I 374).

Esta cita procede del breve, pero importante artículo titulado Gedanke *zur* Religion, de 1935, en el que el nexo entre posición materialista y deseo de liberación se desarrolla ya de manera abiertamente heterodoxa respecto al marxismo, pues se niega rotundamente la inclusión total de la exigencia crítica, inmanente a la conciencia religiosa, en el seno de la lucha práctica revolucionaria por el cambio social, impidiéndose a ésta erigirse en liberación final absoluta. Así, en esta primera etapa, la actitud religiosa, en cuanto pervivencia del sentimiento o la imagen de una justicia perfecta, cumple en el pensamiento de Horkheimer, la función de instancia crítica radical frente al estado de cosas existente, y al mismo tiempo de freno contra el instaurarse de todo totalitarismo teórico y práctico.

En cierto modo, el pensamiento de Horkheimer sobre la religión no hace aquí más que enlazar con algunos aspectos de la crítica marxiana que son, sin embargo, reconducidos más allá de ella hasta convertirse en motivos esenciales del abandono del marxismo. Esta discrepancia inicial determina, por otra parte, la fijación de los objetivos y tareas que, en el momento de configurarse, se

propone cumplir la Teoría Crítica, dando origen también a las dificultades teóricas con las que luego habrá de enfrentarse y que le obligarán a evolucionar en un determinado sentido.

Como para Marx, también para el primer Horkheimer la religión es, al igual que las demás formaciones espirituales de la conciencia, expresión de las relaciones de producción reinantes en cada sociedad, aunque su verdadera naturaleza escape a la comprensión espontánea a causa de los límites del conocimiento impuestos por estas mismas relaciones de producción. El hombre y las relaciones sociales en las que desarrolla su existencia son el principio y el fin de las ideologías religiosas. En conjunto, la contemporánea Sociología de la religión, cuyo objeto es analizar la realidad social de las representaciones religiosas, sus causas y efectos sobre el pensamiento y la acción humana, tiene su punto de partida en esta crítica materialista de la religión (5). La religión es un hecho social que cumple funciones determinadas. Para Marx, en concreto, en el ámbito de una sociedad de clases, la religión cumple una función ideológica en beneficio de la clase dominante. Fomentando en el proletariado la conciencia de realidades incomprensibles, desfigurando la desigualdad y remitiendo a un más allá de la sociedad, la religión impide su rebelión contra la miseria real de este mundo alienado y legitima la injusticia existente. Sin embargo, en cuanto primera forma de concienciación y de realización imaginaria de la esencia del hombre, la religión representa, también para Marx, el primer proyecto de un mundo mejor, pues anticipa una utopía por encima de la realidad social fáctica. En este sentido, la religión puede cumplir una función legitimadora de una lucha revolucionaria de las clases oprimidas, como, de hecho, históricamente ha sucedido en la rebelión de los esclavos romanos, y los movimientos de Jan Hus y Thomas Münzen.

Es con esta función de anticipación crítico-utópica de la religión, señalada por Marx, con la que enlaza el pensamiento de Horkheimer. En conexión con un análisis del hombre como conjunto de relaciones sociales, y con la conciencia de la necesidad de una lucha revolucionaria de cambio social, Horkheimer asume esta concepción de la religión como conciencia utópica positiva que, en cuanto idea de una perfección absoluta, no deja al desarrollo histórico fijarse en una etapa ya alcanzada. Esta conciencia debe depurarse, no obstante, en base a un análisis de las condiciones sociales concretas, de los intereses y fuerzas que determinan la acción humana, pues sin él las aspiraciones religiosas no serían más que ilusiones que actuarían como ideología encubridora de las relaciones de dominio existentes. En virtud de un análisis tal, Horkheimer dice:

(5) Cfr. DURKHEIM, *E., Les formes élémentaires de la vie religieuse,* PUF, París, 1947, 356; WEBER, M., *Wirschaft und Gesellschaft,* ed. J. Winckelmann, Berlín, 1964, 317.

> "La buena voluntad, la solidaridad con la miseria y la aspiración a un mundo mejor se han desembarazado ya de su manto religioso. La actitud de los mártires no es ya el sufrimiento, sino la acción, su fin no es su propia inmortalidad en el más allá, sino la felicidad de los hombres que vienen tras él y por los cuales son capaces de morir... Una ***parte*** de los impulsos y de las aspiraciones que la fe religiosa ha preservado y mantenido vivas, quedan libres de la forma que las obstaculizaba y entran como fuerzas productivas en la praxis social" (KT I *374).*

Pero —conviene subrayarlo– sólo una parte de los impulsos religiosos son reabsorbibles por la praxis revolucionaria, según Horkheimer, mientras que la visión dialéctica que subyace a la crítica marxista de la religión postula el final definitivo de ésta junto con la supresión de la alienación y el sufrimiento. Pues la religión es, par Marx, al mismo tiempo, una conciencia determinada en cada caso por las relaciones sociales, y un medio de superarlas mediante su denuncia crítica. Al devenir praxis social de liberación, se elimina eliminando las condiciones sociales de su existencia. Para el marxismo, en definitiva, la realización del interés común mediante la revolución proletaria, la coincidencia de individuo y sociedad en una única voluntad de cooperación consciente y libre, la comprensión de las fuerzas actualmente desconocidas de la naturaleza y su completo dominio por el hombre, harán desaparecer la religión como ideología y la harán innecesaria ya como utopía. Esto es, justamente, lo que Horkheimer rechaza ya en 1935, pues un cambio revolucionario no podría eliminar, según él, el dolor y la injusticia sufridos por innumerables generaciones en la historia, y realizar así la justicia total :

> "Al materialismo es inherente un carácter pesimista. A la injusticia pasada no se le puede poner remedio. No hay compensación por el sufrimiento padecido por generaciones pasadas" (KT I *39).*

El pesimismo funciona aquí como contrapunto crítico del materialismo, y revela un fuerte antihegelianismo reforzado en Horkheimer a través de Schopenhauer. Mas, ¿cómo influye esta primera desviación de la ortodoxia marxista en la configuración y evolución de la Teoría Crítica como tal?

Como es sabido, la Teoría Crítica surge con la discusión, de base marxista, emprendida por el joven Horkheimer contra la "ciencia burguesa". Esta discusión, que se produce sobre el trasfondo de los debates internos que agitan al marxismo teórico en Alemania desde finales del s. XIX, está animada por el principio revolucionario de poner la teoría al servicio de una praxis de cam-

bio social, orientada a suprimir la miseria y lograr una sociedad de hombres libres, iguales y felices. La Teoría Crítica se propone, como programa, contribuir a la creación de esta sociedad a través de la transformación de la teoría del conocimiento en una teoría de la sociedad, es decir, tratando de descubrir los intereses sociales que determinan toda ciencia y, en consecuencia, concienciando a los individuos de cuáles son las fuerzas que producen, de hecho, el conjunto de las formas de vida en la historia. Con estas palabras sintetiza Horkheimer el sentido de la Teoría Crítica naciente:

> "Es el intento de reproducir una imagen del proceso de la vida social que pueda llevar a un conocimiento más profundo del estado crítico del mundo y de los posibles puntos de apoyo para un orden más racional" (KT 1 *141).*

Este propósito de la Teoría Crítica significa, pues, el intento de disolver el dogmatismo característico de la teoría tradicional, tanto en su versión metafísica como en su forma actual de ciencia positiva, y abrirse a lo exterior a la razón. Lo cual implica lo siguiente: ninguna teoría, tampoco, por tanto, la Teoría Crítica, debe tener la medida de su valor de verdad en sí misma, sino en exigencias e intereses de naturaleza social. A su vez, una praxis revolucionaria – en cuyo seno se autocomprende la Teoría Crítica— no saca su justificación de verdades teóricas dogmáticamente establecidas, sino que se remite a fines temporales históricamente situados. Si la Teoría Crítica se plantea una tarea de liberación a través de la racionalización, ¿de dónde surge esta exigencia de racionalización que se da como pensamiento crítico?

La teoría tradicional, tanto en su versión metafístisa como en su forma actual de ciencia positiva, pretende configurarse de acuerdo con valores como la imparcialidad, el desinterés o la neutralidad. Esto obliga a la exclusión a priori del ámbito de la ciencia, como garantía de objetividad y verdad, de cuestiones como la del origen social de los problemas teóricos, el modo en que los conocimientos podrían ser utilizados o las metas a cuyo servicio se pone el saber. La Teoría Crítica opone a la teoría tradicional una concepción dialéctica del quehacer científico, y desde esta perspectiva el proceder de la teoría tradicional no refleja sino una incapacidad congénita para reflexionar sobre sí misma, sobre su historia y sobre las fuerzas reales que la determinan (ST *56-57).*

Desde el punto de vista dialéctico, en cambio, la verdad no puede reducirse simplemente a exactitud, pues significa, ante todo, relación de cada hecho con el más amplio conjunto posible de estructuras, situaciones y procesos en los que, en realidad, se encuentra inserto. La perspectiva sociológica llena de contenido estos procesos y estructuras de tal modo que el valor de verdad de

un conocimiento depende, fundamentalmente, de su relación con la praxis, es decir, de su vinculación con las condiciones sociales de su producción y con los problemas que, en ese momento, se intentan resolver (KT II *146).*

Al presentarse, pues, como programa de reconversión de la teoría del conocimiento en una teoría de la sociedad, la Teoría Crítica se autocomprende como correctivo a la teoría tradicional y, consiguientemente, como esfuerzo por poner a disposición del hombre un saber más pleno. Este no es, sin embargo, más que un objetivo operativo al servicio de un propósito más general. La teoría tradicional era legitimación ideológica del estado de cosas existente, mientras la Teoría Crítica debe proporcionar a la sociedad un estatuto racional. Para Horkheimer, la actual situación crítica de la humanidad no es ajena a esa ausencia de un esclarecimiento de los intereses sociales por parte de la teoría tradicional, que ha dejado de cumplir así una imprescindible función crítico-transformadora. El considerable avance de los conocimientos puramente técnicos no se ha visto acompañado de una mayor sabiduría en el uso del alto dominio alcanzado sobre la naturaleza para lograr un mundo más justo, libre y feliz. Los hombres utilizan sus diversas potencialidades, extraordinariamente acrecentadas, para la guerra, la destrucción y la miseria, en vez de hacerlo para su felicidad. Son incapaces de organizar su propio trabajo en base a una voluntad común que favorezca a todos, oponiéndose unos a otros y produciendo, con sus enfrentamiento~,inseguridad y dependencia, en vez de conseguir la paz y la libertad. Son, en definitiva, "esclavos de su destino", en vez de ser dueños de él (KT I *264).* Pero, en base a los principios de una teoría dialéctica de la sociedad es posible pensar en una sociedad que pudiera no estar regida por los mismos principios y procesos que rigen en la actual. El sentido de las categorías se transforma al mismo tiempo que la estructura de la sociedad, cuyo análisis permite conocerlas. De ahí la primacía de la praxis para un verdadero proyecto de emancipación social. Y de ahí también que la Teoría Crítica, antes que como un simple intento de aumentar el saber, se autocomprenda inicialmente como tarea de liberación del hombre de las diferentes esclavitudes que pesan sobre él, mediante un esfuerzo concreto de concienciación que dé lugar a una sociedad más racional.

Para el Horkheimer de los escritos de los años treinta, el objetivo básico de la Teoría Crítica es liberar al hombre actual mediante la racionalización de lo real, emanciparlo a través de la promoción de una organización social fundada en la razón. Desde esta posición, estrechamente ligada a las aspiraciones marxistas, la revolución socialista, como condición de posibilidad de una racionalización del modo de producción no puede sino ser estimada como la etapa fundamental en la realización de esta tarea:

> "Si se realizase la sociedad correcta por medio de la revolución de los dominados, tal como la había imaginado Marx, también el pensar se convertiría en un pensar más correcto" (ST 57-58).

Ahora bien, puesto que no puede ser una idea dogmática, establecida a priori como eternización ideológica de un fin temporal, donde la praxis trasforinadora de la sociedad tenga su punto de partida y su justificación, ¿de dónde se deriva esta exigencia de liberación y de racionalización que la Teoría Crítica se propone como objetivo primordial y razón de su ser mismo? Horkheimer hace referencia, como respuesta, a un interés común a la mayoría de los hombres:

> "La inmensa mayoría de los hombres posee un interés común a la organización racional de la sociedad" (KT I 163).

Por otra parte, lo que ese interés común representa lo identifica Horkheimer con los "deseos, aspiraciones y denuncias individualizadas en la conciencia religiosa de innumerables generaciones". En estricta lógica de coherencia con los principios mismos de la crítica a la teoría tradicional, este interés en el que encuentra su justificación el proyecto de racionalización social debería ser un interés estrictamente histórico y social, o sea, temporal y concreto, como exige el punto de vista materialista. Unicamente así puede evitarse la equiparación de la Teoría Crítica con los dogmatismos e ideologías tradicionales. Sólo que esto, además de ser un peligro evidente de relativismo para la Teoría Crítica, no se puede conciliar con una valoración de la conciencia religiosa como exigencia siempre insatisfecha de justicia total. En Horkheimer será esta valoración de la conciencia religiosa lo que prevalecerá, aun a costa de representar —por la universalización que implica de un deseo a todo hombre— la introducción de un elemento idealista en una teoría que se quiere materialista, y acarrearle, en tal sentido, dificultades tal vez insolubles.

3. — LA INSTANCIA CRITICA DE LA REVISION DEL PROYECTO DE RACIONALIZACION SOCIAL

Sobre la base de una valoración de la racionalidad como liberadora, recogida de la tradición racionalista ilustrada, Horkheimer asigna, pues, a la Teoría Crítica, la tarea práctica de trasformar el mundo actual en un orden sin explotación ni opresión, en un reino de justicia y libertad, como el soñado por Marx, donde se produciría la reconciliación de individuo y sociedad en la unidad autónoma de una humanidad consciente y dueña de sí misma (KT I 264).

La racionalización sirve, ante todo, al interés de la justicia, pues la concurrencia irracional de los intereses en pugna no permite un reparto equitativo de los productos y de las oportunidades de felicidad. Pero también al interés de la libertad, pues realizar una sociedad racional es el único modo de lograr una sociedad sin opresión. Es por ello que, en *Zum Rationalismusstreit* (1934), Horkheimer defiende apasionadamente la razón contra las dos formas modernas más sobresalientes de renuncia a la verdad: el relativismo y el irracionalismo. Si la racionalidad técnica del mundo burgués ha podido desacreditar a la razón misma haciéndola parecer contradictoria (lo que conduce al relativismo) y opresiva respecto al individuo (engendrando entonces el irracionalismo), ello no afecta a la racionalidad en su esencia, pues es sólo la racionalidad técnica, que culmina en el nazismo, la que se desarrolla al servicio de los intereses de los explotadores como falsa racionalización (KT I 147).

Ahora bien, del mismo modo que la tensión religiosa, en cuanto exigencia insatisfecha de justicia total, impide a Horkheimer conferir a su proyecto de transformación social un carácter semejante a los intentos de liberación final definitiva y plena de la humanidad, así también, como instancia crítica radical de lo existente en cada uno de los momentos y formas en que históricamente se da, frena la tendencia del instrumento crítico materialista a convertirse en *Weltanschauung* totalizante y aniquiladora del individuo. Horkheimer rechaza el carácter englobante de la conciencia de clase, a lo Lukács, donde el individuo concreto se pierde en la totalidad que encarna el "sujeto revolucionario". Pues esto significa olvidar aquello que sirve de fuente permanente a la crítica y a la praxis revolucionaria : el sufrimiento del individuo concreto. La dimensión religiosa mantiene vivo, para él, ese concepto de infinito que

> "permanece como conciencia del carácter definitivo de lo que acaece en la tierra y del inmutable estado de abandono de los hombres, y preserva a la sociedad de un estúpido optimismo, de gozarse en su saber hasta hacer de él una nueva religión" (KT I 374).

Así como en Adorno la conciencia del sufrimiento que llena la vida humana determina a la dialéctica negativa a configurarse a partir de la necesidad de ajustar el pensamiento a una correcta valoración de lo particular, en Horkheimer esta misma conciencia reorienta el proyecto de racionalización, asignado a la Teoría Crítica, y lo conduce hacia una actitud cognoscitiva en la que no hay lugar para ningún optimismo racionalista, ni siquiera dialéctico - en el que se hiciera coincidir la verdad con algún sistema de totalidad —, obligándole a atender al individuo y su problemática concreta. Es ésta una característica de la Teoría Crítica que, ya desde su inicio, se deja ver con nitidez a

través del énfasis, más psicológico y antropológico que propiamente sociológico, de las investigaciones abordadas por el Instituto sobre la autoridad, la familia o la personalidad autoritaria.

En definitiva, también en la raíz de estas variaciones críticas respecto a los principios de la Ilustración y del marxismo, presentes en el proyecto inicial de la Teoría Crítica, puede detectarse, sin dificultad, la decisión de mantenerse fiel a un impulso de procedencia religiosa: el mismo impulso que anima la prohibición hebraica de dar nombres a Dios, que es lo que hace del judaísmo una teología negativa. Una secularización de esta prohibición se traduce en el rechazo de Horkheimer y Adorno a aceptar la razón como proceso de sentido unitario de la historia, en cuanto que ello equivaldría a admitir la posibilidad de una encarnación epifánica, visible, de lo absoluto. Así es como la tradición ilustrada, presente a través de Hegel en el marxismo, queda contrarrestada en Horkheimer y Adorno por una desconfianza hacia la razón universal que hace que el problema cognoscitivo fundamental no sea ya la conciliación dialéctica de lo uno y lo múltiple en la totalidad, como lo es para el idealismo, sino la posibilidad de un reconocimiento que haga justicia a lo particular y permita la libre manifestación de su singularidad. Detrás de la modificación del proyecto de racionalización social, que se autoasigna la primera Teoría Crítica en el marco de la praxis marxista, están, pues, las exigencias planteadas por esta atención a lo individual y por el desmentido que la instancia crítica radical de la conciencia religiosa lanza contra todo proyecto que suponga hipostasiar la posibilidad de una realización absoluta de la identidad de realidad y justicia en el mundo.

En efecto, la adhesión de Horkheimer a una tarea de racionalización de la sociedad entrañaba graves dificultades desde el punto de vista de su coherencia interna. Pues este proyecto, ¿no se parece sustancialmente a la pretensión idealista de reconciliar lo real y lo racional? Si el idealismo se define como el mito de la unidad de pensamiento y ser, ¿cómo puede pretender un materialismo que este mito se convierta en realidad?:

> "Teorías que presentan un punto de vista crítico de los procesos históricos se han convertido, a menudo, en enseñanzas de carácter represivo, al ser utilizadas como remedio universal. Pero la filosofía no es ni un remedio ni una receta" (KIV 38).

Además, ¿cómo se conciliaría la intención de la Teoría Crítica de abrirse frente a la teoría tradicional —desvelando los intereses sociales del conocimiento— con la pretensión de englobar finalmente en un sistema racional lo que había sido definido antes como exterior a la razón?:

> "Toda idea filosófica, ética y política, si se corta el vínculo que la relaciona con sus orígenes históricos, tiende a convertirse en centro de una mitología, y ésta es una de las razones por las que el desarrollo de la ilustración tendió, en un momento dado, a cristalizar en superstición" (Ib.).

La conciencia de estas dificultades obliga a la Teoría Crítica a reflexionar sobre sí misma y a variar en parte sus posiciones iniciales. En *Eclipse de la razón,* Horkheimer intenta una solución distinguiendo entre diferentes proyectos de racionalización social en base a tipos diversos de racionalidad. El proyecto de racionalización pretendido por la Teoría Crítica debe definirse, aunque sea negativamente, por oposición a dos tipos rechazables de razón: la razón instrumental de la ciencia positiva y la razón objetiva de la metafísica idealista. Para la razón instrumental, la racionalidad sólo afecta a la relación entre medios y fines, quedando fuera el establecimiento de las metas. Por tanto, es indiferente respecto a los objetivos para los que pueda servir. Como simple "instrumento para el interés", es, pues, una razón subjetiva, pragmática y formalista; no vehicula ningún contenido propio, ningún fin específico; sólo es el medio de calcular cómo conseguir lo más eficazmente posible ciertos fines puestos por el interés irracional.

Frente a esta razón instrumental, propia del positivismo moderno, la racionalidad de la metafísica tradicional tiene una identidad y un contenido propios, establece ciertos fines y excluye otros, vehicula una estructura inherente a la realidad. Ahora bien, como consecuencia de la disolución crítica de esta razón objetiva, llevada a cabo sobre todo por el empirismo ilustrado, la razón filosófica se convierte también en instrumento neutro respecto a cualquier contenido. Con la caída de la metafísica, en cuanto pretensión de un conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, el interés proporciona igualmente su contenido a una razón devenida estrictamente formal (KT I 137 ss.).

Este devenir irracional de la razón, la complicidad de la racionalidad técnica con la opresión, podrían iluminar ahora un concepto de razón, sobre la base de un uso diferente, capaz de recuperar los aspectos válidos de las dos formas anteriores de racionalidad. La razón exigida por la Teoría Crítica deberá, pues, ser objetiva y no instrumental, es decir, contener y vehicular el objetivo de proporcionar a la sociedad una forma de organización justa. Este sería un tipo de razón no compatible con el relativismo. Sin embargo, debe guardarse, en igual medida, de recaer en el idealismo, por cuanto esto echaría a perder el proyecto mismo tal como queda configurado en el marco de una dialéctica materialista abierta. Es decir, por una parte se deben poder definir las metas para una praxis de cambio social sin caer en el idealismo, mientras, por otra,

no cabe dejar de lado la aportación de las ciencias positivas, cuya verdad no se puede negar.

Como puede observarse, este intento de Horkheimer de resolver, mediante una caracterización negativa de la razón crítica, las dificultades que entrañaba su proyecto inicial de racionalización social, más que despejar tales dificultades podría decirse que las agrava y las complica. El camino mismo elegido no se libra de graves contradicciones. Porque, ¿cómo no ver ya en este esfuerzo mismo por esclarecer racionalmente el proceso a través del cual la razón se ha convertido en instrumento irracional de la opresión, la preocupación del idealismo por hacer la razón más racional, o sea, aproximarla a un estado final de trasparencia total? R. Bubner ha delimitado los términos exactos de la antinomia que pesa sobre este propósito de la Teoría Crítica desde un punto de vista metacrítico:

> "Para evitar el dogmatismo, la Teoría Crítica debe aplicarse a sí misma los principios de su crítica. Para ello debe, también ella, ser remitida a un interés. Pero este discurso crítico que vincula la Teoría Crítica a un interés, o bien constituye una teoría superior en la que se desvanece ya la determinación por el interés social, o bien está ella misma condicionada socialmente, y debe a su vez ser sometida a la crítica. En el primer caso, no se ve cómo evitar el dogmatismo al nivel de esta teoría superior. En el segundo caso, se cae en un proceso de crítica indefinida y en un relativismo absoluto. En conclusión, nos encontramos ante las aporías mismas de la filosofía de la reflexión" (6).

La solución, a fin de cuentas, sólo puede atisbarse a partir de un concepto de verdad capaz de superar el dilema relativismo-dogmatismo, y que Horkheimer esboza en estas palabras:

> "Si el progreso del conocimiento manifiesta la falsedad de muchas cosas que antes se tenían por verdaderas, es excesivo pretender que, desde entonces, nada permanece estable. La corrección ulterior no significa que lo que antes era verdadero, haya sido falso, sino que la verdad es llevada más lejos por la exigencia humana que conduce a la integración de la verdad anterior en una verdad más completa en donde encuentra su sitio" (KT I 247).

---

(6) **BUBNER, R.,** *Qu'es-ce que la Théorie critique?, en Archives de philosophie* 1972 (35). **pp.** 381-421; **FERRY-RENAUT,** *Présentation,* **en HORKHEIMER,** *M., Théorie Critique,* **Payot, París,** 1978, **pp.** 27-33.

La verdad se produce, pues, al hilo de un proceso continuo de rectificación. Esta concepción resuelve, ciertamente, algunos de los problemas planteados. Por ejemplo, permite englobar en el proyecto tanto las metas de justicia social y libertad como los resultados de las ciencias particulares, sin que ello implique el reconocimiento de una posible identidad realizable entre razón y realidad. Ahora bien, esta frágil coherencia se alcanza a costa de conferir al proyecto una estructura que resulta ser, en último término, idealista: la estructura de un proceso ascendente infinito hacia la realización de una exigencia siempre insatisfecha de recomposición. Es decir, a costa de incluir, en un proyecto de base materialista, un "ideal regulador" tan intemporal y universal como el ideal regulador de la razón en Kant.

Este es, en conclusión, el contexto crítico de la referencia de Horkheimer a aquel interés común de la humanidad por una sociedad justa que, para él, se identifica explícitamente con la exigencia de justicia, nunca colmada, que expresa la religión:

> "Así como la razón, según Kant, no consigue impedir el reflujo de determinadas ilusiones liquidadas, aun siendo consciente de su vanidad, así después del paso de la aspiración religiosa a la práctica social consciente continúa subsistiendo una apariencia que, si bien se la puede disminuir, no se deja eliminar completamente. Es la imagen de la justicia perfecta... También en este caso hemos de habérnoslas con una ilusión, con una serie de ideas que tal vez se formaron en tiempos primitivos. Que cada individuo tenga derecho a lo suyo y que todos tengan, por principio, igual derecho a la felicidad, son generalizaciones extremas de reglas económicas condicionantes. Pero el impulso para sobrepasar mentalmente lo posible, y para la impotente rebelión contra la realidad, es parte del hombre tal y como se ha constituido históricamente. Lo que distingue al hombre progresista del conservador no es el rechazo de esta imagen, sino la conciencia de los límites de su realizabilidad" (KT I 375).

Pues la crítica de la razón instrumental no es, para Horkheimer, la crítica de una forma de razón disminuida a partir de otra forma superior de racionalidad más consciente de sí misma. Tal concepción de la crítica de la razón no tiene ningún sentido para él, y sólo cabe una crítica de la razón como tal, instrumental y objetiva, burguesa y totalitaria. Es esto lo que le conduce inevitablemente, al igual que le sucede a Heidegger, a una comprensión de la historia como proceso inmanente de racionalización instrumentalizadora, es decir, totalitaria y opresiva respecto al individuo. En cuyo caso, deja de tener sentido una

praxis revolucionaria de racionalización, mientras el futuro de la humanidad no puede vislumbrarse sino de manera pesimista. Los primeros objetivos de la Teoría Crítica deben ser modificados y consumarse el alejamiento del marxismo. Lo único que cabe plantear ahora es una tarea de resistencia orientada a salvaguardar, frente a la eliminación de la libertad individual y de la importancia del hombre concreto en un mundo completamente racionalizado y burocratizado, el valor de lo particular y la posibilidad crítica de un acceso a lo completamente otro (KIV 123).

4. La religion como nostalgia de lo completamente otro y los ultimos objetivos de la Teoria Critica

En los escritos de los años sesenta, se muestra ya claramente el abandono, por parte de Horkheimer, de su anterior concepción de la racionalización como un objetivo que es preciso realizar para lograr una sociedad más justa, y aparece una estimación bien distinta de la racionalización como tendencia inmanente al desarrollo de la humanidad:

> "Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrolla hacia un mundo administrado totalitariamente en el que todo estará regulado. Precisamente cuando se haya llegado al punto en que los hombres dominen la naturaleza, y todos tengan suficiente comida y nadie necesite vivir peor o mejor que otro, entonces acabarán siendo todos iguales, y todo estará regulado automáticamente" (ST 59).

El reino de la igualdad, realizado por el triunfo de la racionalización, no significa ya, al mismo tiempo, el reino de la libertad, sino, por el contrario, el momento de la opresión más brutal. Pues esa organización total, cada vez más eficaz, de la producción y del consumo que satisface las necesidades primarias de los individuos, se produce a costa de reabsorber todas las diferencias en la identidad, de neutralizar la autoridad del individuo y someterlo, por completo, a las exigencias de la uniformidad:

> "Cuanto más racionalmente, cuanto más justamente funciona la sociedad, tanto más sustituible es cada individuo, tanto menos indiferenciada es su individualidad. La lógica interna de la historia apunta no sólo hacia la abolición de las diferencias de clase, sino también de las diferencias entre los individuos determinados por la colectividad" (ST 39).

Justicia y libertad ya no son valores identificables, sino conceptos dialécticamente antitéticos. Cuanta más justicia, menos libertad, y viceversa. Querer realizar la igualdad implica limitar la libertad; dejar a los hombres en libertad conlleva, por el contrario, dar paso a las diferencias. La equiparación económica juega a favor de la desaparición progresiva de la opresión de unas clases sobre otras, pero produce, correlativamente, otro tipo de opresión y de miseria más difusa y menos fácil de combatir:

> "Independientemente de las condiciones económicas, existe otra miseria muy difusa: la de los viejos y los que están solos, la de los encarcelados y los forzados a trabajar, y muchas otras situaciones que están a la vista. Es esta la miseria que debemos considerar" (VW 39).

Así, de una pretensión de teoría social que se autocomprende sobre la base de los principios del marxismo, se ha pasado a una visión pesimista del proceso histórico, crítica en relación a las condiciones actuales de la sociedad. Se descarta, en consecuencia, la necesidad de una trasformación revolucionaria, que deja de tener un significado positivo desde esta estimación desesperanzada del rumbo inexorable del mundo hacia el triunfo completo de la organización:

> "Así, nuestra Teoría Crítica más moderna no defiende ya la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, en los países de Occidente la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una nueva situación terrible. Se trata más bien de conservar aquello que es positivo, como, por ejemplo, la autonomía de la persona individual, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, ciertos factores de la cultura, sin poner obstáculos al progreso" (ST *59).*

Los cometidos de la Teoría Crítica han variado profundamente. Lo urgente ahora es conservar, proteger, promocionar, en la medida de lo posible, los aspectos de la libertad individual que todavía no han sido eliminados por la organización, a partir de la conciencia de que esta libertad se encuentra cada vez más amenazada; insistir sobre el valor de ciertos aspectos de la cultura para llevar a cabo esta tarea. Especialmente hay que preservar la dimensión religiosa de la conciencia por su capacidad de suscitar la nostalgia de lo totalmente otro, a pesar de la imposible esperanza en que un verdadero cambio de la actual condición de la humanidad pueda llegar, de cualquier manera, a efectuarse. En resumen, el objetivo ahora es recuperar la digcidad del individuo humano y devolverle su libertad. Para ello, lo que hay que hacer no es construir nuevas teorías, ya que cualquiera de ellas no haría más que reproducir y propagar la tendencia

al dominio, sino denunciar abiertamente los intereses totalitarios que animan y orientan a los diversos discursos ideológicos que sostienen este mundo administrado (filosófico, científico, religioso, teológico, político). Esta denuncia no se hace sobre la base de un recurso a otra forma superior de racionalidad que, libre de esta tendencia al dominio, pudiera cumplir el papel de instancia crítica radical. Para no sucumbir también a la barbarie del totalitarismo, la crítica de las ideologías necesita poder contar con la posibilidad de una referencia a lo completamente otro a través, no de la razón, sino de la nostalgia. No se impide la transformación de la crítica de las ideologías en una nueva ideología sino refiriendo la razón sin cesar a lo que no es ella.

Así, del mismo modo que en los escritos de los años treinta, la religión, en cuanto exigencia insatisfecha de justicia total, se muestra como correctivo de todo proyecto revolucionario de cambio social —incluido el propio proyecto de la Teoría Crítica—, ahora, en los escritos del último Horkheimer, la religión, en cuanto instancia crítica radical, aparece como la tensión que produce la posibilidad de remitir esencialmente a una verdad ausente. No hay nueva totalidad que proponer ni reino de la libertad que descubrir. El respeto a la individualidad y a la alteridad absoluta exige la superación de la lógica del dominio. Más allá de ella, lo totalmente otro no se deja reducir a conceptos y delimitaciones, o sea, al estatuto de objeto de conocimiento, de posesión y de dominio. Describir lo totalinente otro equivale a reificarlo, y esto sería hacer el juego a la razón instrumental. La necesaria referencia a lo totalmente otro, condición de posibilidad de la crítica de las ideologías, debe permanecer al nivel de la negatividad, y no presentarse como respuesta a los males de la humanidad.

También en esta etapa de la Teoría Crítica, el punto de vista materialista señala la distancia respecto a la religión histórica o la teología moderna. Estas son claramente ideologías en la medida en que pretenden decir lo absoluto, expresar el sentido de la historia y ofrecer un consuelo al sufrimiento de la humanidad a través de la predicación de una esperanza positiva. La Teoría Crítica, por su parte, niega cualquier salvación que pudiera venir dicha en un mito, una palabra o una idea, es decir, ya se presente como promesa de un Dios justo y bueno, como verdad racional de autorrealización del espíritu, o como reino postrevolucionario de justicia social. Porque también la secularización ilustrada de la aspiración religiosa, incluso si rechaza, como mítica, la salvación descrita por la fe cristiana, cae, a su vez, en absolutizaciones que engloban, bajo la lógica del dominio, sus propias propuestas dogmático-racionalistas de liberación:

> "El mito es ya iluminismo, y el iluminismo vuelve a transformarse en mitología" (DA 15; cfr. KIV 321).

La esperanza de la Teoría Crítica es, en cambio, simple nostalgia del individuo que sufre proyectada más allá del mal presente, pero que no rebasa el ámbito de lo negativo, es decir, de lo no pensable y de lo no realizable:

> "Todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría; debemos saber que tenemos parte en una culpa. Esta es una de las cosas de la que quería decirles que es característica de nuestro modo de pensar. La otra es una frase del Antiguo Testamento: no debes hacer para tí ninguna imagen de Dios. Por ella entendemos: no puedes decir lo que es el absoluto bien, no puedes representarlo. Podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto" (ST 61-62; cfr. ACO 104).

En sentido estricto, es sólo esta nostalgia la que hace posible la esperanza mesiánica, pues conserva, como tal, la posibilidad de una realidad más allá del hombre. En la prohibición de crearse imágenes de Dios se expresa la presencia de algo indecible, de lo que no se puede saber nada. Es esta realidad indecible e irrepresentable la única que conserva su carácter de absoluto, pudiendo liberar al hombre de su desdicha y su miseria.

La radicalización de la conociencia religiosa lleva, pues, a Horkheimer, no sólo a rechazar la posibilidad de una realización plena de la justicia en el mundo a través de la racionalización liberadora —tal como pretendía su primer proyecto de Teoría Crítica— y a descubrir la lógica del dominio inherente al despliegue de la razón instrumental, sino también a negar la capacidad liberadora de las religiones dogmáticas que caen en la idolatría bajo la lógica del poder. Para Horkheimer, las actuales confesiones religiosas están de tal manera integradas en la organización del mundo burocratizado que han perdido toda capacidad de suscitar el deseo de lo totalmente otro. Siguiendo a Marx, el primer Horkheimer ya veía en el culto del hombre abstracto la expresión típica del cristianismo burgués (KT I 371). Este cumple simplemente una función ideológica de justificación maquillando

> "el actual régimen terreno con la apariencia de una justicia divina, pero denigrando esta justicia al nivel de la situación corrompida de la realidad" (KT I 375).

En cuanto ideología, el cristianismo constituye, así, una ilusión a superar. Mas, por otra parte, el desenmascaramiento ilustrado de las ilusiones religiosas y de su complicidad con el poder, si bien era un proceso necesario incluso en orden a purificar la religión misma, lo cierto es que, degenerando en secula-

rismo, ha dado origen al indiferentismo religioso contemporáneo y al escepticismo moral:

> "Encaminándose a su objetivo la humanidad pierde la religión, pero esta pérdida no está libre de consecuencias" (KT 1 375).

Concretamente, el concepto de verdad "sin Dios no tiene fundamento ni apoyo, como tampoco lo tiene el amor infinito, que incluso se convierte en un concepto impensable" (KT I 372). El escepticismo moral, característico del positivismo, es otra consecuencia de la superación histórica de la religión como ideología. Pues la ciencia no es capaz de ofrecer una orientación inequívoca a la acción humana, ni de distinguir entre egoísmo y altruismo, o entre amor y odio:

> "Partiendo del punto de vista del positivismo, no se puede llegar a una política moral. Visto bajo el aspecto meramente científico, el odio no es peor que el amor a pesar de todas las diferencias sociofuncionales. No existe ningún argumento lógico concluyente por el cual yo no deba odiar si mediante ello no ocasiono ninguna desventaja en mi vida social" (ACO 105; cfr. KIV 32).

Todo ello debe servir de advertencia de que no es posible fundamentar la moral sobre teorías o puntos de vista que se refieran a nuestra realidad inmanente sin acabar en ideología dogmática y totalitaria. En realidad,

> "todo lo que tiene relación con la moral se basa en la teología, por más que uno se esfuerce en tomar la teología con precaución" (ACO 106).

Ahora bien, ¿qué teología es la que puede ofrecer un verdadero fundamento a la acción moral y responder a la cuestión del sentido de la vida? Por supuesto, no puede ser la teología que se sigue concibiendo a sí misma como "ciencia de lo divino" o "ciencia de Dios". Tendría que ser una teología estrictamente reducida a "expresión de una esperanza, de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente" (ACO 106).

Horkheimer propugna el mantenimiento de una apertura al verdadero absoluto, a lo totalmente otro como única posibilidad efectiva de salvación humana de la irracionalidad y del dominio. Una apertura que sólo puede ser efectiva en cuanto negativa. Por ello ve con tristeza una religión reducida a mera institución social, inmersa en relaciones mundanas de poder, sin capacidad auténticamente crítica. Porque incluso cuando la Iglesia quiere asumir hoy el papel

de conciencia crítica de la sociedad, se olvida de que "no se puede secularizar la religión sin contribuir a que desaparezca" (ACO 111). Por su parte, también la teología moderna, en la medida en que hace pactos con la ciencia y trabaja en pro de una liberalización de la religión, sustrae a la nostalgia de lo totalmente otro su posibilidad de expresión y neutraliza así la insuplantable función crítica de la tensión religiosa. La teología debería ser el medio de introducir en el mundo ese significado que sólo puede brotar de la referencia a algo que deja realmente de ser relativo, y que, consiguientemente, sólo es posible referirse a él de manera negativa. Podría constituirse entonces en instancia crítica frente a la mentalidad positivista de la ciencia, recordando que, más allá de la solución de los problemas prácticos de la existencia, sigue sin resolver la cuestión última del sentido y la verdad de la existencia (FTS 135).

Sería equivocado e ilusorio querer ver en Horkheimer a un pensador religioso. Sin embargo, mantiene, como trasfondo de su pensamiento, un elemento religioso que lo anima y lo motiva, y que, liberado en sus últimas exigencias, acaba por emerger en toda su pureza confiriendo su sentido propio a la Teoría Crítica. Tanto detrás del rechazo de los discursos ideológicos de liberación, incluido el religioso, como en la raíz de las modificaciones rnás importantes de las tareas asignadas a la Teoría Crítica —que implican el abandono de principios inicialmente sustanciales a ella—, puede identificarse la fidelidad mantenida a una tensión religiosa, que se perfila sobre los trazos de un hebraísmo asumido durante los años de formación, como instancia crítica radical. A partir de ella, Horkheimer se encuentra finalmente frente a la evidencia de una necesidad, al mismo tiempo inevitable e imposible de satisfacer, de referencia a lo absoluto, que desmiente toda afirmación positiva de salvación, ya venga formulada en lenguaje mítico, metafísico, teológico o político. La fragilidad, la finitud, el abandono sin límites del hombre no deben ser transfigurados. Así queda abierto un margen no colmable ni por la teoría ni por la praxis, como ámbito de una tensión crítica que añora otra realidad, que suspira por una verdad ausente, como único poder de auténtica salvación.

La coherencia de un pensamiento que empezó queriéndose configurar como proyecto revolucionario de teoría social, queda, por otra parte, garantizada a la vista de este descubrimiento final de sus motivaciones íntimas. Pues lo que significa la cambiante autoasignación de objetivos por parte de la Teoría Crítica a lo largo de su evolución no puede entenderse, desde una perspectiva interna al materialismo, como adaptación de principios formales a cambios del contenido, o sea, en base a una adecuación a las nuevas condiciones prácticas. Desde esta perspectiva no puede dejar de hablarse de ruptura. Pero sí es patente, en cambio, una consistencia lógica en el itinerario de la Teoría Crítica entendido

como despliegue de motivos internos, presentes desde el principio, y paulatinamente desbrozados hasta su emergencia final condicionante de todo el sentido del camino hecho.

RESUMEN.—La modificación que la Teoría Crítica hace de sus objetivos a lo largo de su proceso evolutivo no puede entenderse, desde una perspectiva interna al materialismo dialéctico, como adaptación de principios formales a cambios en las condiciones prácticas. Atendiendo especialmente a la obra de Max Horkheimer, en este artículo se analiza la relación entre materialismo y religión, tratando de individualizar aquellos motivos internos que orientan el rumbo de la Teoría Crítica y le proporcionan su estabilidad, su coherencia lógica y, en consecuencia, su validez específica.

ABSTRACT.—The modification the Critical Theory makes on its subjects along its developping procces cannot be understood as an adaptation of the formal principles to changes in the practical conditions from an interior point of wiew to dialectic materialism. Looking at Max Horkheimer's work, the relationship between materialism and religion is analized trying to individualize those internal reasons which point the way towards the Critical Theory and give it stability, logical cohesion and, consequently, specific value.