

Anhelo de justicia. Horkheimer, el rol de lo religioso en la teoría crítica y el potencial emancipador.

María Pilar García Bossio (CONICET, IdIHCS/CONICET FaHCE UNLP) *

mapilargarciabossio@gmail.com

La obra tardía de Max Horkheimer ha sido tratada como una instancia de retorno a cierto conservadurismo teórico ante la emergencia de lo religioso como problemática de investigación. Sin embargo la apelación a lo “radicalmente Otro” no refiere a un momento mesiánico, sino que configura un anhelo frente a la injusticia de este mundo, la esperanza de que puede haber un Bien más allá del mal presente.

En este sentido, preguntarnos por el rol de ese anhelo en la teoría crítica no supone un retorno a formas cristalizadas de lo religioso como anulación de cualquier forma de emancipación. Por el contrario, en la revitalización de un contenido teológico no dogmático que se afirma en el anhelo y en el principio de amor como sacrificio por el otro es que se pueden hallar sendas hacia el camino de la política emancipatoria, aun cuando la justicia se constituya en sí misma como un imposible.

De esta forma nos proponemos en esta ponencia realizar una lectura profunda de los textos que se refieren particularmente a lo religioso en la obra tardía de Horkheimer, buscando establecer a partir de ellos herramientas para contribuir a la elaboración de un *modus operandi* crítico de nuestro presente.

Palabras clave: anhelo – justicia – teología – teoría crítica

* Este trabajo se realizó en el marco del PICT “La práctica de una sociología crítica de la cultura como problema. En torno al *modus operandi* de una crítica dialéctica a partir de M. Horkheimer, Th. W. Adorno y W. Benjamin.”

Introducción

anhelo

De anhelar.

1. m. Deseo vehemente.

La obra tardía de Max Horkheimer (en particular después de su retorno a Alemania en 1949) ha sido tratada como una instancia de retorno a cierto conservadurismo teórico ante la emergencia de lo religioso como problemática de investigación, como resignación del revolucionario que retrocede finalmente hacia lo dado (del Valle, 2010). Sin embargo la apelación a lo “radicalmente Otro” no refiere a una valoración positiva de la religión o a la añoranza de la venida de un mesías (que, como veremos también se oculta en la revolución marxista), sino que configura un anhelo frente a la injusticia de este mundo, la esperanza de que puede haber un bien más allá del mal presente, y de que las víctimas del pasado no han sido en vano.

En este sentido, preguntarnos por el rol de ese anhelo en la teoría crítica no supone un retorno a formas cristalizadas de lo religioso como anulación de cualquier forma de emancipación. Por el contrario, Horkheimer pone su mirada en lo teológico de una forma que arremete contra lo políticamente correcto (Sánchez, 2000) y que cuestiona su definición misma, para encontrar en una revisión no dogmática de la esperanza religiosa el germen del anhelo y la justificación del amor como sacrificio. Desde allí, sin abandonar una mirada pesimista sobre un mundo cada vez más administrado donde la justicia se constituye a sí mismo como un imposible, es que busca no obstante intentar lo bueno. Esto fundado en la teoría crítica: “expresar lo malo y tratar de cambiarlo en la praxis” (Horkheimer, 2000 [1972]: 219)².

De esta forma nos proponemos en esta ponencia realizar una lectura profunda de los textos que se refieren particularmente a lo religioso en la obra tardía de Horkheimer, buscando establecer a partir de ellos herramientas para contribuir a la elaboración de un *modus operandi* crítico de nuestro presente. Para ello tomaremos artículos, aforismos, conferencias y entrevistas que tuvieron lugar entre 1949 y 1972 (un año antes de su muerte) y que han sido compiladas y traducidas al español en dos obras, a cargo de Juan José Sánchez (2000) *Anhelo de justicia* y Jacobo Muñoz (2005) *Sociedad, razón y libertad*, ambos de Editorial Trotta.

² El citado refiere al año de compilación y entre corchetes [] se indica el año original de la elocución.

Religión y ciencia: contradicciones y el surgimiento de la fe

En Horkheimer las religiones de los antiguos eran un todo con la vida social, y los tiranos eran tolerantes con ellas, pues reforzaban su poder si cuestionarlo. Es más, estas creencias conviven con el escepticismo –que establece la duda ante la seguridad del conocimiento como pereza del pensamiento (2000 [1969a])- como con el pesimismo.

Esto comienza a revertirse con el surgimiento del cristianismo, donde la muerte es aceptada por amor y anhelo a un más allá que se configura por fuera –y por sobre- el Estado, convirtiéndose en amenaza para el dominio, ya que los primeros cristianos no sabían otra cosa más que el cielo estaba abierto para ellos. Es entonces que Constantino adopta el cristianismo como religión oficial, dando a Europa una doctrina que traicionará constantemente, pues el fanatismo que genera la doctrina tomada para el dominio lleva en sí el odio secreto a las convicciones por las que se había dado muerte a su Fundador, el que de manera clara, se había manifestado en sentido opuesto a lo que el poder pretendía.

Surge así en un lugar central la teología en su definición más clásica, como compatibilizadora, a partir de la justificación del derecho del más fuerte en la ley natural, del cristianismo y el dominio. La doctrina se acomoda a las exigencias de la autoafirmación de lo existente, y el infierno gana fuerza en la imagen del más allá, de forma que se genera “una autoconciencia complaciente de los de arriba y en los de abajo por su trabajo en una realidad perversa” (2000 [1963]: 77). La Edad Media fija ciertos límites a la duda, no sólo en la relación iglesia y poder, sino también en la conciliación del conocimiento de la naturaleza con la doctrina cristiana que convirtió categorías teológicas en evidencia.

Así es que los sucesores del Fundador buscaron sobrevivir al destino de este, y para ello se aliaron a los poderes sangrientos de este mundo, sembrando el terror por doquier y dando paso a las matanzas “en el nombre de Dios”. Esto permitió, a su vez, la creación de toda una cultura occidental, embanderada en la escolástica, que dio una unidad en forma de interpretación de la revelación divina y la ley terrena. A su vez es esta la que desarrolla, retomando la tradición greco-romana, la dualidad entre el alma (inmortal) y el cuerpo, embebiendo la tradición filosófica de pensamiento dualista (2000 [1967]).

Con el Renacimiento y el avance de la ciencia, la teología primero y la filosofía moderna después, se ponen como objetivo reconciliar la religión y el progreso (de tal forma que incluso en Hume, quien remite la moral al amor humano racionalmente neutral, no desaparece la religión, aunque esta sea reducida a mera convención). La escolástica unió religión y razón en

una concepción que no podía pensar la existencia sin un Dios todopoderoso. Sin embargo la religión no pudo traducir su convicción de la existencia de un Dios infinitamente bueno a la praxis de la historia marcada y dominada por ella, sino que dio un antitestimonio en la matanza y la dominación terrenal -algo semejante ocurre para Horkheimer con el comunismo stalinista (2000 [1970a])- . Esta conducta de los religiosos llevó, junto al avance de la ciencia, a la amenaza sobre la religión.

Aquí Horkheimer destaca el máximo movimiento teológico de conciliación entre religión y ciencia en el protestantismo luterano, que llevó paradójicamente a su separación como esferas separadas de la vida, generando una escisión interna en el hombre, una especialización que forma parte del ocaso de la cultura. El intento de Lutero de salvar la religión hace surgir la fe en la palabra de Dios como intermedio entre lo verdadero (la ciencia) y lo falso (el error y la superstición). Así la ciencia es el lugar de la experiencia, donde los nuevos conocimientos valen como saber; mientras que la religión es el espacio de la creencia, basando la inmortalidad del alma individual en fe y convención. Esto promueve una separación en la vida cotidiana del hombre, entre el espacio de los negocios y el de la vida religiosa que muchas veces se vuelve contradictoria. Así se convertía el interés individual y la nación en los criterios de acción del mundo, abriendo la era de la libertad burguesa.

Horkheimer sitúa ya en San Agustín la antesala del pensamiento cartesiano para el que la duda prueba la existencia del propio yo, pero sin renunciar a los conceptos religiosos. Si en Descartes encontramos el primer intento científico de explicar la convivencia de la dualidad alma cuerpo, en Spinoza podemos apreciar la idea de la unidad del alma con la sustancia omnipresente, de la misma manera que numerosos teólogos han propuesto la idea herética del vínculo entre el espíritu individual y el espíritu o alma del mundo, explicación donde Horkheimer ubica a Hegel. Leibniz se aferró a la idea del alma individual sustancial como principio explicativo del mundo (2005 [1967]: 52). Estas preguntas, sin embargo, ya no tienen espacio en la filosofía con capacidad explicativa, aunque sí nos permiten reconstruir el intento de la filosofía moderna de no renunciar a los conceptos religiosos a pesar de las conquistas científicas. Este intento alcanza incluso a Kant cuyo imperativo categórico (como veremos en la próxima sección) por ingenioso que sea no puede pensarse por fuera de la teología.

Sin embargo estas explicaciones no fueron suficientes ante la duda que avanzó entre más crecía la contradicción entre conocimiento mundano-científico y revelación, a través de la técnica de la ciencia que lleva a cambios en la vida social que hacen superflua la mirada al más allá, al castigo o al premio en la eternidad. Esto en un mundo tan administrado que

igualan el comportamiento de los individuos y sustituyen la religión y la moral. La filosofía capituló ante la ciencia y la religión se fue acomodando cada vez más a pertenecer al tiempo de ocio. Incluso el progreso llevó a la misma duda al lugar de lo romántico, reduciendo los relatos religiosos –de la creación del mundo y el universo, del hombre como centro de esta, etc.- a pura ilusión (2000 [1969]).

La no reconciliación teórica entre ciencia y religión llevó a lo científico a acatar el positivismo y a lo religioso a liberalizarse al punto de reconocer, con una mirada abiertamente pesimista, el fracaso, acomodándose la teología a las necesidades sociales. La única forma en que siguiera funcionando fue vaciándose a sí misma de un Dios, quedando lo divino reducido a expresión de la comunidad de hombres, su encuentro y relaciones. El compromiso con el ámbito de lo moral aparece para el hoy de Horkheimer como algo superado, donde la filosofía que debiera ayudar resulta superflua, pues la moral no tiene significación social ante el avance de la sociedad administrada. La separación en esta sociedad de trabajo e interés da derecho de existencia a la religión como un espacio ordenador del ocio y de la soledad. Así las iglesias se vacían cada vez más de su contenido de pensamiento de lo Otro para dedicarse a tareas sociales que sencillamente podrían ser realizadas por instituciones seculares. (2000 [1967a])

Horkheimer ve aquí en el retroceso de la religión una disolución del individuo, el que puede ser identificado con un alma eterna (particularmente en el cristianismo) frente a una economía que camina encima del individuo. (2000 [1970a]) La tesis de un alma individual también fue cayendo en desuso, pues la ciencia la descartó por no ser científicamente identificable y medible, y la racionalizó, con el avance progresivo del psicoanálisis, que da explicaciones a los estados anímicos, a aquellas zonas del hombre (lo inconsciente) que antes le permanecían inexploradas (2005 [1967]).

El problema aquí es que el alma, ya en una época burguesa –en la que este último Horkheimer reconoce el espacio de la libertad- se constituía como espacio de lo no administrado que daba lugar a la creación de una moral, por lo que su decaimiento pone en duda los basamentos de la moralidad. Además, la idea del alma remite al territorio de lo Otro no administrado. “Ambos aspectos, el moral en sentido amplio y la idea de Otro del mundo que nuestro intelecto le es dado ordenar, caracterizan el sentido específico, que va más allá de la psicología, que hoy encarna lingüísticamente el concepto de alma” (2005 [1967]: 56). Así, la preservación de la idea de alma puede ser el espacio donde se resguarde aún una duda ante el progreso técnico: la de su propia existencia.

La fundamentación de la moral: entre Kant y Schopenhauer

Como ya hemos mencionado, Horkheimer establece un vínculo directo entre moral y teología. Esto se debe a que no hay motivos racionales que nos lleven a preferir el bien sobre el mal. Ambos pueden constituirse en motor de acciones, incluso de progreso técnico, entonces ¿qué me hace elegir el bien y despreciar el mal, aun cuando este me resulte más placentero? Es necesaria la apelación a algo irracional, y por tanto Otro a lo que podemos conocer y medir. Esto es lo que le sucede al imperativo categórico kantiano (2000 [1962] [1966] [1967a] [1967b] [1969a] [1969c] [1970a]), que necesita apelar a Dios pues no puede dar motivos de por qué la autonomía proviene del hombre, sin descansar en una tradición cultural, que en nuestra cultura occidental se hallaría en último término en la palabra de la Escritura (2000 [1966]). No hay para Horkheimer una moral como voluntad escrita por Dios en el corazón humano, o una razón práctica kantiana, ya que ante el imperativo categórico la razón puede comportarse de manera neutral, y no tiene más motivos para aceptarlo que para rechazarlo. De esta forma “la fundamentación del amor al prójimo a partir de la idea de que todo lo que existe es en último término uno resiste mejor al pensamiento crítico que el recurso a la esencia suprema.” (2000 [1967a]:102). Sin puede haber un fundamento en la Escritura este texto sagrado –y aquí Horkheimer retoma lo postulado por el teólogo protestante Paul Tillich- no debería ser tomado como dogma inmodificable, sino símbolo, donde la salvación está en lo que no puede decir, lo que no se puede nombrar.

Tampoco puede encontrarse el asidero último de la moral en el Estado (o en un principio de nacionalidad más o menos fundado) –y aquí Horkheimer sigue a Schopenhauer- porque el poder de este descansa sobre la fuerza. Si bien esta puede a través de un egoísmo bien entendido proteger a sus ciudadanos frente a las amenazas externas, no logra hacerlo hacia el interior, y en ambos casos su protección radica en última instancia en la posibilidad de sufrimiento de inocentes de uno y otro lado de la frontera.

Horkheimer retoma entonces a Schopenhauer, en el que encuentra una continuación de ciertas líneas de pensamiento kantiano que dan cuenta, a su vez del sufrimiento en el mundo. Para él este filósofo tiene plena actualidad en tanto su búsqueda por la verdad no lleva a un punto Incondicionado (como bien lo marca el positivismo), pero tampoco espera llegar a una racionalidad que cierre en sí misma (aquí la crítica al positivismo). La motivación de la solidaridad entre los hombres y todos los seres finitos está en el desamparo (Horkheimer 2000 [1960]) y en reconocimiento de un pecado original que hace que, aun cuando se den

momentos de felicidad, esta deba unirse con el duelo de que tenemos parte en una culpa, manteniendo en nosotros el recuerdo de las injusticias pasadas (de esta forma también la felicidad es negativa) y la alerta ante las injusticias futuras.

Ve también en este filósofo, como en el ya mencionado Tillich, una salida para la religión en tanto se tome como mito sagrado, vehículo mediante el cual se acerca al pueblo verdades que si no le serían inalcanzables. Así se salva filosóficamente a través de teoremas contrarios a esa misma fe. La justificación de la moral cristiana deriva de la negación de que mejor sería la nada que lo que existe. Si el reino de los fenómenos no es obra de un poder positivo, bueno y eterno, sino de la voluntad que se afirma en todo lo finito que se refleja, desfigurada en la multiplicidad, pero es al mismo tiempo idéntica, entonces todo ser tiene razón para sentirse uno con cualquier otro ser, atrapado en la misma ilusión y culpa y movido por la misma pasión, con el gozo y el ocaso. La vida y destino del Fundador del cristianismo sería entonces ejemplo del conocimiento de la esencia íntima del mundo (2000 [1967a]).

Schopenhauer, abrevando en el cristianismo, pero también el budismo, presenta el pesimismo como última verdad metafísica, pero un pesimismo que permite a la voluntad individual realizar su verdadera identidad con los otros seres, sintiendo su sufrimiento como suyo propio. Aquí se pregunta por la preminencia de lo Uno sobre lo plural.

Luego retorna al pesimismo ante la sociedad administrada que hace incluso que el anhelo erótico sea superado por el progreso técnico. El pesimismo radica ahora en que cuanto más racional y correctamente funciona la sociedad, tanto más es cada uno sustituible, tanto menos diferenciada es su individualidad, se va así hacia una especie unitaria, donde la fantasía, la religión y el anhelo, el propio pensamiento autónomo aparecerán como una ilusión superada de la especie. Al terror del pasado seguirá un futuro regulado.

Si en Schopenhauer, acercándose al cristianismo, el sacrificio por otro constituye una especie de redención que cada vez es más débil. Solo queda el anhelo, enraizado en el sufrimiento, y que podría ser la base de una solidaridad que guardara momentos teológicos no dogmáticos. Su doctrina, sin embargo, es un consuelo pues es menos pesimista que la absolutización de la ciencia y da un lugar de existencia al amor al prójimo. Aquí ingresa la teoría crítica que con el pesimismo teórico puede unirse a una praxis nada pesimista que, a la vista del mal universal, trate a pesar de todo de mejorar lo posible. (2000 [1969]). Si para Schopenhauer “la vida heroica, en definitiva la vida santa, sin ideología, es consecuencia de la compasión, del compartir la alegría, de la vida con los otros; los hombres lúcidos no pueden dejar de luchar contra el horror hasta la muerte” (Horkheimer, 2000 [1960]: 53) se abre la pregunta del lugar

de la teoría crítica. Aquí la vida santa, la vida que es capaz del martirio parece no tener espacio para la ideología (y por tanto pone en cuestión la posibilidad de un contenido político –más allá que Horkheimer reconozca incluso entre los marxistas a mártires por un mundo más justo, como Rosa Luxemburgo-), pero a su vez reclama a los hombres lúcidos (¿los hombres críticos?) no dejar de luchar contra el horror. Que el límite sea la propia vida establece la necesidad de una acción o fuertemente religiosa que tome el carácter de martirio o inmolación, o una acción fuertemente política que de paso a alguna forma de emancipación.

Teísmo-ateísmo: la (re)visión de los conceptos [1963]

“Con la división política desapareció la confianza en los conceptos eternos, en la armonía entre el saber terrenal y el celeste, en la unidad entre teoría y praxis, que es común a la doctrina escolástica y a la marxista, aun cuando la primera transfigura al permanencia de lo existente y la segunda su revolución” *Teísmo y ateísmo* (1963: 78).

En este punto, tras conocer el recorrido histórico que Horkheimer desarrolla en la relación entre religión, teología, fe y ciencia, y la influencia que Schopenhauer tiene en este período, es que nos interesa presentar dos categorías que son (re)visadas con una luz original, y que nos permitirán comprender qué entiende Horkheimer por teología y por religión.

Tras la interpretación de la Reforma sobre el lugar de la religión y la ciencia, quedaban como criterios para la acción del mundo el interés individual y la nación, abriendo la era de la libertad burguesa. La guerra y la compasión podían ser igualmente justificadas por la Palabra, llegando incluso en Hegel a residir en el progreso de la nación el desarrollo del espíritu absoluto. El motivo por el que la religión no sucumbe totalmente frente a la nación es en gran parte gracias a la aparición de un ateísmo militante de corte materialista metafísico, que paradójicamente revitaliza la opción religiosa como su contraparte, ya que el Absoluto aún es un unificador potente frente una administración que no logra volverse totalizadora.

El materialismo reemplaza a Dios por la naturaleza, pero de una forma tan abstracta e incierta que no dista mucho del Dios que el protestantismo y la escolástica han creado disolviendo la figura existente de Jesús de Nazaret en el cristianismo. La naturaleza, y en el fondo su dominio, se vuelve todo para el hombre, a la vez que se constituye en un fundamento de bondad supremo a la vez que difuso.

Teísmo y ateísmo, cuando se constituyen en un sistema, ponen en lo más alto una esencia.

El dogma de la naturaleza que debe hablar y ordenar, o al menos constituir el principio

para las deducciones morales, fue un intento deficiente de caminar en conformidad con la ciencia sin renunciar al viejo anhelo de una patria eterna. Sin embargo, la naturaleza solo podría enseñar el derecho del más fuerte y la autoconservación, no ciertamente la libertad y la justicia. El orden liberal burgués tuvo siempre que ver con otros intereses que los racionales. Y la religión tradicional y sus instituciones supieron suscitar esos intereses mejor que cualquier ateísmo ideológico. (2000 [1963]: 82).

Este panorama se ve trastocado tras las guerras mundiales, donde se producen una serie de cambios que hacen que aun la democracia, como espacio de acuerdo de intereses diversos, pierda su contenido. Las transformaciones económicas y la velocidad a la que deben adaptarse las decisiones y el ritmo de vida trastocan todo, incluso la teología, la cual se encuentra con un nuevo enemigo: el comunismo. Sin embargo este dista bastante de ser el planteado por Marx y Engels, quienes solo juegan un papel secundario frente a una voluntad de dominio colectivo –nacional y supranacional- que transforma al materialismo dialéctico en mera ideología, como le sucediera a la Ilustración tras el triunfo de la Revolución Francesa. De la misma manera es esta voluntad de dominio colectivo la que explica por qué el nacionalsocialismo, a pesar de los vínculos existentes, prescindió de todo teísmo y ateísmo que no fuera el ateísmo racista, cuyo logro fue crear algo que ni las épocas más crudas de persecución religiosa “en nombre de Dios” lograron: un mundo sin refugios.

La teología continúa aquí buscando perpetuar la religión en el entramado social, lo que la hace oscilar en la teología católica entre el conservadurismo y el progresismo en materia social (por ejemplo con la encíclica *Pace in terris* de Juan XXIII que si bien no suprime el derecho de propiedad privada destaca que esta debe entrañar una función social). Los teólogos protestantes van más allá y diluyen el relato salvífico en mito y a Dios en profundidad última, fundamento y significación del sujeto finito. Ante esto Horkheimer cita a Schopenhauer, para quien la profundidad última contiene el impulso hacia la autoconservación, la voluntad de ser y el bienestar. La última posición de la teología protestante es tomar a lo mundano como algo más allá que lo mundano a través del amor. Esto sin embargo, corre el riesgo de volver al amor algo tan abstracto que se convierta en el nuevo Dios escondido, por lo que es necesario que se conceptualice y externalice.

Es en este momento que Horkheimer, criticando la mirada protestante por caer en palabrerías al poner al teísmo entre paréntesis, enuncia una de las frases más polémicas de este período de su producción: “la verdad, la verdad enfática y perdurable más allá del error humano, es inseparable en último término del teísmo (...) es inútil querer salvar un sentido

incondicionado sin Dios.³” (2000 [1963]: 85). Para Horkheimer sin referencia a lo divino la acción buena pierde su gloria, a no ser que se sostenga en un interés colectivo. Como se explicó posteriormente en variadas entrevistas, Horkheimer no está tomando la posición de un teísmo de dogma teológico-religioso, sino que está dando cuenta del eje central de sus discusiones sobre la religión: la necesidad de mantener una duda sobre lo Absoluto, de no permitir que la razón se cierre sobre sí misma, en definitiva evitar hacer del pensamiento una instancia totalitaria. Es importante para ello comprender las categorías en su contexto, dado que Horkheimer trastoca en estos textos las definiciones más clásicas –incluso de fuerte raigambre en la tradición teológica y filosófica- para darles un nuevo sentido a la luz de la teoría crítica. No tener esto presente en malcomprenderlo.

Así Horkheimer reconfigura los conceptos en este punto, y deja de lado del teísmo lo mejor de tradición judeo-cristiana que busca la unidad de verdad, amor y justicia; mientras que ubica en el ateísmo no la ya la postura de resistencia ante los intentos totalizantes de una religión, sino a quienes “se alían con el poder más fuerte de turno”, practiquen una religión o las niegue a todas ellas. Lo que vale ahora no es ya un teísmo que busca unir fe y naturaleza, sino aquel que busca el pensamiento de Otro distinto a este mundo donde la naturaleza con su fatalidad ya no tenga poder alguno.

De esta forma un teísmo que toma la justicia eterna como excusa para la injusticia temporal es ateo, a la vez que es teísta un pensamiento ateo que deja espacio para el pensamiento de Otro. En nombre del teísmo y el ateísmo se han cometido cosas terribles y se han realizado grandes obras, y ambos –aquí sí en su conceptualización más tradicional- tienen sus tiranos y mártires. Horkheimer ve aquí la esperanza de que en el período de bloques de masas administradas surjan hombres, desde cualquiera de estas posturas, que opongan resistencia como las víctimas de la historia, como lo hizo el Fundador del cristianismo (2000 [1963]: 86).

En este trastocamiento de los conceptos es que puede comprenderse el aforismo “¿Qué es religión?”, donde nuevamente Horkheimer se corre de las definiciones tradicionales de forma dialéctica:

¿Qué es religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso a la justicia. Donde la vida está, hasta el más pequeño gesto, bajo este signo, allí hay religión. Y ¿qué es religión en el mal sentido? Este mismo impulso pervertido en afirmación, en proclamación, y por tanto en transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos;

³ Esta frase fue ampliamente discutida por Habermas, en particular en su obra *Textos y contextos* [(1996) Ariel, Barcelona]. No es nuestro objetivo en este trabajo discutir con su postura, sino mantener una crítica inmanente a la obra de Horkheimer. Sin embargo cabe destacar su existencia para profundizar en trabajos futuros.

es la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial. La mentira no necesita siquiera de la cruz; ella anida ya en el mismo concepto ontológico de trascendencia. Cuando el impulso es auténtico no necesita de ninguna apología, ni admite justificación alguna. (2000: 226)

Religión y teología se configuran entonces no ya como voluntad de dominio disfrazada de promesa de felicidad eterna, como así tampoco el marxismo caería en sociedad administrada stalinista, sino que tienen sentido en tanto abren al hombre a lo que no puede conocer, a lo que no puede nombrar, y por tanto a lo que aun –y siempre- está por ser hecho.

La teología frente al mundo administrado: sólo queda el anhelo

Esta teología, reconfigurada en anhelo de lo Otro se enfrenta al mundo administrado, al avance de la sociedad totalmente organizada, que hace desaparecer progresivamente el momento reflexivo, y cada individuo se vuelve un seguidor de normas establecidas que no problematiza. Esta administración rompe con la relativización de lo existente, ya no habrá para el religioso un mesías, ni para el secularizado una utopía que al estilo marxista decreta el fin de la prehistoria. Así el anhelo se va viendo ahogado por el rápido acceso a los fines, que pronto se vuelven medios para otro fin prontamente asequible, haciendo crecer el vacío de sentido, dando paso a una “ya hace tiempo apropiada, dictadura” de la socialización mediatizada por la administración (Horkheimer, 2000 [1967a]: 103).

Aquí Horkheimer apela al anhelo desde ciertos fundamentos del judaísmo en su carácter más negativo, de liberación de la idolatría y de reconocimiento de un mundo desgarrado donde el absoluto es lo Otro de lo que existe (2000 [1961]: 67). En la prohibición de nombrar a Dios reconoce el fundamento de la teoría crítica de nombrar a lo Absoluto, pero yendo más allá que el agnosticismo racionalista que busca colocar a Dios en algún lugar de su entramado lógico, para quedarse únicamente con la negación.

La religión que justificó la matanza, incluso bajo la excusa de un “castigo bien merecido” ante el pecado o la herejía vuelve problemático el anhelo (2000 [1967]) porque lo Eterno se constituye como vengador. Las transformaciones socio políticas, la técnica y el progresivo dominio de la naturaleza afecta a la conciencia de los hombres, y lo religioso queda comprometido con otros motivos culturales. “Con la religión, con la idea de verdad, de la que incluso los mártires del ateísmo participaban y que no se agota en el concepto positivista de rectitud, se apaga el anhelo del Absoluto, de lo Otro, que es idéntico a la duda enfática” (2000

[1967]: 115). Pero la renuncia a la duda lleva al fanatismo, tanto en el cristianismo como en el comunismo y muchos otros.

Si bien las ideas religiosas han sido fundamentales en la creación de cultura, la religión como tal está dejando de ser determinante en la vida del individuo, quedando reducidas a un ámbito particular, el de la fe, donde son reconocidas solo en razón de la costumbre, por conformismo o como motivo de fiesta. Frente a ello los cambios sociales han aunado a diferentes religiones e incluso las han puesto en diálogo con el marxismo. Sin embargo esto no alcanza en una sociedad donde el cambio en la significación de la familia ha afectado el pensar y el sentir de su totalidad. [1969] Es así que pareciera que en horizonte no se observa más que pesimismo.

¿Qué nos cabe esperar?

Como hemos visto hasta este punto el desarrollo de la religión la volvió primero del lado del dominio -de la naturaleza y de los hombres entre sí- haciendo a Dios justificación de la guerra y la paz. Luego, con el progresivo avance de la ciencia el desafío fue buscar un elemento unificador, tarea a la que se embarcó la filosofía moderna, y en la que no tuvo más éxito que el protestantismo que finalmente optó por separar la fe de la ciencia y el error, e incluso de Dios, para volverla una instancia social –radicada en el espacio de ocio- de compartir entre los hombres.

Queda entonces desprovista la moral de su fundamento, pues ni la razón (aquí la falla del imperativo categórico kantiano que no nos permite de forma lógica elegir por el bien o el mal) ni el Estado (pues se basa en el dominio de la fuerza) sirven para ayudarnos a adscribir a unas ciertas acciones “buenas” sobre otras “malas”. Schopenhauer aparece entonces para pensar a los hombres aunados en el sufrimiento, y en la conciencia de un pecado original que nos pone en duelo aun en la felicidad, y que por tanto nos invita al sacrificio por amor al otro.

En este contexto, Horkheimer reformula el teísmo y el ateísmo al reformular a la religión misma, volviendo religioso todo aquello que anhela la justicia y un mundo distinto al presente, y ateo a todo aquello que opta por el dominio que se cierra sobre sí mismo de manera totalitaria, intentando superar una mirada donde lo Eterno pueda ser justificación del mal presente. Sin embargo, un mundo crecientemente administrado nos hace temer la disolución misma de la duda, que salvaría al Absoluto de ser la causa de todos los bienes pero al mismo tiempo de todos los males, pues todo parece explicarse en la circulación contante y automática de la vida organizada.

¿Cómo no caer en el pesimismo, incluso en la anulación de la praxis si “no en todos y cada uno de nosotros brota el anhelo de que todo este horror no sea la última palabra, de que debe existir otro que al menos reconcilie a las víctimas inocentes tras la muerte, que les haga bien, sobre todo si murieron por su propia convicción” (2000 [1969]: 120)?

Propone no abrazarse a la doctrina como certeza, sino reabrir –a partir de la existencia del pecado original en el mundo- la duda a través del anhelo de justicia y bondad. Retoma finalmente el concepto de solidaridad más allá que únicamente entre el proletariado –a la manera de Marx- sino como sentido adecuado del amor al prójimo. “Como seres finitos cuya comunidad debería darse en el temor ante el sufrimiento y en la lucha por la mejora y la prolongación de la vida, podría generarse la genuina solidaridad que aunara en sí la religión y a la gran filosofía. La ciencia no sería su adversario, sino su principal instrumento” (2000 [1969]: 118). Recuerda que tanto para el cristianismo como para el judaísmo el bien no se alberga únicamente en el Absoluto, sino también en cada hombre, pues fue hecho a imagen de Dios y por tanto tiene en sí una voluntad libre (2000 [1970b]: 171). Considera que debe unificarse la búsqueda de salvación comunitaria del judaísmo con la determinación del sujeto (como alma individual autónoma) del cristianismo, de forma que implique al mismo tiempo la realización de la justicia sobre la tierra.

Para ello propone la puesta en práctica de la proximidad, realizando su giro más conservador al unir religión, teología y familia. El progreso administrado lleva también a la disolución de las posiciones del padre (y su referencia como autoridad que lleva al Dios Padre), y de la madre (que pierde su lugar privilegiado de amor para reificarse en el mundo del trabajo), lo que lleva, junto al avance de los métodos anticonceptivos (que matan el anhelo erótico pues evitan la disociación de la espera), a la disolución de las instancias de anhelo en la vida social, y por tanto a la dificultad de tener un punto de referencia para concebir un anhelo de Otro que nos es ajeno.

La última esperanza, además de mantenerse en el inconformismo (el que parece tener los mismos problemas de anclaje que le critica a Kant) es la de la liberalización de la religión (2000 [1970]). Sin embargo, lo que Horkheimer propone aquí no es lo que sucede en la Europa de su tiempo donde la liberalización supone la pérdida de identidad frente a una sociedad que le da una tarea y unos límites a lo religioso –obligándola en última instancia a renegar de sí misma-, sino una nueva concepción de la comprensión humana, de Dios como anhelo y veneración de los hombres, no como objeto de saber y posesión. Una fe entendida de este modo pertenece para Horkheimer necesariamente a la cultura humana, y puede convivir

con las disímiles costumbres religiosas en tanto el nudo de unión sea el anhelo. Dado que no somos capaces de decir qué es el Absoluto (o incluso qué es la nada si lo negáramos) y en qué consiste, podemos incluso conservar las prácticas rituales propias de cada religión, aquí sí como espacio de cohesión social.

De esta forma si volvemos a nuestra pregunta originaria de en qué medida Horkheimer y su mirada sobre la religión nos ayuda para contribuir a la elaboración de un *modus operandi* crítico de nuestro presente, pudiendo establecer algunos pequeños bosquejos.

Horkheimer nos está habilitando aquí, más allá de las críticas que puedan realizarse a algunas de sus afirmaciones fuertemente contextualizadas, es a pensar en alternativas a un razonamiento que se vuelva totalitario. Muchas veces nuestras propias críticas del presente nos llevan a construir teorías que cierran en sí mismas, y que encuentran en ciertos elementos de la vida social –entre ellos los religiosos, pero también lógicas otras a nuestra racionalidad universitaria- elementos extraños que, al no poder ser ubicados en un lugar de nuestros esquemas, son invisibilizados, negados e incluso eliminados.

El desafío para el futuro es elaborar una teoría crítica que deje siempre abierta la pregunta por lo Otro, no para caer en explicaciones metafísicas, sino justamente para dejar que lo que está por fuera de nuestras categorizaciones –tantas veces prefijadas y cristalizadas por muy críticos que nos consideremos- nos invite a reverlas y reelaborarlas. Solo en un pensamiento que se mantenga abierto al anhelo de lo Otro, que pueda compadecerse del sufrimiento del otro y buscar por el la justicia, nos permitirá esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno.

Bibliografía

del Valle, Nicolás (2010) Justicia, Teología y Teoría Crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: reflexiones sobre política radical en *Alpha* diciembre 2010.

Horkheimer, Max (2000) *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid.

Actualidad de Schopenhauer. Discurso. [1960]

Epílogo a *Portraits deutsch-jüdischer Geistesgeschichte* [1961]

La filosofía de Kant y la Ilustración. Charla radiofónica. (1962)

Teísmo – ateísmo. Charla radiofónica. (1963)

Última huella de teología en memoria de Paul Tillich. Conferencia. (1966)

Religión y filosofía. Conferencia. (1967a)

Salmo 91. Charla radiofónica. (1967b)

Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno. Entrevista. [1972]

Sobre la duda. Charla radiofónica. (1969a)

- Teoría crítica, ayer y hoy. Conferencias. (1969b)
- Pesimismo hoy. Conferencia. (1969c)
- Observaciones sobre la liberalización de la religión. Conferencia. (1970a)
- El anhelo de lo totalmente otro. Entrevista. (1970b)
- El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión. Artículo. (1971)
- Horkheimer, Max (2005) *Sociedad, razón y libertad*. Trotta, Madrid.
- La actualidad de Schopenhauer. Discurso. (1961)
- De anima* [1967]
- Sánchez, Juan José (2000) Introducción en Horkheimer, M. *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid.