

EL DIOS DE UN ATEO: LA TRASCENDENCIA EN M. HORKHEIMER

M. Horkheimer, fundador de la Escuela de Frankfurt y creador de la Teoría Crítica, es uno de los filósofos más actuales en diálogo con la religión, y en la confrontación entre el cristianismo y el marxismo. Juntamente con E. Bloch representa la corriente más utópica del marxismo occidental, en la que los problemas de la ética, de la metafísica y de la religión juegan un papel importante.

En este artículo quiero presentar y evaluar el pensamiento religioso de Horkheimer: estudiar su crítica al cristianismo y a la religión atendiendo a las diversas fases de su pensamiento. Es sabido que la filosofía de Horkheimer se caracteriza por tres etapas fundamentales: por un lado está la primera, que corresponde a la década de los años treinta. Es la época de fundación del Instituto de Investigación Social en la Universidad de Frankfurt, en el contexto sociopolítico del creciente ascenso del nacionalsocialismo, y finaliza precisamente con la toma del poder por Hitler, y la dispersión del Instituto fuera de Alemania. Esta es la época más «marxista» de Horkheimer, en la que, si bien ya denota el adogmatismo de su pensamiento marxista y las distancias que toma respecto al marxismo soviético, se mueve de forma clara en el ámbito de reflexiones del marxismo clásico, y es evidente el encuadre materialista y dialéctico de su teoría. En una segunda época, que se desarrolla en Estados Unidos durante la época de los años cuarenta, Horkheimer se enfrenta a una sociedad industrial avanzada y consumista, que le obliga a replantearse su crítica al capitalismo. Comienza ahí el enfrentamiento sistemático de Horkheimer con la razón

ilustrada occidental, y con la racionalidad instrumental desarrollada bajo el mandato de la ciencia. Al mismo tiempo comienza el desplazamiento respecto a Marx (acercándose a Schopenhauer y Kant), en el que se descubren rasgos positivistas inherentes a su valoración del trabajo y el dominio de la naturaleza, con la consiguiente afirmación de la importancia de las instituciones culturales y de la crítica a las ideologías de la moderna sociedad industrial como elemento fundamental de la teoría crítica. El paso de una sociedad tradicional, la europea y alemana, a una avanzada, la estadounidense, marca también la evolución de la teoría crítica.

Esta fase deja paso a la tercera, que se va a iniciar en Europa, adonde vuelve en 1950. Es la época tardía y pesimista Horkheimer, cada vez más convencido de que la sociedad occidental marcha a la catástrofe: vamos a la sociedad instrumentalizada y administrada, en la que el individuo progresivamente pierde su autonomía y su misma individualidad, masificándose y despersonalizándose en una sociedad que ofrece la contrapartida del consumo. Es el canto de cisne de la filosofía de Horkheimer, que denuncia la evolución histórica de Occidente, y al mismo tiempo se siente impotente y desarmado ante ella. Es la época de una conciencia trágica, que percibe un desastre y al mismo tiempo lo ve como inevitable. El alejamiento del sueño prometeico de Marx es evidente, y la apelación a Kant y Schopenhauer refleja los nuevos acentos de su filosofar.

En este contexto vamos a estudiar la problemática religiosa de Horkheimer *, y la postura que toma ante el problema de Dios, ante la

* SIGLAS de las obras mencionadas en las notas:

- | | |
|------------------|--|
| KT | <i>Kritische Theorie. I-II</i> , Frankfurt a.M. 1968 (hay trad. española en: <i>Teoría crítica</i> , Ed. Barral, Barcelona 1973. También, <i>Teoría crítica</i> , Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1974. Ambos volúmenes contienen artículos diferentes tomados de los dos tomos alemanes). |
| ND | <i>Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung</i> , ed. por W. Brede, Frankfurt a.M. 1974. |
| Anfänge | <i>Anfänge der Bürgerlicher Geschichtsphilosophie.—Hegel und das Problem der Metaphysik-Montaigne und die Funktion der Skepsis</i> , ed. por A. Schmidt, Frankfurt a.M. 1971. |
| DA | <i>Dialektik der Aufklärung</i> , Frankfurt a.M. 1969 (en español: <i>Dialéctica del Iluminismo</i> , Buenos Aires 1973). |
| ZKV | <i>Zur Kritik der instrumentellen Vernunft</i> Frankfurt a.M. 1974 (en español: <i>Crítica de la razón instrumental</i> , Buenos Aires 1973). |
| Ver. und Selbst. | <i>Vernunft und Selbsterhaltung</i> , Frankfurt a.M. 1970. |
| Ge-Üb | <i>Gesellschaft im Übergang</i> , ed. por W. Brede, Frankfurt a.M. 1972. |
| So-Stu | <i>Sozialphilosophische Studien</i> , ed. por W. Brede, Frankfurt a.M. 1972. |

metafísica y la religión. La evolución que se da en su pensamiento religioso es el reflejo de la dinámica interna de su teoría crítica y tiene que ser comprendida en el contexto global de su devenir filosófico¹.

Divido por ello el artículo en tres partes, cada una de ellas correspondiendo a las tres etapas de su biografía intelectual. Ellas nos mostrarán cómo se va alejando de las posturas clásicas del marxismo al abordar la problemática religiosa, para deslizarse hacia una valoración positiva de la religión como elemento integrante del pensamiento utópico. Esto sin variar fundamentalmente en su agnosticismo antimetafísico y antirreligioso, que paradójicamente se mantiene en la última fase al postular la necesidad de Dios, «del otro», como medio de escapar a la inmanencia absoluta del hombre unidimensional.

I ETAPA: CRITICA DE LA METAFISICA Y DE LA RELIGION

En esta primera época, Horkheimer se plantea el problema de la metafísica y de la religión desde una perspectiva claramente marxista. Horkheimer procede a la crítica de la religión como elemento ideológico propio de la superestructura de la sociedad capitalista, según los cánones clásicos del marxismo. Sin embargo, como veremos, esa aproximación al fenómeno religioso está en cierta tensión con su crítica al positivismo y con la valoración del pensamiento utópico, cuya intencionalidad lleva precisamente a cuestionar la absolutez de lo fáctico. Su crítica a la religión se integra en la tensión entre la crítica antiideológica (a la que pertenece el análisis del hecho religioso y de su fundación social) y la estima por las corrientes éticas y utópicas².

LAS CUESTIONES METAFÍSICAS

Antes que nada tenemos que definir qué es lo que entiende Horkheimer por metafísica, aunque el carácter fragmentario e incluso asiste-

¹ Una visión global de su evolución puede encontrarse en C. F. GEYER, *Kritische Theorie*, Freiburg-München 1982; A. SKURA, *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1974; J. J. SÁNCHEZ, *Wider die Logik der Geschichte*, Benzinger 1980.

² Sobre este tema véase mi artículo *La teoría crítica ante la ética y la utopía*: Revista de Filosofía 7 (1984): en prensa.

mático de su filosofía dificulta la precisión de conceptos. Para él, lo característico de un sistema metafísico es la relación que se establece entre la totalidad del mundo y su presunta esencia, de la que se pretenden deducir principios de actuación para la vida del hombre. Estas esencias pueden ser de índole muy diversa: «La metafísica promete sacar consecuencias para la actividad, de su ocupación con el 'enigma' del ser, con la 'totalidad' del mundo, con la 'vida', con el 'en sí' o con cualquier otra expresión que caracterice su forma de cuestionar. El ser que quiere promover debe tener una constitución cuyo conocimiento sea decisivo para la orientación de la vida, y debe haber una conducta adecuada a ese ser. El esfuerzo de hacer depender la vida personal en todas sus partes de esa penetración en los motivos últimos es lo que caracteriza al metafísico»³.

No es difícil ver en el trasfondo de estas afirmaciones un ataque a la filosofía vitalista de Bergson, o a las diversas formas de existencialismo de Heidegger o Sartre, e incluso a la filosofía hegeliana. El motivo de este rechazo hay que buscarlo en el principio materialista, que niega el buscar una orientación para la vida humana en una realidad que no sea el hombre mismo. No hay ningún absoluto fuera del hombre, que produce la historia.

El postulado materialista asumido en la Teoría Crítica defiende que «no hay ninguna metafísica, ni es posible una afirmación positiva sobre un absoluto» y rechaza los presupuestos metafísicos como algo mítico, por ser suprahistóricos y cosificantes del individuo⁴. Consecuentemente, ataca a los materialismos, que buscan un sentido absoluto a la historia y a la vida humana, y a cuantos sistemas pongan cuestiones últimas, como ocurre con las tradiciones occidentales desde Descartes⁵.

Horkheimer establece una discontinuidad absoluta entre el orden del ser y el del deber ser; por eso se niega a cuestionar la experiencia empírica y a plantear cuestiones existenciales. Propugna una inmanencia absoluta de los valores que tienen en el hombre su origen absoluto, negándose a aceptar que cualquier realidad externa al hombre pueda proporcionarle orientaciones en la vida. El suyo es un talante absolutamente prometeico y radicalmente autónomo. Por eso la inmanencia radical del hombre y su historicismo le impiden plantearse cuestiones que trasciendan lo meramente epocal e inmanente.

³ KT I, 38-39; 183; 203.

⁴ ND 335; KT I, 39-42; 178; 235-36.

⁵ KT I, 54; 62; 205-210.

Esta posición de Horkheimer tiene aspectos paradójicos. Por un lado, al resaltar la imposibilidad de la metafísica y del absoluto en la vida humana, ya está haciendo una afirmación metafísica, aunque sea metafísica negativa. Está afirmando algo que rebasa lo meramente fáctico y epocal. Por otro lado, ésta es una afirmación que acerca peligrosamente su teoría a la de los positivistas que pretende impugnar. Si rechaza la extrapolación que supone una afirmación metafísica, no se ve cómo puede defender la apelación a la «totalidad» en su crítica de la sociedad, y cómo puede actuar críticamente en nombre de la anticipación de la sociedad ideal que todavía no existe.

En realidad, detrás de estas posturas agnósticas e immanentistas siempre se encuentra la adopción del método científico-inmanente de las ciencias empíricas, como el paradigma del conocimiento, en nombre del cual se rechazan las cuestiones que con ese método no se pueden resolver. Así, se descalifican los problemas de la ética, de la existencia humana y de la experiencia religiosa, y se procede en el ámbito de las cuestiones que afectan al sujeto como si se tratara de cosas. El resultado es siempre la cosificación del individuo (en las diversas formas de behaviorismo) y la reducción del conocimiento al científico-natural.

Por lo que respecta al hombre como único origen de los valores, hay que aceptar que sólo una moral autónoma corresponde a la dignidad humana. Pero esto no puede entenderse de forma tan radical como si el hombre pudiera marginar los valores éticos y humanos, porque esto llevaría a un relativismo absoluto en el terreno de la ética y a la imposibilidad de determinar el valor moral de una acción humana. Las apelaciones a la justicia y al humanismo que caracterizan a la TC carecerían de sentido.

Estas afirmaciones no pueden entenderse literalmente, porque están en contraposición con la orientación de la TC. Lo que se esconde detrás de ellas es el rechazo de los sistemas metafísicos y del papel ideológico que han jugado frecuentemente en la historia. Horkheimer critica la visión idealista de los sistemas metafísicos, ocultando los condicionamientos económicos y legitimando la sumisión de los oprimidos. Para él, las metafísicas son sistemas ideológicos que perdurarán tanto cuanto duren las estructuras de la sociedad⁶.

Esta función ideológica de las metafísicas es la que realmente rechaza. Naturalmente, ve en ellas en el mejor de los casos expresiones deficientes de la sociedad y el hombre inmaduro. Por tanto, es algo que hay que superar, como todas las formas ideológicas. En línea con

⁶ ND 263; 286-87; KT I, 123; 161; KT II, 82-88.

el materialismo histórico, espera el final de las ideologías, y, por tanto, de las metafísicas, al desaparecer la forma de sociedad que las genera.

Esta postura es enormemente simplista, precisamente porque desatiende el carácter de los sistemas metafísicos. En tanto en cuanto el hombre se pregunte por el sentido de su vida y de la historia, siempre habrá respuestas que podemos calificar como metafísicas, y estas cuestiones no dependen de la existencia o no de una sociedad racional, sino que están enraizadas en la misma existencia humana. Horkheimer no atiende suficientemente a las implicaciones que tiene la estructura utópica del hombre. Ha sabido captar la intencionalidad de futuro que se da en todas las utopías y que es un momento necesario en todo pensar auténtico. Pero no saca las consecuencias antropológicas de ello, viendo al hombre como un ser que necesariamente trasciende la facticidad empírica y se plantea cuestiones que van más allá de lo inmediato.

Por eso se cierra a la dimensión metafísica del hombre, como se resiste a sacar las consecuencias a los aspectos universales de la filosofía kantiana. La antropología marxiana, en la que el hombre es el hacedor único de la historia por medio de la transformación de la naturaleza, le cierra a otras dimensiones antropológicas. Esto vamos a clarificarlo en una cuestión clave para toda metafísica: el problema de la muerte, que es el de la posibilidad de sentido para el individuo y para el conjunto de la historia humana.

EL PROBLEMA DE LA MUERTE

La muerte es la experiencia arquetípica del sin sentido del hombre, y es, por tanto, el «lugar» clásico de nacimiento de las metafísicas. Horkheimer es consciente de que aquí están las raíces psicológicas que producen los sistemas metafísicos y de que esta cuestión sigue siendo válida en la sociedad sin clases, que aspira a eliminar el sufrimiento humano⁷.

De aquí deduce la solidaridad en la mejora de la sociedad y en la construcción del socialismo. «El trabajo racional en la lucha contra la muerte, la conducta progresista que se origina del 'horror vacui', es el trabajo consciente y solidario para la mejora de las condiciones humanas»⁸. Su intento de solución es el de la tradición marxista: La experiencia común de la muerte, en lugar de generar metafísicas, produce

⁷ *Anfänge* 68; KT I, 234; ND 335.

⁸ KT I, 188-89; 169.

la solidaridad en la construcción de la sociedad sin clases. El sentimiento de esa solidaridad engendra en el individuo una felicidad que le permite enfrentarse con la muerte y poner su individualidad en la humanidad por la que trabaja⁹.

El resultado no deja de suscitar la admiración: el heroísmo de una vida sacrificada, aceptando que el hombre es un ser perecedero y que como individuo se extingue con la muerte. La conciencia de la finitud humana, en lugar de suscitar el escepticismo o el hedonismo, se constituye en el motor de la historia. «La teoría materialista no tiene ninguna prueba lógica para la donación de la vida. No colorea el heroísmo ni con la biblia ni con la palmatoria. No presenta ninguna filosofía práctica, ninguna fundamentación del sacrificio, que sustituya a la solidaridad y el conocimiento de la necesidad de la revolución. Es lo contrario de cualquier moral idealista»¹⁰.

El paralelismo con Marx se acentúa todavía más al poner directamente en conexión la experiencia de la muerte y la importancia del trabajo como expresión de la solidaridad humana. Marx establece una antropología en la que el hombre es un proceso, y el trabajo, su misma esencia. Así, al valorar la filosofía de Hegel, afirma: «En primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso (...), capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero porque es real, como resultado de su propio trabajo (...). Hegel se coloca en el punto de vista de la economía moderna y concibe el trabajo como la esencia del hombre, que se prueba a sí misma»¹¹. Para Marx, lo que interesa es el hombre en cuanto ser genérico que es producido y modificado por el trabajo. El trabajo es el instrumento humano con el que se produce la historia. Por eso el resultado final es «el de la dura victoria de la especie sobre el individuo»; y este último tiene que sacrificarse en aras de la especie.

Horkheimer mantiene estrictamente el esquema y conecta el trabajo directamente a la experiencia de la muerte. «Los hombres satisfacen sus cambiantes necesidades y sus deseos, y se defienden contra la muerte. La idea de una fuerza salvadora fuera de la humanidad desaparecerá en el futuro. Lo que media en las relaciones humanas no es la fe en esta consolación, sino la conciencia del propio abandono, que hará que los hombres se encuentren directamente. Cuando los hombres reconozcan y configuren la relación a su propio trabajo como la única rela-

⁹ KT I, 24; 207; 373; ND 226; 316.

¹⁰ ND 324; 254; KT I, 48; 208-11; KT II, 259.

¹¹ Cf. K. MARX, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid 51974, 189-90.

ción de los unos respecto a los otros serán superados los mandamientos morales»¹².

Estos textos son altamente significativos. El trabajo es el que determina la relación humana; es la expresión de la solidaridad ante la muerte. Cuando el hombre comprenda esto desaparecerá la metafísica y la moral; en suma, las ideologías, que serán innecesarias en una sociedad que ya ha realizado la solidaridad humana en la sociedad socialista. Incluso el mismo trabajo quedará transformado en su propia naturaleza: «En una sociedad socialista, la alegría no surgirá desde la naturaleza misma del trabajo que hay que realizar. Esforzarse por ello es totalmente reaccionario. Por el contrario, se realizará gustosamente el trabajo porque sirve a una sociedad solidaria»¹³.

Esta magnificación del trabajo es la que impide a Horkheimer enfrentarse con apertura a las cuestiones metafísicas, que ciertamente aparecen como inútiles cuando se considera al hombre como «homo faber». Por eso el resultado de su postura es de nuevo paradójico para una teoría que ha hecho de la defensa del individuo y de la crítica a la destrucción de su autonomía en la sociedad moderna occidental el 'leit motiv' de su reflexión filosófica. Se sacrifica la suerte de los individuos que existen actualmente a la causa de la sociedad futura, a los individuos que existirán en el futuro. Es la tensión clásica entre el individuo y la colectividad, propia de todas las teorías marxistas, en la que, a la postre, lo único real es la especie y no el individuo.

En realidad, con esta postura Horkheimer se hace cómplice de la sociedad que critica: ¿cómo es posible preocuparse por el sufrimiento del individuo concreto si, en última instancia, lo único significativo es la especie? ¿No es esto una nueva versión del «espíritu absoluto» hegeliano, trasladando aquí la reconciliación a la nueva abstracción de la «humanidad futura»? ¿No es esto una legitimación de las teorías que sacrifican el individuo a la colectividad, y con eso se da la razón tanto a Stalin como a Hitler?

El problema de la muerte arroja su ambigüedad sobre la teoría marxista. La crítica de Marx a la abstracción feuerbachniana del «ser genérico» revierte siempre sobre el mismo Marx, y J. L. Ruiz Peña, en un magnífico estudio sobre el problema de la muerte en los diversos teóricos marxistas, expone con gran rigor las tensiones que esta postura lleva consigo: o se trivializa la significación de la muerte, y en ese caso se desatiende la significación existencial y psicológica de la muerte para el individuo, o se reduce sacrificando al individuo a la colectividad,

¹² KT I, 204-5.

¹³ ND 316.

y en ese caso se cae en Feuerbach o en Hegel. Al final se produce el triunfo de la naturaleza sobre el individuo, y esto facilita el admitir que, respecto a la naturaleza, la humanidad es secundaria y accidental. Esta es la consecuencia sacada por el estructuralismo marxista de L. Althusser, que niega un humanismo marxista¹⁴.

Horkheimer es incapaz de resolver las contradicciones entre su preocupación por el individuo concreto y la consideración sociológica del individuo que le proporciona el materialismo histórico. Esta aporía es difícilmente superable para una teoría que rechaza por principio la apelación a un postulado teísta, pero al menos la aceptación de la estructura simbólica del hombre le capacitaría para comprender la raíz antropológica de las cuestiones metafísicas y cómo éstas no dependen simplemente de un grado insuficiente de evolución de la sociedad, sino que están enraizadas en la naturaleza misma del hombre, que se cuestiona por encima de la facticidad histórica. Esta capacidad humana de cuestionarse es incluso más importante que la misma posibilidad de encontrar respuestas plenamente satisfactorias. Ruiz Peña recopila y expone en esta línea los planteamientos dentro del marxismo que buscan una nueva consideración de la experiencia límite de la muerte¹⁵.

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

De la misma forma que la experiencia de la muerte plantea al hombre en toda su crudeza el sentido de su existencia como individuo, así también la pregunta acerca del sentido de la historia pertenece a las cuestiones básicas del hombre. Al considerar el sufrimiento del pasado y del presente surge la pregunta de si el hombre puede encontrar (o dar) algún sentido a la historia, o si todas las luchas por una sociedad mejor no son más que una ilusión, porque la historia humana es un conjunto de absurdos. Esta es una cuestión clásica de los sistemas metafísicos y de las teorías de la historia.

Horkheimer no elude el problema, y si bien reconoce que gran parte del sin sentido del presente histórico es debe a la irracionalidad de la sociedad, ve que el sufrimiento y la irracionalidad alcanzan esferas

¹⁴ Cf. J. L. RUIZ PEÑA, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978, 28-32.

¹⁵ Véase la obra citada, donde hace una exposición crítica de los nuevos intentos por abordar esta problemática desde un humanismo marxista. Es significativo que los teóricos marxistas cada vez dediquen más atención a estos problemas metafísicos y éticos. Cf. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *La ética y el marxismo: Revista Española de Invest. Soc.* 2 (1978) 107.

mucho más hondas enraizadas en la historia del hombre¹⁶. Reconoce que es ineludible el que el hombre se plantee estas preguntas, pero rechaza que haya una respuesta satisfactoria. Incluso aunque se realizasen los ideales históricos de una sociedad racional, habría que abandonar la pretensión de dar a la historia un sentido pleno. «La historia mirada por sí misma no tiene ningún sentido»¹⁷.

El problema del sentido de la historia fue la causa de una conocida polémica entre él y Walter Benjamin, otro de los representantes iniciales de la Escuela de Frankfurt, que se suicidó antes de ser capturado por los nazis en su exilio francés. Benjamin escribió un artículo para la revista del Instituto en el que afirmaba que el pasado de la historia permanecía abierto. Buscaba conciliar el materialismo histórico y la comprensión del pasado histórico como algo no cerrado, rechazando así el sin sentido del sufrimiento del pasado¹⁸. Horkheimer rechaza esta visión por teológica e idealista: «La injusticia del pasado ha sucedido y está concluida, y los masacrados están verdaderamente aniquilados. En último extremo, su afirmación es teológica; si se toma completamente en serio la no clausura del pasado, hay que creer en el juicio final, y para esto mi pensamiento está demasiado contaminado de materialismo.» Consiguientemente, proclama que al final de la historia sólo se encuentra la nada, y que las ideas del bien y de la justicia quedan limitadas a una tarea histórica¹⁹.

Horkheimer acepta la aspiración cristiana de que haya un sentido para la historia por medio de la justicia absoluta, pero rechaza el que esta aspiración pueda realizarse. Exalta a los 'mártires' ateos que ofrecen su vida por los otros sin creer en una fe trascendente y proclama que esta carencia de optimismo histórico es lo que distingue a la TC de las utopías. «Está conectada con un instinto determinado y con una voluntad indisoluble, pero no predica un estado psíquico como la estoa o el cristianismo. Los mártires de la libertad no han buscado la libertad de sus almas. Su fe era la política»²⁰. En última instancia, no hay una fundamentación última del porqué de la lucha histórica, ya que rechaza los postulados teológicos o absolutos, sino

¹⁶ KT I, 95; *Anfänge* 70.

¹⁷ *Anfänge* 69; KT I, 66.

¹⁸ Se trata del artículo «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker». Cf. W. BENJAMIN, *Ausgewählte Schriften II*. Frankfurt a.M. 1966, 311.

¹⁹ Cf. el contenido de la discusión en las cartas publicadas por: R. TIEDEMANN, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?*, en *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»*. (Hrsg. P. BULTHAUPT). Frankfurt a.M. 1975, 87-89.

²⁰ KT II, 199-200; KT I, 206-8; 370-75; 65; 44.

que para Horkheimer sólo es posible mostrar las posibilidades de transformar la sociedad, pero sin poder fundamentar la necesidad de colaborar en esa transformación ²¹.

Indudablemente, aquí interviene la propia metafísica negativa de Horkheimer. Su postura obedece a una decisión personal, que en sí es tan infundable como la del que opta por el sentido de la historia. La historia siempre aparece como una pregunta abierta, y toda respuesta, positiva o negativa, no es más que una hipótesis hecha desde la fragmentariedad, con la que se intenta dar una respuesta a la totalidad. Por eso toda respuesta es extrapolación, metodológicamente infundada, pero no quiere decir que sea una respuesta irracional.

Horkheimer percibe adecuadamente el carácter, en última instancia teológico, de toda respuesta que prescriba un sentido absoluto para la totalidad del pasado, incluido el sufrimiento de las generaciones pasadas que no puede ser «superado» por la hipotética felicidad de las generaciones futuras. Pero, inconsecuentemente, no acepta esto, con sus últimas derivaciones, al tratar el problema del sin sentido de la muerte para el individuo, y se refugia en la especie. Así el humanismo del héroe comunista está fundado en última instancia en una decisión por el otro que es tan percedero como la propia existencia.

Este pesimismo histórico, que en última instancia conecta con la proclamación existencialista del absurdo como definición del hombre, tiene una doble raíz. Por un lado, la experiencia de la persecución y el exilio, radicalizada por el hecho de que la mayoría de los miembros del Instituto son judíos. La situación vital siempre ejerce su influencia en Horkheimer, en este caso cerrándole a toda explicación de sentido, que pretenda amortiguar el sin sentido de la persecución antisemita.

Por otro lado, aquí aparece otro de los grandes influjos que determinan el pensamiento de Horkheimer, el de Schopenhauer. Schopenhauer establece la premisa de lo absurdo del mundo, ante la voluntad humana ciega, atormentada y carente de sentido. Atacaba el optimismo de Leibniz tanto como la metafísica de Hegel, subrayando la importancia del sufrimiento humano, que no admite interpretaciones glorificadoras de la historia. Su sensibilidad para el sufrimiento se refleja en una especie de Metafísica al revés, que refleja su desilusión ante la sociedad refugiándose en un individualismo voluntarista y desesperado. Esta filosofía es la que se refleja en el pensamiento de Horkheimer, y especialmente en su postura antimetafísica ²².

²¹ KT I, 43-44; 53; 104-107; 206-207.

²² El influjo de Schopenhauer en la filosofía de Horkheimer ha sido estudiado

El mismo Horkheimer en el prólogo a la reedición de sus obras en 1968 reconoce la importancia de este influjo desde su primera época: «Me pareció una alternativa teórica el rechazar la filosofía idealista y ver la meta, con el materialismo histórico, en la terminación de la prehistoria de la humanidad. El pesimismo metafísico, que es un momento implícito de cada pensamiento genuinamente materialista, me era familiar desde siempre. Mi primera toma de contacto con la filosofía se debió a la obra de Schopenhauer, y la relación con la doctrina de Hegel y Marx, así como la voluntad de comprender y cambiar la realidad social, no han apagado en mí la experiencia de su filosofía. La sociedad mejor y más justa es una meta limitada por la idea de la culpa»²³.

Aquí tenemos a Schopenhauer visto con una óptica marxista, de la misma forma que se encuadraba a Kant en las consideraciones éticas. Si el influjo del Kant marxistizado le lleva a rechazar la misma posibilidad de las preguntas metafísicas, porque la razón no puede fundamentar ninguna respuesta, Schopenhauer le lleva inexorablemente al campo de la metafísica del sin sentido, del no a la historia y al sufrimiento del pasado, y al refugio de la construcción de la sociedad sin clases como único consuelo a un hombre percedero y único sentido para una historia sin sentido. Si el cuadro de su pensamiento es netamente materialista y marxista, sus afirmaciones van mucho más allá de las de Marx acusando la influencia del idealismo que intenta combatir. Al final su pensamiento se encuentra más cerca de la metafísica que del positivismo antimetafísico, y en esta línea se desenvuelve su sistema en los años posteriores. Pero la conciencia de la finalidad del hombre conecta con su postura materialista, que está en tensión con las diversas utopías de la

detenidamente por A. Schmidt. Véase su introducción en: M. HORKHEIMER, *Notizen und Dämmerung*, Frankfurt a.M. 1974, p. XXIV-XXXIV.

²³ KT I, XII-XIII. Este influjo de Schopenhauer es el que le lleva a subrayar la importancia del sufrimiento del individuo como algo inconciliable con la armonicidad de la historia. Aunque Horkheimer acepta, como Marx, que sólo el sacrificio por la especie puede dar un sentido al individuo, se niega a idealizar la historia porque ésta siempre tropieza con el sufrimiento individual. En esto repite el rechazo de Schopenhauer a Hegel, y a su idealización de la historia a costa de proclamar la no esencialidad de la individualidad que se integra en el colectivo. W. Benjamin quería romper precisamente con esta consideración de la historia como un «continuo» de progreso, reivindicando la historia de los oprimidos y vencidos contra la historia hecha por los vencedores, pero se negaba a aceptar este pasado de sufrimiento como un hecho insuperable y por eso se abría a la esperanza teológica.

Esto es imposible para el pesimismo de Horkheimer, influido también en este sentido por su maestro Cornelius, y sobre todo por Schopenhauer, cuyos «Aforismos sobre la sabiduría de la vida» fue el primer libro filosófico leído por Horkheimer. Durante su vida de estudiante perteneció a la «Schopenhauer Gesellschaft» de Frankfurt. Cf. M. JAY, *La imaginación dialéctica*, Madrid 1974, 88-89; 112-20.

historia, y eso hace que sus afirmaciones vayan en la dirección de una metafísica del absurdo de la existencia humana. La muerte y el sufrimiento de la historia son las disonancias que se oponen a todo optimismo histórico. Pero no es un pesimismo resignado, sino una apelación a la lucha por una sociedad mejor.

LA CRÍTICA RELIGIOSA

De hecho el enjuiciamiento de las posturas metafísicas determina ya la postura ante el hecho religioso. Pero nuestro análisis quedaría incompleto si no tocáramos explícitamente el problema de la crítica religiosa, a la que Horkheimer concede un lugar destacado en sus escritos. Para él lo propio de la religión, su aspecto diferenciante, está en el peso que se pone en lo personal, respecto a las afirmaciones genéricas de la metafísica; en la importancia que se da a la relación interpersonal y a la actitud de obediencia²⁴. Tenemos que tener en cuenta, por otro lado, que cuando Horkheimer habla de religión, generalmente se refiere al cristianismo o, a lo sumo, a las tradiciones religiosas judeo-cristianas. Su crítica anticristiana es sólo crítica al fenómeno de la religión en general, en tanto en cuanto se ve al cristianismo como la forma más perfecta de religión en la perspectiva de Hegel y de la Ilustración. Por otra parte, la crítica al fenómeno religioso concreto, tal y como se da en la sociedad que se estudia, corresponde a los presupuestos de la TC.

Esta crítica se desenvuelve en un doble frente: el de la crítica antiideológica y el de la crítica filosófica. Es decir, la crítica al papel ideológico jugado por el cristianismo en la historia, y la crítica a la religión como proyección humana.

LA FUNCIÓN IDEOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

El enfoque de Horkheimer es el de la tradición marxista más genuina: la religión encubre las estructuras económicas de la sociedad y facilita la sumisión de los oprimidos a las clases dominantes. De este modo la Iglesia encubre la significación que tiene la propiedad privada y la explotación de clases, hace de soporte moral de las estructuras

²⁴ KT I, 39.

injustas de la sociedad, y en una palabra colabora al mantenimiento del *statu quo*²⁵.

La crítica religiosa se establece por ello dentro de la más estricta crítica a las ideologías. De hecho, toda la historia del cristianismo aparece enmarcada en el contexto de esta función legitimadora y ocultadora. Horkheimer acepta en sus líneas generales la valoración histórica que la tradición marxista hace del cristianismo. Desde el concepto inicialmente polémico que tenía el cristianismo, según la idealización del cristianismo primitivo hecha por Engels en su *Sobre la historia del cristianismo primitivo* y proseguida luego por Kautsky, hasta el papel que juegan las órdenes mendicantes en el nacimiento de la burguesía de los siglos XII y XIII y su papel revolucionario en el ascenso creciente de la burguesía en los siglos posteriores²⁶.

Horkheimer se interesa especialmente por el papel de la religión en el siglo XVI y XVII donde nace el capitalismo moderno. Según Horkheimer la renovación religiosa del tiempo está en conexión con la necesidad de infundir mayor celo y disciplina a las masas, para que respondan al rendimiento que exigen las nuevas formas económicas de producción que surgen en este tiempo. En este sentido, juega un papel fundamental el protestantismo, que legitima el rendimiento en el trabajo como una obligación religiosa y establece un puritanismo que limita las apetencias materiales del pueblo. Así el hombre se somete a un Dios tirano e injusto, y a un orden económico irracional. Horkheimer destaca los aspectos irracionales de la reforma protestante: «Lutero considera la razón como una prostituta que mancha e injuria a Dios, y para Calvino todos los pensamientos del sabio son vanos»²⁷.

Este enfoque es el que mantiene para analizar el papel del cristianismo en los tiempos modernos. Lo característico de su papel social es la dualidad de funciones que ha ejercido, educando a la clase dominante en una moral de ahorro y beneficio adaptada al hombre de negocios, y al proletariado en la resignación y el consuelo espiritual, para evitar que caiga en la desesperación o en la revolución. La creciente formalización de la religión la hace compatible con diversas praxis sociales²⁸.

Como vemos la crítica se mantiene dentro de la más estricta ortodoxia marxista. Naturalmente lo que se puede cuestionar aquí es, ante

²⁵ ND 243-44; KT I, 272; 322-23; 375.

²⁶ KT II, 19-37; 324.

²⁷ KT II, 212; también 46; 66-67; 211-15; 223-25.

²⁸ ND 260; KT I, 271; 330; KT II, 227-28.

todo, la unilateralidad de la interpretación histórica. Es cosa sabida que la crítica al papel encubridor y legitimador del cristianismo está cargada de razón cuando se analiza la historia del cristianismo. El mismo Marx se movía en su crítica religiosa en el contexto de la restauración de «L'Ancien regime», en el que la Iglesia se alió con las potencias reaccionarias contra las ideas de la ilustración. La historia está llena de ejemplos que podrían sustentar esta crítica a la función manipuladora de la religión y a los negocios de la clerecía en su alianza con las clases dominantes.

Sin embargo, esta crítica, aunque justificada, pierde su validez cuando se reduce el cristianismo sólo a eso. La función social del cristianismo en la historia no puede limitarse a esa carga negativa. De hecho los ejemplos históricos que propone Horkheimer se enjuician con una perspectiva unilateral. Ni puede enfocarse el cristianismo primitivo sólo desde la perspectiva de su polémica antiestatal, ni el enjuiciamiento histórico que hace Horkheimer sobre las órdenes mendicantes y sobre el papel del protestantismo se ajusta completamente a la realidad. Al obsolutizar algunos aspectos de estos hechos históricos, se pierde de vista la globalidad del fenómeno histórico²⁹.

Pero además es que el mismo Horkheimer tiene en sus escritos afirmaciones sueltas en las que aparece una comprensión más justa del cristianismo, que no se reduce a ser mera ideología legitimadora del orden constituido. Así reconoce que el cristianismo puede servir de esperanza en otro tipo diverso de vida, y que la fe en la trascendencia no tiene por qué ser un impedimento para un análisis correcto de la sociedad³⁰.

Incluso es consciente de los aspectos revolucionarios que puede tener la idea evangélica de justicia y de libertad, como ocurrió en el

²⁹ Al enfocar el cristianismo primitivo como un movimiento contestatario se eliminan sus tendencias favorables a una legitimación del orden social vigente, y se cierra el paso a una comprensión adecuada de las causas de su expansión en la sociedad antigua. Véase la perspectiva más equilibrada de E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften I*, Darmstadt 1977, 29-178. Troeltsch establece la tipología Iglesia-Secta como algo inherente al cristianismo primitivo. De la misma forma califica a los movimientos contestatarios de los siglos XI-XII como la protesta de la burguesía urbana contra el campesinado. Esto es una absolutización unilateral que no responde a la complejidad del fenómeno. Cf. mi estudio sobre estos movimientos. J. A. ESTRADA, *Un caso histórico de movimientos por una Iglesia popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII*: Estudios Eclesiásticos 54 (1979) 171-200. En lo referente al papel del protestantismo, tampoco se pueden absolutizar los aspectos irracionales de la Reforma. De hecho, la Ilustración veía a Lutero como un precursor y destacaba sus aspectos críticos e interioristas.

³⁰ KT I, 201; 217; *Anfänge* 74.

tiempo de la reforma protestante, contra la misma voluntad de los reformadores, y posteriormente evitando la claudicación resignada ante el capitalismo³¹. De hecho el cristianismo, como la metafísica, es un hecho ambiguo que no puede verse simplemente «como desviación de la praxis terrena», y Horkheimer es consciente de que el declive del cristianismo en la sociedad va acompañado del alza de los nacionalismos como nueva versión secularizada de la religión³².

Si lo importante es la función social de la religión, la crítica a la función ideológica del cristianismo puede a lo sumo servir de depurador del cristianismo, pero no de crítica al hecho religioso mismo que tiene una plurifuncionalidad social. En realidad la «utilidad» sociopolítica de un pensamiento no afecta a su «verdad», porque el problema de la experiencia religiosa se resuelve simplemente atacando las manipulaciones que se hacen en su nombre. Todo sistema, religioso, filosófico y científico puede ser utilizado en determinadas ocasiones como instrumento de manipulación y conformismo social, pero de ahí no se sigue que necesariamente sea alienante.

La crítica funcional de la religión no basta, ni en Marx ni en Horkheimer, por eso ambos tienden a completarla con una crítica de índole filosófica, en el que se estudia el fenómeno en sí.

LA RELIGIÓN COMO PROYECCIÓN HUMANA

Esta segunda dimensión de la crítica a la religión recoge los aspectos feuerbachianos de la crítica de Marx. «En la religión se condensan los deseos y acusaciones de innumerables generaciones», es una proyección en la que el hombre canaliza su sufrimiento achacando la responsabilidad de lo que ocurre a un ser superior. Así de la misma forma que Marx equipara a Cristo con la abstracción del dinero, Horkheimer afirma que «los oprimidos dicen Cristo y lo que realmente opinan siempre es una existencia digna del hombre»³³

Horkheimer aplica este esquema a los símbolos religiosos intentando reinterpretarlos. Así la idea de Dios es la personificación del culto occidental al poder y al éxito, según la idea aristotélica de unidad entre realidad y perfección: lo que tiene poder debe ser bueno. A esto añade

³¹ KT II, 223-26; 252-53.

³² KT I, 167; 276; KT II, 86-87; 314-15; ND 278.

³³ KT I, 198-99; 374; KT II, 161; 225; ND 259; 278.

el protestantismo la idea de la majestad de Dios, que supone el sometimiento irracional ante el cualitativamente otro³⁴.

Manteniendo siempre esta idea de la proyección de la propia subjetividad, Horkheimer pretende mostrar cómo las diversas formas sociales van determinando las formas de conciencia, según el presupuesto de Marx de que las ideologías son subproductos de la economía³⁵. La cuestión de la pervivencia de formas ideológicas superadas no sólo la resuelve subrayando la gran autonomía de que gozan las ideologías ya consolidadas, según la línea del Engels tardío, sino que una vez más recoge la aportación de Freud en la línea de Fromm, para explicar las raíces psicológicas de esta pervivencia de las formas de las ideologías respecto a la estructura económica. La elaboración síquica de los condicionamientos histórico-sociales, en la que juega un papel decisivo la educación, es la que determina la constitución anímica del individuo, que condiciona su destino personal y el mismo proceso social³⁶.

La función que asignaba a la idea de Fromm del «carácter social» es la que le sirve aquí en su enjuiciamiento del hecho religioso. En definitiva la religión, incluso aunque no siempre ejerza una función ideológica, es una forma deficiente de conocimiento, algo que desaparecerá cuando se cree una sociedad plenamente racional. Por ello se propone la transformación de la crítica religiosa en praxis sociopolítica, que destruya los falsos contenidos religiosos³⁷.

La contracrítica a Horkheimer es la misma aplicable a Marx. La crítica atiende al hecho de la proyección que constituye una dimensión real de la experiencia religiosa. Pero es que esa proyección afecta todas las dimensiones humanas. El hombre es ser que se proyecta, que trasciende necesariamente lo empírico y que establece «proyectos» que dan sentido a su vida. La proyección responde a las exigencias humanas, es una necesidad objetiva, y tanto Feuerbach como Freud han subrayado que todo conocimiento humano es subjetivo, aunque la realidad conocida exista independientemente de cómo la conozca el hombre³⁸.

Horkheimer confunde el condicionamiento humano de la experiencia religiosa con la prueba de su invalidez. El hombre proyecta y «tíñe» la realidad de los propios temores, deseos y representaciones. Pero esto

³⁴ KT I, 104; 334-35; 374.

³⁵ KT II, 89.

³⁶ KT I, 288-93; 353; 371. Compárese con algunos textos de Marx sobre la religión. Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Sobre la religión* I, Salamanca 1974, 443-45; 450-51.

³⁷ KT I, 156; 376; KT II, 182; 225; 254-55; ND 278-79.

³⁸ Sobre la crítica religiosa de Marx y Engels véase la excelente exposición de P. GÓMEZ GARCÍA, *Crítica de Marx y Engels a la religión: Proyección* 105 (1977) 125-34; 106 (1977) 191-203; 107 (1977) 261-74. También W. POST, *La crítica de la religión en K. Marx*, Barcelona 1972.

no quiere decir que esas realidades sean mera ficción o creación humana sin base objetiva alguna. Querer reducir la religión a la praxis sociopolítica lleva consigo la sacralización de lo sociopolítico, como bien prueban los nacionalismos del siglo xx. El reduccionismo antropológico feuerbachniano seguido por Horkheimer incapacita al hombre para trascender y lleva directamente al hombre moderno prisionero de la técnica, entregado sin escapatoria posible al positivismo inmanentista. La pregunta fundamental es la de si es posible salvar la subjetividad humana cuando se prescinde de la necesidad humana de proyectar y de proyectarse, cuando se elimina sin más la dimensión religiosa.

Así la influencia de los condicionamientos sociales y, en concreto, de la economía en la religión, sólo muestra una de las estructuras condicionantes de la experiencia religiosa, pero nunca que la primera se se reduzca a la segunda. Por eso ésta dependencia reduccionista —la economía es lo fundamental y primario, y la religión (la superestructura ideológica) lo secundario y dependiente—, nunca puede abordar correctamente la complejidad del hecho religioso, ni puede justificar el que históricamente el grado de desarrollo económico no siempre responda al grado de madurez que ha alcanzado la experiencia religiosa. La interacción de ambas esferas nunca se resuelve adecuadamente eliminando a una de las dos entidades.

Este análisis del hecho religioso de nuevo nos revela la reducción antropológica que mantiene Horkheimer y que le incapacita para una comprensión adecuada de la dimensión utópica, ética, metafísica y por último religiosa del hombre. Se cierra a las cuestiones de sentido del hombre; y la función de la religión como respuesta a esas cuestiones existenciales, que al no ser reducibles a lo económico, se ignoran o se minusvaloran.

Aquí está el punto más difícil de superar en un intento de conciliación del marxismo con la fe cristiana. Para el primero la religión es en el mejor de los casos una forma deficiente de conocimiento. Algo que pertenece a la «prehistoria de la humanidad», y que será superado en una sociedad creada racionalmente por el trabajo humano. Por el contrario, para el cristianismo la historia es apertura a la trascendencia, esfuerzo humano que siempre tiene presente un horizonte utópico. La religión no es sólo la que permite mantener la tensión de futuro sin instalarse en el presente (al que relativiza), sino que también impide reducir el hombre a su dimensión intramundana, y la historia a la facticidad inmanente. Un marxismo ortodoxo es por eso incompatible con la visión cristiana³⁹.

³⁹ Sobre el problema de la «superación de la religión» en el marxismo puede

Resumiendo, el estudio de los fenómenos éticos, metafísicos y religiosos nos muestra la ambigüedad del pensamiento de Horkheimer. Es claro su enmarcamiento dentro de las corrientes del marxismo humanista, que pretenden «recuperar» algunos aspectos de la ética, e incluso de lo metafísico-religioso yendo más allá de la mera condena y marginación de estas dimensiones. Pero al mismo tiempo es innegable el lastre de las tradiciones marxistas que descalifican estos fenómenos como pseudoproblemas, negando su valor cognoscitivo y epistemológico.

Horkheimer acusa la influencia de la ilustración y del idealismo alemán, concretado en Kant y Schopenhauer sobre todo. Con estas tradiciones conecta su preocupación por el individuo, y el intento de reformular la importancia de las utopías y de la ética para una teoría que pretende presentar una sistematización total de la historia y de la sociedad. El marxismo ofrece el cuadro en el que se intenta integrar estas dimensiones, apartándose de las interpretaciones mecanicistas o deterministas del marxismo y acercándose a los planteamientos de los pensadores «revisionistas».

Sin embargo con este humanismo chocan algunos lastres «positivistas» de su teoría: desde su comprensión antropológica, que considera al hombre en cuanto productor, como «homo faber», hasta la resistencia a plantearse los problemas de sentido, que son el origen de la metafísica y de la religión, como proyección falsa de las energías humanas. Esto está en tensión con su historicismo radical, que impide canonizar a un partido o una clase, y con su preocupación utópica. En la misma línea mantiene «dogmáticamente» el presupuesto de que la economía es lo primero y determinante de lo supraestructural y al mismo tiempo concentra su esfuerzo en el análisis y crítica de lo supraestructural sin elaborar una nueva crítica económica de las sociedades capitalistas del siglo xx. De ahí que su marxismo, y consecuentemente su teoría, esté falta de concreción y de aclaración, superando algunas de estas ambigüedades.

verse la discusión de Quintanilla y Alberdi. Cf. M. A. QUINTANILLA, *Sobre el valor científico del principio marxista de la lucha de clases*: Corintios XIII 5 (1978) 53-71; R. ALBERDI, *Ciencia y fe cristiana en la lucha de clases*: Corintios XIII (1978) 79-99; también Cf. M. A. QUINTANILLA, *Recensión de: K. Marx-Engels, Sobre la religión*. (Ed. H. Assmann-R. Mate): Sistema 12 (1976) 138-41; E. M. UREÑA, *Discernimiento cristiano, psicoanálisis y análisis marxista*: Concilium 14 (1978) 568-83.

II ETAPA: LA RELIGION DEL CONSUMO Y DE LA RAZON INSTRUMENTAL

En esta segunda época, Horkheimer se plantea de forma global la génesis y el curso evolutivo que sigue la cultura occidental. Ante la extensión del fascismo y la aparición de los primeros síntomas stalinistas en la sociedad soviética, Horkheimer se plantea de forma radical la génesis y las causas que han producido ambas manifestaciones. Comienza así, con su crítica a la razón científica y tecnológica y con el análisis de lo que él llama la «dialéctica de la ilustración».

El ambicioso intento de Horkheimer estriba en un análisis global de la historia de Occidente, desvelando ya en los orígenes (en la época griega) las raíces ilustradas de nuestra cultura: el afán de dominio, la racionalización creciente que desmitifica el mundo, el desarrollo de la ciencia y de la técnica que progresivamente van desvinculándose del hombre y degenerando en una razón instrumental, caracterizada por la eficacia y el rendimiento y por la falta de una finalidad racional.

Este es el contexto en el que Horkheimer desarrolla su teoría, y en él hay que integrar los pasos que da en su crítica antimetafísica y anti-religiosa. El problema a dilucidar ahora es el de la irrupción y desarrollo de la razón técnica y científica, y en la absolutización de la racionalización ilustrada. ¿Qué papel juega en este desarrollo el cristianismo? ¿Hasta qué punto la ilustración conecta con el pensamiento judeocristiano? ¿Qué explicación dar a la correlación que siempre postula entre hecho religioso y entramado socioeconómico y sociocultural? Estas van a ser las reflexiones que determinan su análisis y la perspectiva desde la que aborda las funciones del cristianismo en la sociedad occidental.

La religión

De esta forma cambia la perspectiva en el estudio de la religión. Ya no se trata de hacer una crítica global al hecho religioso, como en la primera época, sino por el contrario enjuiciarlo desde el punto de vista de su conexión con la razón instrumental. Por eso la crítica se enfoca casi exclusivamente desde el ángulo ideológico, dejando a un lado el aspecto filosófico de entonces.

Horkheimer destaca la conexión de las tradiciones judeocristianas con el desarrollo de las ciencias y de la tecnología: Desde el Génesis se legitima el dominio del hombre sobre la naturaleza, y «los autos de fe fueron las fiestas paganas de la Iglesia, el triunfo de la razón subya-

cente al instinto de conservación sobre la naturaleza, para glorificar ese mismo dominio sobre ella»⁴⁰.

Este es el marco que se adopta ahora para analizar las diversas tradiciones cristianas. El propósito es mostrar cómo también en la esfera religiosa se refleja la dialéctica de la ilustración. Así analiza el tomismo y el calvinismo como sistemas modelo respectivamente del catolicismo y del protestantismo.

Tomás de Aquino «hizo de la doctrina católica un instrumento precioso para los príncipes y la clase burguesa», transformando el dios bíblico crucificado en el dios inmutable aristotélico, que refleja la estructura del poder, y creando un derecho natural invariable sobre el que reposa todo el sistema social⁴¹.

Horkheimer recoge aquí la idea, muy difundida en los círculos marxistas, de que el monoteísmo refleja la concentración del poder en la cabeza de la sociedad y equipara sin más al tomismo con la escolástica, que él analiza desde la perspectiva de racionalización y tecnificación de la fe. Por eso enfoca al tomismo como una forma de positivismo. «Tienen la misma finalidad de dominar la realidad en lugar de criticarla», y ambos se orientan hacia el éxito como criterio de verdad y hacia la heteronomía, cerrándose al pensamiento utópico⁴².

En la misma línea se ve al calvinismo: «El protestantismo fue la fuerza más eficaz en la extensión de la individualidad fría y racional. (...) en lugar de las obras para salvarse se dio la obra por ella misma, y el provecho y el dominio como fines en sí mismos. (...). Finalmente el irracionalismo teocrático de Calvino se revela como la astucia de la razón tecnocrática que tenía que preparar y produce su material humano»⁴³.

El resultado convergente de ambas tradiciones católica y protestante, es el mismo: La religión legitima la sociedad tecnocrática y se adapta a ella cosificándose, convirtiéndose en un bien cultural más, carente de significación hermenéutica real. Incluso colabora en la irracionalidad de la sociedad legitimando el antisemitismo⁴⁴.

Horkheimer revaloriza una dimensión fundamental del cristianismo que había pasado a un segundo plano desde las críticas antirreligiosas de la ilustración: la conexión entre la sociedad moderna y el avance tecnológico con el cristianismo. La secularización y desmitificación de

⁴⁰ DA 265; ZKV 67; 103.

⁴¹ ZKV 71-73; 66.

⁴² ZKV 26-27; 67-72; 89-90; 139; DA 28-29; 137.

⁴³ *Ver. und Selbst.* 25-27.

⁴⁴ ZKV 27; DA 185-88.

la naturaleza es el punto de partida para el desarrollo de las ciencias naturales, basadas en la autonomía del orden natural. Y a su vez la idea judeocristiana de la dignidad del hombre encuentra su complemento decisivo en la concepción de trascendencia del mundo, que es fundamento del progreso histórico. Hegel era muy consciente de estas conexiones entre la ciencia moderna y las tradiciones judeocristianas⁴⁵, y Horkheimer revaloriza esta dimensión de la religión.

Sin embargo, al intentar integrarla en el esquema de la dialéctica de la ilustración tiene que forzarla. Por eso pone en el mismo plano la racionalización que opera la biblia que los procesos inquisitoriales, que son precisamente el triunfo de la sin-razón; la consecuencia del dogmatismo ideológico que establece una férrea censura sobre la razón autónoma y que atenta contra la dignidad del hombre y la libertad de conciencia.

De la misma forma se enfoca unilateralmente la racionalización de la escolástica, que es el resurgimiento del logos griego después de su casi desaparición en los siglos posteriores a las invasiones bárbaras. La escolástica intenta depurar a la religión de sus elementos mágicos y heterónomos. Es una expresión de la confianza en el hombre y en la razón, y aunque sí es cierto que con frecuencia desempeñó una función social legitimadora del poder, especialmente del papal, también fue la fuente de la crítica al absolutismo de los poderosos, legitimando incluso «la muerte del tirano». La escolástica es un fenómeno demasiado complejo como para equipararla sin más con una expresión de la «razón instrumental»; y mucho menos para verla como un todo uniforme correspondiente al tomismo⁴⁶.

Parecidas anotaciones pueden hacerse a su enfoque del protestantismo. Es evidente el influjo de M. Weber, que establece la correspondencia entre las virtudes del empresario capitalista (planificación racional; sometimiento de lo emocional y social al provecho económico; intereses de la acumulación económica) y las ideas claves del calvinismo (la profesión como medio de santificación; trabajo como valor en sí socialmente confirmado por Dios; ascesis intramundana que facilita la acumulación de capital; abolición del dualismo profano/sagrado en la relación con Dios)⁴⁷. Esta correlación viene a demostrar una vez más

⁴⁵ Véase W. KERN, *Atheismus-Christentum-Emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels*: Zeitschrift für Katholische Theologie 91 (1969) 289-321.

⁴⁶ Los análisis ya «clásicos» de E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften. I*, Tübingen 1977, 252-358 constituyen todavía un elemento indispensable para el estudio de la función social del tomismo. Cf. también P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, 162-83.

⁴⁷ Cf. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1955.

la correlación entre los cambios económico-sociales y los de la supra-estructura ideológica. Algo inevitable, a menos que se viera la religión como algo separable del contexto sociológico y, por tanto, inmune a sus interferencias, y no como una dimensión del hombre, que es afectada por las otras.

Pero ni la historia de Occidente ni la de la religión se pueden ver en una continuidad unilateral con la reducción a la razón tecnocrática. De hecho la religión ha sido uno de los obstáculos para que se impusiera el positivismo cientificista, denunciando el proceso por el que el ateísmo metodológico de las ciencias se convertía en una cosmovisión atea, en una nueva metafísica. El malentendido de Horkheimer estriba en que lo que es una posibilidad, la reducción de la religión a metafísica legitimadora de la tecnocracia, se considera como una realidad «necesaria» para la religión misma. Con ello se pierde de vista que la estructura misma de la experiencia religiosa es por su propia esencia simbólica, apertura a la trascendencia y por tanto enraizada en la dimensión utópica del hombre. En cuanto se perdiera esto, desaparecería la especificidad del hecho religioso. Por tanto la secularización de la religión no es equivalente a su desaparición, sino a su transformación en una sociedad caracterizada por lo que denominamos «modernidad»⁴⁸.

Por otro lado, la honradez intelectual de Horkheimer, que en la primera parte le llevaba a reconocer la complejidad del hecho religioso y cómo no siempre jugaba una función ideológica legitimadora del poder, se mantiene también en esta segunda etapa. Así reconoce una dialéctica intrínseca al cristianismo, que predica en el crucificado la antítesis de la ilustración y del instinto de conservación⁴⁹; la revalorización del individuo y al mismo tiempo prepara su negación⁵⁰; la ascesis que puede llevar a la renuncia o a la negación del consumo⁵¹; la pretensión de verdad que puede fortalecer a la razón o formalizarla en cuanto que se separa de ella⁵².

Evidentemente la tesis marxista de la preeminencia de las condiciones materiales es difícilmente integrable en el contexto de Weber, aunque éste nunca decide si lo primero es la ideología protestante o los cambios de las fuerzas productivas, y se limita a establecer la interferencia de ambos. Una excelente crítica a la postura de Weber se puede encontrar en J. MILTON YINGER, *Religion in the Struggle for Power*, New York 1061, 78-129.

⁴⁸ Cf. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, 151-258; T. LUCKMANN, *La religión invisible*, Salamanca 1973, 27-37; 89-119; F. FÜRSTENBERGER, *Sociología de la religión*, Salamanca 1976, 233-46.

⁴⁹ DA 122; 187.

⁵⁰ ZKV 132; DA 206.

⁵¹ DA 224.

⁵² ZKV 23-27; 102; 123.

Horkheimer reconoce en estas afirmaciones aisladas una vez más la ambigüedad del hecho religioso, incluso se abre a la verdadera función de la religión que consiste en dar una respuesta de sentido a los problemas de la existencia humana, y de la que puede surgir la tendencia emancipadora de la sociedad y de la historia⁵³. Es verdad que con demasiada frecuencia la religión se ha «pervertido» convirtiéndose en la portadora de intereses espúreos al servicio del poder constituido. La crítica religiosa tiene aquí su función depuradora, y de denuncia. Pero esto sin dogmatismos que llevan a explicaciones monocausales y reductoras del hecho religioso, y que se cierran a la religión como fenómeno histórico universal, que requiere ser abordado con apertura y objetividad. En este sentido puede aceptarse la crítica religiosa de Horkheimer como la denuncia de un peligro inherente a la religión en las sociedades avanzadas: el de convertirse en un humanismo inmanentista y formal, vacío de contenido real.

El síndrome «weberiano» de una sociedad racional, burocratizada y funcional es el que enmarca tanto la crítica sociocultural cuanto los intentos de encontrar dimensiones antropológicas y esferas culturales que «trasciendan» la unidimensionalidad. El trasfondo es el de la búsqueda de un concepto de razón más integrador y globalizante, y la preocupación por la subjetividad e interioridad del individuo que paulatinamente se convierte en una pieza más del engranaje social. De ahí que paradójicamente la propuesta feuerbachniana de convertir la proyección religiosa en energía social, se convierta ahora en unidimensionalidad, pérdida de subjetividad humana y absolutización del dominio técnico y político.

III ETAPA: EL PAPEL DE LA RELIGION EN LA SOCIEDAD POSTINDUSTRIAL

Si la segunda época de Horkheimer marca su distanciamiento de la crítica a la sociedad capitalista, para concentrarse en un análisis de la sociedad industrial occidental, la tercera etapa marca definitivamente el alejamiento de las posturas de la primera época. La «reinstauración» de Occidente según el moderno norteamericano en la postguerra es para él un auténtico canto de cisne del continente europeo. Europa se autodestruye, no sólo en cuanto que se americaniza, sino sobre todo en

⁵³ DA 187; Ge-Üb 19-20.

cuanto que destruye las bases sobre las que se ha construido el proyecto cultural europeo: el individuo.

Para Horkheimer la era actual es la del paso a la sociedad administrada y consumista, en la que el individuo asiste al proceso de su pérdida de autonomía económica y cultural, integrándose cada vez más en una sociedad racionalizada y positivista. Cada vez hay menos lugar para el humanismo, en una cultura que identifica el paradigma de la razón científica y técnica con el mismo conocimiento humano. La red de relaciones sociales y económicas cierra cada vez más el espacio en torno a la individualidad y autenticidad humana, y así se cierra la era de las individualidades sobre la que se ha fundado la sociedad y cultura occidentales. Para Horkheimer no cabe duda: vamos a la catástrofe, y la dinámica de la historia aparece como irreversible e insuperable. De ahí el pesimismo y la desesperanza del Horkheimer tardío.

En este contexto hay que ver los nuevos acentos que pone en la religión y en las funcionalidades que le asigna en la moderna sociedad de masas. La tensión entre su antipositivismo y su postura antimetafísica, se decanta en última instancia a favor de la segunda como reacción al triunfo de la razón científica en Occidente y al dominio social de la tecnocracia y del positivismo científico.

La crítica de las épocas pasadas se establecía como un rechazo a la religión en cuanto «ideología», y al mismo tiempo, se reconocía el carácter plurifuncional y ambivalente de la religión, que admitía funciones sociales muy diversas. El punto de partida, sin embargo, era siempre crítico y negativo: el materialismo de la TC llevaba a una consideración reductiva del fenómeno religioso que, en el mejor de los casos, se veía como un «resto mítico» de una conciencia inmadura.

Ahora, por el contrario, cambia radicalmente la orientación de la crítica de Horkheimer, aunque seguimos detectando algunas de las constantes indicadas arriba. Pero esas constantes se encuadran en un nuevo marco que corresponde a los cambios operados en la TC.

Así, por ejemplo, sigue detectando la ambigüedad de la religión cristiana en lo referente a la razón instrumental con la que conecta directamente: por un lado, favorece la técnica y el pragmatismo del hombre occidental, y, por otro lado, defiende la inmortalidad del alma y se opone a la integración del individuo en la colectividad con detrimento de su autonomía personal⁵⁴. De la misma forma, favorece a la sociedad

⁵⁴ ND 109-110; 210-11; So-Stu 118-119; ZKV 352; *Für eine Theologie des Zweifels*: Neues Forum 16 (1969) 719.

de consumo y, al mismo tiempo, la relativiza, se hace instrumento del poder y lo contrarresta con la utopía del amor al prójimo ⁵⁵.

Como vemos, el enfoque sigue siendo el mismo que en etapas anteriores. Horkheimer es consciente de que el proceso de desmitificación del mundo y de su sometimiento al dominio humano tiene raíces muy profundas en las tradiciones religiosas de Occidente, que posibilitan el control de la naturaleza operado por las ciencias y la técnica. En este sentido es un pensador que supera la mera oposición entre religión e ilustración proclamada en el siglo xx. Sin embargo, ahora cambia la valoración global: si antes se resaltaban los aspectos negativos de la religión, ahora tiende a amortiguarlos y a resaltar lo positivo.

Este es el sentido que tiene su distinción entre las «ideas de la verdadera teología» y la historia de la Iglesia con sus alienaciones y compromisos con el orden establecido; entre Cristo y el cristianismo, llegando a afirmar que si Cristo volviera hoy, se reconocería más en los ateos que en los mismos cristianos ⁵⁶. Estas primeras afirmaciones suponen que la «verdad» de un movimiento no está en su praxis institucional (contrariamente a toda la tradición marxista) y responde claramente a un esfuerzo apologético en lo tocante al valor de las doctrinas cristianas.

¿Por qué esta actitud apologética de la religión? Porque Horkheimer descubre el significado de la religión como respuesta de sentido ante los problemas del sufrimiento y de la muerte. La verdad última de la religión está, según Horkheimer, en que el verdugo no triunfe sobre la víctima. Es lo que permite encontrar un sentido al sin sentido de la existencia ⁵⁷. Por eso su pronóstico acerca del mundo administrado del futuro, de la sociedad de la razón instrumental, es el de una sociedad sin sentido: ¿por qué será el futuro aburrido? Porque se suprimirá la teología y con ella desaparecerá lo que nosotros llamamos «sentido del mundo» ⁵⁸.

⁵⁵ ZKV 7; 216; 228-31; 346-47; 351; ND 106-10; 121; 134; 156; Ge-Üb 138-39.

⁵⁶ C. GRÖSSNER, *Verfall der Philosophie*, Hamburg 1971, 273. Compárese con ND 47; 92; 96; 106; So-Stu 118-19; ZKV 217; 228; 351.

⁵⁷ ND 127; 151; 169; ZKV 312-16; 346; *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, 61-62 (trad. española: *La añoranza de lo completamente otro*, en *A la búsqueda del sentido* (H. Marcuse-K. Popper-H. Horkheimer), Salamanca 1976, 67-124); *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft*, en *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft* (Ed. P. Neuenzeit), München 1969, 225 (en español: *La función de la teología en la sociedad*, en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, 125-36).

⁵⁸ *Was wir Sinn nennen wird verschwinden*: Der Spiegel 24 (1970/1-2) 84.

Indudablemente esta postura contradice un aspecto de la primera época: entonces se rechazaba el sentido de esas cuestiones y mucho más de las posibles respuestas de sentido. Con la tradición marxista defendía el progreso de la historia, en la que el hombre da un sentido a la historia, que en sí misma no la tiene, y participa en la construcción de una sociedad justa. Ahora esto no es posible porque la historia está descalificada como «progreso» y la meta del futuro es la regresión a la barbarie. Entonces aparece la necesidad del sentido en un mundo sin sentido.

Aquí aparece de nuevo el trasfondo trágico de su pensamiento. Al mismo tiempo se descubre la significación última de la religión. La ciencia y la técnica son una consecuencia derivadas de la capacidad humana de ponerse cuestiones, pero ahí no se agota ni la potencialidad del hombre de preguntarse, ni las posibles respuestas que encuentra. Los sociólogos van poco a poco abandonando las profecías de los que anunciaban que las sociedades postindustriales llevaban consigo la desaparición de la religión. Ni siquiera el «desencanto del mundo» propuesto por Max Weber como consecuencia de la creciente racionalización de la sociedad puede equipararse a la desaparición de la religión⁵⁹.

Horkheimer supera el reduccionismo de su etapa inicial porque su confianza en la razón de la ciencia y de la técnica se ha revelado ilusoria. Si no podemos acceder a su condenación del logos científico-técnico, ni a su predicción de un futuro deshumanizante, no por ello dejamos de asentir a su intento de superar el reduccionismo antropológico que permite eliminar de plano las cuestiones religiosas. Si el ateísmo metodológico de las ciencias y de la técnica está plenamente justificado, no lo está cuando se eleva a una teoría absoluta, cuando se hace «metafísica» y se presenta como una cosmovisión del mundo.

La religión tiene sus raíces antropológicas en las cuestiones de sentido que se plantea el hombre ante el sufrimiento y la muerte. Esta es la vertiente, que desarrolla el existencialismo en la filosofía de la postguerra, redescubierta por Horkheimer en esta última época. Pero esto está posibilitado por la dimensión trágica que determina esta fase tardía de su evolución: el rechazo del mundo y de la evolución histórica, que se ve como algo definitivo e incambiable, lleva al retorno a la fe como conjunto de valores que trascienden al individuo⁶⁰. El miedo al

⁵⁹ Sobre este problema véase B. R. SCHARF, *El estudio sociológico de la religión*, Barcelona 1974, 242-81; N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977, 20-54; T. LUCKMANN, *La religión invisible*, Salamanca 1973, 23-27; 89-127; P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, 36-82.

⁶⁰ L. GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona 1968, 47-48.

mundo administrado corresponde al de que desaparezca la religión, y con ello la única posibilidad, para él, de cuestionar el proceso de des-humanización.

Este miedo le lleva a hacer una serie de propuestas para salvar la religión en las sociedades desarrolladas: la crisis de la sociedad occidental conecta con la crisis de la teología que ha perdido su capacidad de analizar el curso histórico⁶¹. Este proceso se consuma con la tendencia creciente de la teología a la secularización, a reducirse a un puro humanismo de valor moral pero carente de trascendencia⁶². Horkheimer critica a la religión en cuanto que ésta se integra en la unidimensionalidad de la sociedad, en cuanto que se «positiviza» y pierde su significación trascendental. Su propuesta fundamental es que la religión conserva esta referencia que impide la asimilación por la inmanencia. Al resignarse traspasa su sentido a los modernos nacionalismos, que son un sustituto de ella, como absolutización totémica de la colectividad.

Una vez más se muestra que su postura antipositivista es más fuerte que la antimetafísica de los comienzos. Y también de nuevo encontramos las resonancias de Kant en el Horkheimer último. Ya Kant en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, presenta la paradoja de la razón humana que tiene que ponerse cuestiones que no puede responder, y sin embargo no puede dejar de ponerse esas cuestiones⁶³. La razón humana se trasciende, y no es una casualidad que tanto Horkheimer como Adorno, en esta última fase de su evolución, se refieran directamente a esta paradoja de la razón. Es inevitable escaparse a la esfera de la trascendencia si se quiere mantener de alguna forma la fe en la utopía cuando el mundo tiende al control absoluto: «Escaparse a tales esferas está prohibido al hombre, pero si éste obedece a tal prohibición que el mismo Kant traspasó, renuncia a esa ansia sin la que en última instancia pierde su autonomía»⁶⁴.

⁶¹ ND 213; So-Stu 126; ZKV 229.

⁶² ZKV 227; 332; 348; So-Stu 134; ND 110; 162; *Für eine Theologie des Zweifels*, 719; *Die Sehnsucht...*, 67-69.

⁶³ E. KANT, *Crítica de la razón pura. I* (trad. M. G. Morente), Madrid 1928, 1 (KrV, Vorrede A VII. Akademie Textausgabe IV, p. 8).

⁶⁴ ZKV 247; también Cf. Th. W. ADORNO, *Dialéctica negativa* Madrid 1975, 381-97. Sobre la desesperación metafísica de Horkheimer y Adorno en los últimos años, Cf. R. BUBNER, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*, en *Hermeneutik und Ideologie*, Frankfurt a.M. 1971, 219-20; W. RIES, *Die Rettung des hoffnungslosen. Zur «Theologia occulta» in der Spätphilosophie Horkheimers und Adorno: Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30 (1976) 68-81.

La segunda propuesta que hace es que la religión integre la duda y deje de postular afirmativamente la existencia de Dios. Se trata de una religión sin dogmas, que por tanto no entra en colisión con las ciencias, y alejada de los razonamientos de la teodicea⁶⁵. Es decir, Horkheimer postula una fe, que se abra a la posibilidad de la existencia de Dios, que esté abierta a la posibilidad de sentido y de la utopía. Es el «ansia» lo característico de esta actitud, que se encarna en la figura de Paul Tillich, con el que Horkheimer se siente muy solidario: «El sabía (...) que sólo asiente con verdadera seriedad a la religión el que tiene que superar constantemente la duda, el que cae en ella e incluso está desesperado. El desesperado está más cerca de la religión que el simplemente la acepta como una rutina»⁶⁶.

Detrás de estas afirmaciones es posible vislumbrar la propia desesperación de Horkheimer, su aferrarse a la religión como última solución para salvar su rebeldía frente a la realidad. Una vez más, muestra que la afirmación de Dios y de la religión no le interesan en sí mismas, sino por su función en el contexto de la sociedad positivizada.

Por eso, consecuentemente, rechaza tanto el teísmo como el ateísmo, y afirma que no es ateo, pero que tampoco puede invocar a Dios, sino tan sólo actuar con el estímulo interno de que «ojalá exista»⁶⁷. Y da las razones: por un lado, la crítica kantiana impide pasar de la exigencia práctica de Dios a la afirmación teórica de su existencia; y por otro, la historia del sufrimiento y de las injusticias del pasado impiden la afirmación de Dios⁶⁸. En esto último, el clásico problema de la teodicea, el mal en el mundo, notamos los tintes existencialistas que ya indicaba anteriormente: «Si tuviéramos la absoluta seguridad de que Dios existe, nuestra conciencia sobre el abandono del hombre sería un engaño, no podríamos tenerla»⁶⁹.

Horkheimer es al final de su vida un hombre que se abre a una ilusión desarraigada. Su concepción de Dios nos recuerda mucho a la teología dialéctica, que establece un contraste absoluto entre el hombre

⁶⁵ So-Stu 126-30; ZKV 247; *Es geht um die Moral der Deutschen: Der Spiegel* 27 (1973/7-8) 95; *Neues Denken über die Revolution*, en *Warum ich mich geändert habe* (Ed. G. Rein), Stuttgart 1971, 198.

⁶⁶ *Werk und Wirken P. Tillichs*, Stuttgart 1967, 21 (en español: *Recuerdos sobre Paul Tillich*, en *Paul Tillich, su obra y su influencia*, Madrid 1971, 11-22).

⁶⁷ *Die Funktion der Theologie*, 222; So-Stu 135; ZKV 228. Esta actitud radical de no afirmar nada sobre Dios es la que más le separaba de P. Tillich, con el que tenía posturas muy similares ideológicamente. Cf. *Werk und Wirken P. Tillichs*, 222-24; *Was wir Sinn nennen*, 81.

⁶⁸ So-Stu 135-36; ZKV 212; 312; *Die Sehnsucht*, 56-57; *Was wir Sinn nennen...*, 80; ND 218-19.

⁶⁹ *Die Sehnsucht...*, 57.

y Dios, entre la historia y la eternidad. Es la teología de la «distancia infinita» entre Dios y el hombre, que condena toda suerte de teología natural. Dios no es nunca ni demostrable ni representable, y Horkheimer coincide también en esto criticando las representaciones cristianas de Dios en la forma trinitaria. Su teoría crítica al negarse a representar la utopía emparenta con el mandato veterotestamentario y con la filosofía kantiana⁷⁰. La suya es una antropología trascendental negativa. La finitud excluye la afirmación de Dios que al mismo tiempo es una exigencia antropológica. De ahí que su postura recuerde a la de Pascal: la duda existencial del hombre es irresoluble, pero la esperanza del hombre es la que hace necesario apostar por la existencia de Dios. Horkheimer no apuesta, sino que se abre a esa posibilidad e insiste en mantenerla como una pregunta abierta, como una hipótesis falta de confirmación⁷¹.

Su «agnosticismo» está íntimamente emparentado con el influjo de Schopenhauer. El suyo es un Dios para ateos, que le acerca a Bloch, pero se diferencia de éste en la esperanza confiada en la utopía que defiende Bloch⁷². Horkheimer, por el contrario, rechaza proclamar un sentido: «La filosofía de la historia que tiene algún sentido es un sin-sentido, un producto de la angustia de los hombres abandonados»⁷³. Aquí resuena una dimensión del materialismo de la primera época que le llevó al enfrentamiento con Benjamin, y que ve en el sufrimiento humano la causa última del rechazo a toda explicación totalizante de la historia. Es también una expresión de su parentesco con Schopenhauer, en una suerte de pesimismo estoico: «Ciertamente mi visión está más próxima a Schopenhauer, que afirma que en tanto que los hombres quieran satisfacer sus deseos, el mundo debe permanecer esencialmente como es ahora»⁷⁴.

Finalmente la teoría desemboca en un idealismo subjetivo, que hipertrofia lo ético-utópico ante el desgarramiento de la conciencia, que se siente impotente ante el curso objetivo de la historia. Kant y Schopenhauer reaparecen, ya que siempre estuvieron presentes en su pensamiento, pero esta vez son una expresión de la involución de la teoría, indican el refugio en la interioridad, en la ética pesimista que resulta de una conciencia trágica. El suyo es un idealismo desligado, el resul-

⁷⁰ C. GRÖSSNER, *o. c.*, 272-73; ND 218-19; *Die Sehnsucht*, 58-59; 77; ZKV 223-30; 311-12; So-Stu 141.

⁷¹ Cf. L. GOLDMANN, *o. c.*, 373-98; H. KÜNG, *¿Existe Dios?* Madrid 1979, 75-141.

⁷² C. GRÖSSNER, *o. c.*, 273; *Was wir Sinn nennen...*, 81.

⁷³ ND 82; 34; 61.

⁷⁴ C. GRÖSSNER, *o. c.*, 273; So-Stu 165; ND 17; 42; 115-16.

tado de un Kant sacado del optimismo ilustrado y puesto en el contexto de la impotencia ante un mundo que retorna a la barbarie, a la deshumanización.

Es en este contexto en el que se puede hablar de un humanismo heroico y al mismo tiempo desesperado: «Mi dificultad responde a la imposibilidad de expresar de nuevo las viejas ideas dependientes de aquel tiempo sin perjudicar lo que hoy se me aparece como la verdad: rechazar la fe en una realización próxima de las ideas de la civilización occidental, y, a pesar de todo, comprometerse en favor de ellas, sin la fe en la providencia y contra la creencia en el progreso, que se les atribuye»⁷⁵.

Horkheimer se convierte así en el «filósofo de la alteridad». Se aferra a lo ético-utópico como un recurso para no abandonarse a la desesperación ante el curso inmanente de la historia. No es la historia la que se pone en función de la «escatología», de tal modo que se caiga en un Dios sujeto absoluto de la historia, cuya versión secularizada sería el Espíritu absoluto de Hegel. A la inversa es la escatología la que se pone en función de la historia, para salvar la posibilidad de un sentido de la historia. Pero es sólo una posibilidad que permanece abierta, no hay una respuesta cerrada.

Bloch es también el filósofo de la esperanza y de la utopía. No cae en la falacia de deducir el deber-ser a partir del ser, sino a la inversa deduce cómo podría ser extraído el «ser» a partir del deber-ser. La esperanza trascendente se convierte así en utopía intramundana, como una posibilidad de la razón práctica. Defiende la razón utópica de lo posible-real. El problema de su filosofía está precisamente en que es una filosofía de la identidad: rechaza el ver la escatología como un proceso inacabado, permanente, puro devenir. Esta tensión permanente haría vana la esperanza de una meta última. Al mismo tiempo no puede postular una consumación histórica de la utopía porque entonces se para la razón utópica, y se cae en la apologética, en el fetichismo de haber llegado a la meta final, y en el consiguiente totalitarismo⁷⁶.

De esta aporía blochiana sale Horkheimer con su anhelo de «lo otro». Se trata de un anhelo, de un deseo y no de una certidumbre. El suyo es un «trascender» que al mismo tiempo no funda la trascendencia: Dios sería una posibilidad, un ansia, algo que necesita el hom-

⁷⁵ Esto lo expresa en el prólogo a la reedición de sus obras en 1968. Cf. KT II, XI; también Ge-Üb 175.

⁷⁶ Cf. J. MUGUERZA, *La crisis de identidad de la filosofía de la identidad: Sistema 36* (1980) 19-36; *Identidad y alteridad. ¿Bloch o Horkheimer?*, en *Instituto Fe y Secularidad. Memoria académica 1979-80*, Madrid 1980, 57-66.

bre (individuo y colectividad) para no caer en la desesperanza y para dar un sentido al curso histórico. Pero es un mero postulado sin seguridad. Es una añoranza, que le impide abandonarse al fatalismo ante el sufrimiento del pasado y ante el curso inexorable hacia la sociedad administrada. Por eso no cae en el fideísmo de la teología dialéctica de Karl Barth. Su anhelo de «lo otro» es más anhelo que confianza, y en esto se diferencia del creyente que «cree» en un Dios al que no ha visto, lo recrea desde su fe (que es suya, opción arriesgada). Confía en que el Dios que necesita existe, porque es necesario para que el hombre no se refugie en lo absurdo, porque tiene fe en el hombre y esa existencia le posibilita el compromiso sin resignarse a la desesperanza⁷⁷.

Pero de esta desesperanza no sale nunca Horkheimer. Su escepticismo le impide traspasar el umbral de lo «posible-anelado» para afirmar. Dios es un instrumento para que se salve el hombre y el sentido de la historia, y no al revés. Por eso su postura difería de la de Walter Benjamin que sí se abre a una teología de la historia. Horkheimer es consciente de que detrás de la ética y de la filosofía de la historia está la teología, pero ésta es más un recurso ante el absurdo de la historia que una afirmación.

De ahí también la valoración positiva que hacía Horkheimer, en su primera época, del escepticismo de Montaigne, y su aprecio constante por la filosofía de Schopenhauer. Ante una sociedad dividida y atormentada por las luchas religiosas Montaigne oponía la duda, y el escepticismo que relativizaba los postulados religiosos que desgarraban a la sociedad. El escepticismo tiene una función positiva como antídoto contra toda clase de dogmatismos. Y ya en esta primera época distinguía claramente Horkheimer entre esa función progresista del escepticismo en la época de Montaigne, y el escepticismo sanchopancesco basado en el conformismo social, en el positivismo empirista, y el desinterés por las cuestiones referentes a la totalidad y la justicia, propias de nuestra época⁷⁸.

Horkheimer mantiene así una filosofía de la alteridad que mantiene esa tensión primigenia entre escepticismo y postulación de un principio no demostrable empíricamente. De ahí su parentesco con una teología negativa, y su deseo de una religión no dogmática que sirva más para plantear problemas que para dar respuestas y crear certezas. La suya es una postura siempre minada por la duda, en la que mantiene el pos-

⁷⁷ Véase la respuesta de Caffarena a Muguerza, J. GÓMEZ CAFFARENA, *En favor de Bloch*, en *Instituto Fe y Secularidad. Memoria académica 1979-80*, Madrid 1980, 109-106.

⁷⁸ KT II, 201-60.

tulado freudiano de la distinción entre el principio de la realidad y el principio del placer. Aquí confluye su tradición judía, siempre a la espera de un mesianismo que no llega, con su preferencia por la filosofía kantiana, y su aprecio del pesimismo escéptico de Schopenhauer.

Aquí resalta la matriz común a la utopía y al pensamiento trágico. Pero en este caso ya no se trata de una utopía que forma parte de la razón en cuanto momento inherente a toda razón práctica que supera la inmediatez del presente y tiene pretensiones de globalidad. Por el contrario la utopía degenera en utopismo, en proyección de futuro sin mediación. Se pasa de la razón dialéctica, que tiene necesariamente un componente utópico, que genera tanto la ciencia crítica de la sociedad cuanto el proyecto histórico en el que se integra la crítica social, al utopismo trágico que genera el puro deseo y el decisionismo sin mediación.

El talante crítico permanece: Horkheimer sigue postulando la crítica de la sociedad, la negatividad del orden existente. Pero el esquema en que se encarna ahora esa actitud crítica es pre-ilustrado en cuanto funcionalmente lleva a la resignación ante un curso históricamente imparable. Aquí paradójicamente la teoría crítica, que se pretendía heredera del humanismo de la ilustración y de la filosofía idealista alemana, acaba en una resignación que se aferra a la alteridad y a la ética kantiana como única posibilidad de crítica. Deviene en pura teoría negativa, en la que resuenan ecos teológicos como la teología barthiana.

En definitiva en Horkheimer advertimos el colapso de la idea prometeica en la que se encuadra la filosofía marxista, y el Horkheimer de la primera época. El talante optimista e ilusionado del siglo XIX deja paso aquí a una filosofía del desencanto de la resignación, y del pesimismo que testimonia la crisis de la ilustración en el siglo XX. Del socialismo ético acaba en la resignación.

JUAN A. ESTRADA