



Universidad Alberto Hurtado  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

“El proyecto ético político de Max Horkheimer  
y su concepto teológico negativo radical generador del anhelo de justicia”

Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Por

Carmen Castillo Felber

Director de tesis: Samuel Yáñez Artus

Santiago, Chile

2018

*Es necesario que cada uno reflexione personalmente sobre la siguiente observación; yo sólo puedo dar aquí un impulso para ello. La tierra es para la religión el centro. Dios centró sobre ella su esencial atención, más aún, según el cristianismo, Dios envió incluso a su Hijo a la tierra para redimir a los hombres. Si la ciencia tiene razón, y la tiene en su sentido, entonces la tierra es un pequeño, ínfimo átomo en el universo infinito, como dijo Schopenhauer, con una envoltura de moho, habitado por microbios. Pensar que uno de esos microbios, el hombre y su vida, tiene importancia para la eternidad, exige al pensamiento ciertamente un esfuerzo extremadamente considerable.*

**Max Horkheimer, Anhelos de Justicia.**

## **Agradecimientos**

**A Dios, mi esposo Jorge y mi hija Matilde, mis padres y hermano, mi familia de fe.**

**Que nuestros hechos siempre nos lleven a pensar en el ser humano de la misma forma en que Dios lo hace: con una gracia sublime.**

## Tabla de Contenidos

<b>1) Introducción</b>	<b>5</b>
<b>2) Tres etapas en el desarrollo filosófico de la Teoría Crítica</b>	<b>8</b>
a. 1930 - 1941: Formación de la Teoría Crítica	8
b. 1941-1950: Exilio y desarrollo de la Teoría Crítica	13
c. 1950 – 1973: Retorno a Alemania y revisión de la Teoría Crítica	22
<b>3) Acercamiento de Horkheimer al concepto teológico negativo de lo totalmente otro en “Anhelo de justicia”</b>	<b>25</b>
a. Escritos Filosóficos	25
b. Conversaciones y Entrevistas	34
c. Aforismos	38
<b>4) Crítica de Habermas</b>	<b>40</b>
<b>5) Conclusiones</b>	<b>45</b>
<b>6) Bibliografía</b>	<b>48</b>

## 1) Introducción

Max Horkheimer trabajó arduamente durante toda su vida para construir y ofrecer a través de su denominada Teoría Crítica, una fundamentación filosófica a un proyecto ético y social de justicia, intentando entregar trascendencia a la humanidad misma y tratando de dar a la filosofía un carácter más humano con esta construcción, que abarcó con su colega Theodor Adorno.

Este trabajo, claramente, se vio acentuado por las crisis efectivas de los proyectos propios de la época, esto es, el desastre de los totalitarismos y la caída de los socialismos reales. En un momento en que muchas de las expectativas empezaban a chocar con la realidad evidente, tanto Horkheimer como Adorno asumen un compromiso no sólo de carácter filosófico, sino también social, que motivará a sus seguidores a una suerte de emancipación de las estructuras formadas y validadas en la época, que se hacía clara y evidente en el fracaso de las experiencias sociales de esos años. Sin contar que Horkheimer mismo se ve afectado por la asunción del imperialismo nazi en la Alemania de la época, pues él, quien había asumido en 1930 como Director del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, debió escapar en el año 1933 hacia Suiza primero, y luego hacia Estados Unidos, (en donde recibió la ciudadanía norteamericana), producto de las situaciones de guerra y de afectación sociopolítica de Europa.

La base de esta Teoría Crítica, está dada por el pensamiento crítico, como su nombre lo indica, y lo reflexivo; no intentando simplemente dar un punto de vista negativo de las cosas o tratando de negar la realidad existente, sino como un compromiso a aceptar la realidad entregada por este materialismo que propugnaban, pero sin dejar de enfrentarse a ella con una reflexión profunda para determinar las relaciones de dominio existentes en ella, y así estar atentos a una propuesta emancipadora y que busque

remediar la injusticia existente. Así se buscará crear una filosofía que supere la eterna dicotomía de la teoría versus la práctica y sea capaz de integrar diversos aspectos del progreso social, que permitan a su vez darle contenido ético y social a este progreso.

Por otro lado, otra de las características de esta Teoría Crítica es su interdisciplinariedad que buscó integrar este pensamiento crítico y la reflexión, teniendo como referencia el pensamiento marxiano; pero a su vez integrar distintas disciplinas que pudieran abordar no sólo los aspectos filosóficos de la Teoría, sino también aspectos más sociales y por ende prácticos, y así introducir el concepto de razón en el mundo, pero sin que se reduzca simplemente a concepciones rígidas que no tienen en cuenta al ser humano como fin, sino solamente como medio, lo que claramente desnaturalizaría al mismo.

De esta forma, fueron parte de esta Teoría Crítica estudios de Sociología, Psicoanálisis y Economía, cada cual intentando dar su respectivo acercamiento a las interacciones que se provocan entre el individuo y la sociedad como tal, sin perder nunca de vista a este ser humano en su perspectiva individual, y nunca simplemente como una masa.

Teniendo en cuenta esta visión, es que también se puede llegar a otras disciplinas que pueden nutrir esta Teoría Crítica, sin que necesariamente hayan sido provocadas desde el Instituto de Investigación Social, o a través de Horkheimer o Adorno, pero claramente como un resultado que no puede abstraerse del mismo, como lo serían la Teología y las Artes, aportando desde sus propios campos de especialidad y reflexión.

Producto de toda la debacle de la época, esta Teoría Crítica va tomando un carácter más pesimista y empieza a desconfiar de la razón como tal para crear un progreso social óptimo para el ser humano; la búsqueda de

la razón como defensa de la humanidad puede ser traicionera, pues incluso esta razón se vuelve instrumental y se crean espacios de injusticia que deben ser cubiertos por otras disciplinas como lo será la del principio teológico que también usa Horkheimer para conciliar toda esta Teoría Crítica.

Para entender a mayor cabalidad el desarrollo de su pensamiento, se entregará un acercamiento a tres momentos de la carrera de Horkheimer en que desarrolló la Teoría Crítica: el primero, al asumir como Director del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt (Institut für Sozialforschung); el segundo, luego de haber sido confrontado con la realidad social de su época y llevado al exilio, a través del texto “Crítica de la razón Instrumental”; y finalmente, y con mayor detalle, el final de su carrera, con el retorno a Alemania y sus escritos recopilados en el texto “Anhelos de Justicia”, en que señalan algunos que habría una suerte de vuelta a la fe de los padres que haría involucionar su Teoría Crítica, pero que de acuerdo a la hipótesis de este trabajo, intentaremos comprobar que esto no es así, si no que se condice con toda su Teoría, pero de un modo global que incluiría estos aspectos, no considerados totalmente en un principio.

Lo que ha motivado la elección de este tema en particular, es la búsqueda de un acercamiento filosófico que permita conciliar distintos saberes y conocimientos, para dar al ser humano un contexto amplio que lo haga acreedor de la verdadera dignidad que posee, y en este caso en particular, orientado hacia la teología, como una puerta abierta hacia la búsqueda de trascendencia más allá de lo que podemos explicar e incluso entender, y cómo esto simplemente enriquece la visión de la filosofía y permite acceder a otras instancias que, sin duda, son parte de la existencia humana.

## **2) Tres etapas en el desarrollo filosófico de la Teoría Crítica**

A fin de explicar el acercamiento a este tema, se han determinado tres etapas en el desarrollo de la Teoría Crítica, dados principalmente por los momentos de cambios importantes en la ubicación geográfica del autor, esto es, pasando desde Alemania a Estados Unidos y luego volviendo a Alemania, además de las profundizaciones claras en el desarrollo de la Teoría Crítica.

Por otro lado, se han elegido tres textos que se han considerado relevantes para presentar cada período, sin que por esto sean los únicos en considerar el tema. Por lo acotado de este trabajo, se han elegido el discurso inaugural del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt; la Crítica de la Razón Instrumental, y finalmente, en el que se ahondará más, Anhelos de Justicia, que recoge los últimos escritos de Max Horkheimer en relación con la religión y sus afines.

### **a) 1930 - 1941: Formación de la Teoría Crítica**

A continuación, se presenta un análisis del discurso para asumir la dirección del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt: "La situación actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto de Investigación Social".

En el año 1930, Horkheimer asume la dirección de este Instituto, que había sido creado recientemente en el año 1924. Este texto corresponde a uno de los escritos que propició el nacimiento de la Teoría Crítica y que, en cierta forma, define ciertos elementos que serán claves a la hora de analizar todo el pensamiento de Horkheimer.



Parte de la visión de Horkheimer en este escrito es buscar como sustento de la Filosofía Social el deseo de superar el sufrimiento, y cómo él es importante a la hora de entenderlo de forma singular, pues esto le permitirá acercarse y comprender de manera adecuada la realidad del ser humano.

En prosecución de esto Horkheimer señala:

Aunque la filosofía social se encuentre hoy día en el centro del interés filosófico general, ello no se debe a que goce de algún tipo de estatuto privilegiado frente a la mayoría de las demás corrientes filosóficas e intelectuales de la actualidad (...). Su finalidad última es tratar de interpretar filosóficamente cuál es el destino de los hombres, pero no en tanto que simples individuos sino como miembros de una comunidad. La filosofía social se ocupa, por tanto, de aquellos fenómenos que guardan relación con la vida social de los hombres: el Estado, el derecho, la economía, la religión, en suma, la cultura material y espiritual de los seres humanos (Horkheimer, 1981, p.1).

Este párrafo inicial permite acercarse a la médula de esta filosofía social presentada en este discurso, y enfocarse en la visión interdisciplinaria de ésta. Horkheimer quiere hacer hincapié en la vinculación del ser humano en lo individual, pero también en su relación con una comunidad de origen, y que tengan correspondencia entre uno y otro; esto lleva a la Filosofía Social, con la propia Teoría Crítica, a no desatender ningún aspecto del ser humano como tal, ya sea material o espiritual, aunque esta teoría como tal sea materialista. El problema se dará en la visión de la Metafísica, pues la pregunta que surge es si puede o no tener cabida este conocimiento en esta visión de la Filosofía Social. De ahí emerge esta crítica a la Metafísica desde un tiempo y espacio correspondiente a la Post Metafísica.

Así, figuras que podrían ser tan disimiles o contrapuestas como el Estado y la religión aparecen como parte informante de la Filosofía Social, entendiéndose como parte de la vida social de los hombres. Ninguno de estos aspectos puede ser desestimado por el buscador incansable de la verdad y del entendimiento del ser humano como tal.

Horkheimer es claro al señalar que su discurso, y por ende, la visión entregada por su Teoría Crítica, no tiene o no puede tener referencias metafísicas como tal, esto, pensando en que, si bien hay ciencias que podrían ser más exactas al momento de investigar la forma en que el ser humano vive y se relaciona, la filosofía tiene un lugar preponderante; por ende su Teoría Crítica, en este sentido dice:

Nada en cambio puede decir acerca del nivel de realidad o del valor de los fenómenos que investiga. Éste es justo el dominio de la filosofía social, y en estas cuestiones fundamentales con las que se trata puede haber posicionamientos últimos pero no verdades universalmente válidas que no puedan ser revisadas por ulteriores investigaciones (Horkheimer, 1981, p. 8).

Y esto es claro para indicar que nada puede ser dejado de investigar y reflexionar, nada tiene la última palabra, pero por la misma razón, no se puede obviar ningún área del conocimiento humano, o más propiamente dicho, y siguiendo la línea de este discurso, ningún área de la vida social del ser humano.

Y así, continúa expresando Horkheimer, la realidad de la época en la cual se está inmerso en ese momento, pero también en el camino trazado hasta ese instante por la filosofía:

Esta visión (el hallazgo de verdades universalmente válidas) está sustentada en un concepto de filosofía que ya no puede sostenerse. Aunque el trazado de la frontera entre la sociología y la filosofía social conlleva un alto e inevitable grado de arbitrariedad, una cosa es cierta: si la filosofía social se ocupa de la relación entre el individuo y la sociedad, el sentido de la cultura, los fundamentos de la vida comunitaria, de la estructura completa de la vida social, en suma, las cuestiones más importantes y fundamentales que se hallen en el núcleo mismo de los problemas científicos sociales, una vez que estas cuestiones han sido abordadas a través de investigaciones concretas, entonces la filosofía social podrá jugar una función en la sociedad, como por ejemplo, la transfiguración de lo real, mostrando de este modo su productividad intelectual. (Horkheimer, 1981, p. 9)

En este párrafo, es claro que Horkheimer quiere marcar una diferencia del desarrollo metafísico, hacia una realidad social de carácter post metafísica, pero eso no descarta en ningún caso, el acercamiento tanto a los estudios, como a la realidad espiritual del ser humano.

También señala:

...Podría decirse entonces que la filosofía social obedece a la nostalgia de dotar la vida de un nuevo sentido que atienda las aspiraciones individuales de felicidad. Ella aparece como parte del esfuerzo filosófico y religioso por sumergir la vida sin perspectiva de la existencia individual en el seno, o - para hablar con Sombart- en el “trasfondo dorado” de unas totalidades plenas de sentido. (Horkheimer, 1981, p. 7)

Y en este caso, su proyección se relaciona eficazmente con la búsqueda de la felicidad, desde una perspectiva individual e incluso optimista, pero que será posteriormente relacionada, más que a una búsqueda de la felicidad propiamente tal, a un alejamiento del sufrimiento por parte del individuo y eventualmente de las víctimas.

Parece claro el afán de considerar al ser humano desde condiciones más profundas que simplemente criterios formalistas o instrumentales, de acuerdo a lo que veremos más claramente en su segundo período.

Y así, dirige su reflexión hacia los criterios investigativos:

No sólo al interior de la filosofía social en sentido estricto, sino también en los círculos de la sociología y de la filosofía en general, las discusiones sobre la sociedad se han venido cristalizando alrededor de una pregunta que no sólo es de relevancia actual, sino que es la versión contemporánea de uno de los más viejos e importantes problemas de la filosofía, a saber, la pregunta por la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo de la cultura, no sólo en las esferas espirituales como la ciencia, el arte, y la religión, sino también en campos como el derecho, las costumbres, la moda, las opiniones cotidianas, el deporte, los modos de entretenimiento, los estilos de vida, etc. (Horkheimer, 1981, p. 12)

De esta forma, se puede observar que en varios aspectos, si bien, este discurso no pretende ser una versión acabada o siquiera, propositiva de su Teoría Crítica, encontramos antecedentes que permiten visualizar una

preocupación global por el ser humano en este “esbozo de tareas especiales”, en palabras del propio Horkheimer.

El problema aquí presentado fue que finalmente esta Teoría Crítica no alcanzó a ser desarrollada efectivamente en el contexto de su nacimiento, sino que debió ser llevada hacia fuera y se empapó de un fuerte negativismo de parte de Horkheimer, al tener que renunciar a su tierra natal para continuar su carrera en Estados Unidos.

### **b) 1941-1950: Exilio y desarrollo de la Teoría Crítica**

A continuación, se desarrolla un breve análisis de su obra Crítica de la Razón Instrumental.

Para referirse a este punto hay que señalar que la Crítica de la Razón Instrumental es un texto escrito en inglés primeramente, bajo el título “Eclipse of Reason”. Posteriormente este título se tradujo al alemán bajo el nombre ya indicado con que hoy se conoce. En este texto, Horkheimer considera una “serie de conferencias públicas impartidas en la primavera de 1944 en la Columbia University”. (Horkheimer, 2002, p. 44)

Además señala en el mismo prólogo del libro que:

la exposición refleja más la estructura originaria de las conferencias que la organización precisa del material. Se propone esbozar algunos aspectos de la teoría filosófica global que el autor desarrolló en los últimos años de la contienda bélica en colaboración con Theodor W. Adorno. (Horkheimer, 2002, p. 44)

Así, podemos señalar, para seguir en el desarrollo de la Teoría Crítica, los antecedentes que servirán de base para el punto al cual este trabajo desea llegar. De esta forma, Horkheimer señala en el primer capítulo de este texto las diferencias entre la razón objetiva y subjetiva y su relación con los medios y los fines:

Urgido a procurar una respuesta, el hombre medio dirá que las cosas personales son, evidentemente, cosas útiles y que toda persona racional debe ser capaz de decidir qué es lo que le resulta útil. Deberían, obviamente, ser tenidas en cuenta las circunstancias que concurren en toda situación, así las leyes, costumbres y tradiciones (Horkheimer, 2002, p. 45)

Aquí inicia la distinción entre una y otra razón, y es importante señalar que esto lleva a hacer la distinción de cómo se había considerado la razón hasta ese tiempo, y el trasfondo en el que incurre esta razón para validarse dentro de la sociedad.

Luego indica:

Los sistemas filosóficos de la razón objetiva alentaban la convicción de que era posible descubrir una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivar de ella una concepción del destino humano. (...) La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por pensamiento filosófico metódico y por conocimiento e intelección, constituyéndose así en una fuente de la tradición.(Horkheimer, 2002, p. 52)

Aquí se puede observar que el proceso vivido por la razón de acuerdo al progreso humano quería a toda costa validar una nueva razón que diera

un carácter de autoridad a sus presupuestos, abandonando la religión como tal, pero entendiendo que este lugar debería ser ocupado por esta razón.

Así indica:

Pero en el siglo XVII aún conservaba su preeminencia el aspecto objetivo de la razón, dado que la explicación central de la filosofía racionalista se identificaba con la formulación de una doctrina del hombre y de la naturaleza capaz de cumplir la función espiritual que en otros tiempos había cumplido, al menos por el sector privilegiado de la sociedad, la religión. (Horkheimer, 2002, p. 53)

De aquí que se pueda inferir que, si bien el ambiente en que se escribe esta obra es post metafísico, el vacío creado por la ausencia de estos valores, por así llamar, de la experiencia metafísica, es necesario llenarlo de algún modo, y para eso, entra a jugar la razón objetiva.

Así lo señala más adelante Horkheimer:

Aunque estos sistemas filosóficos racionalistas no exigen una sumisión tan profunda como la pretendida por la religión, fueron percibidos como esfuerzo por sacar a la luz las exigencias de la realidad y explorar verdades de fuerza vinculante para todos. (...) por supuesto que al comenzar a ocupar el lugar de la religión, la filosofía no se proponía, como ya quedó arriba indicado, eliminar la verdad objetiva; su propósito era conferirle un nuevo fundamento racional. (...) Lo que en realidad estaba en juego era el medio llamado a determinar y expresar la máxima verdad: revelación o razón, teología o filosofía (Horkheimer, 2002, pp. 54-55)

Este cambio, que para algunos podría ser considerado sutil, para otros en cambio constituyó una fuerza devastadora, pero que si se observa bien, lo que muestra es una necesidad de buscar un nuevo fundamento racional, pues la necesidad de esa razón, con el nombre que se estime conveniente, está dada por esta fuerza que no necesariamente se debe explicar o entender como una lucha.

De hecho, en la práctica Horkheimer sostiene que estos cambios también afectaron a la filosofía misma:

En realidad, tanto el contenido de la filosofía como el de la religión se vieron profundamente afectados por este arreglo aparentemente pacífico de su conflicto originario. Los filósofos de la ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia, a lo que dieron la estocada definitiva no fue a la iglesia, sino a la metafísica y al mismo concepto objetivo de razón, la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Finalmente la razón pasó ser considerada, en cuanto órgano de la aprehensión de la verdadera naturaleza de las cosas y de la determinación de los principios rectores, como anticuada. Especulación es sinónimo de metafísica y la metafísica lo es de mitología y superstición. (Horkheimer, 2002, p. 56)

En este proceso, la razón también se vio afectada, porque al intentar reivindicar un espacio ocupado hasta entonces por la religión, se provoca el movimiento de llenar ese vacío y para eso entra a jugar la razón, pero se ve trastocada por esta misma crítica.

Como sigue diciendo Horkheimer:



Cuando estaban vivas las grandes concepciones religiosas y filosóficas, los hombres que cultivaban el pensamiento no alababan la humildad y el amor fraterno, la justicia y la humanidad porque fuera realista mantener en pie tales principios, y erróneo y peligroso desviarse de ellos, o porque estas máximas estuvieran más en consonancia con su gusto presuntamente libre. Se mantuvieron fieles a estas ideas porque percibían en ellas elementos de la verdad, porque las ponían en relación estrecha con la idea del *logos*, bien en la forma de Dios o de un espíritu trascendente o incluso de la naturaleza como un principio eterno. Asumían y entendían los fines últimos de un modo tal que estos no solo poseían un sentido objetivo y un significado inmanente, sino que incluso las ocupaciones e inclinaciones más modestas venían así a depender de una creencia en lo generalmente deseable y en el valor intrínseco de sus objetos. (Horkheimer, 2002, p. 69)

Es difícil entonces, apartarse completamente de estos conceptos, y Horkheimer lo reconoce al plantearnos esta disyuntiva, pero a la vez, deja abierto el camino para reconocer un “algo” que pueda no necesariamente reemplazar a la Metafísica o a la Razón, sino contribuir en el desarrollo de su Teoría Crítica.

En este espacio que Horkheimer abre, permite, a través de la reflexión y el pensamiento crítico, características propias de su Teoría, empezar a pensar en aportes y vías para el pensamiento y la acción.

Porque a su vez, para Horkheimer, existe siempre la preocupación sobre la razón instrumental. Así lo señala en el capítulo tres del libro, titulado “La Rebelión de la Naturaleza”:

Cuando se declara a la razón incapacitada para determinar los fines últimos de la vida y se decreta que debe conformarse con reducir todo aquello con lo que se encuentra a mero instrumento, es obvio que el único objetivo que le queda es la dura perpetuación de su actividad coordinadora y unificante. (Horkheimer, 2002, p. 115)

Es claro que para Horkheimer esta sería la última opción dentro de su pensamiento. Pero tampoco lo resuelve la religión como tal, puesto que también ha caído en desgracia:

En lo espiritual el hombre moderno no es tan hipócrita como sus antepasados del siglo XIX, que encubrían y embellecían las prácticas materialistas de la sociedad mediante una piadosa fraseología idealista. Hoy ya no se engaña nadie con este tipo de hipocresía. Pero no porque haya desaparecido la contradicción entre las frases altisonantes y la realidad. La contradicción ha sido simplemente institucionalizada. La hipocresía se ha convertido en cínica; ni siquiera espera ya ser creída. La misma voz que predica sobre las cosas más altas de la vida, como arte, amistad o religión, recomienda al oyente elegir una determinada marca de jabón. (Horkheimer, 2002, p. 121)

En este aspecto, Horkheimer es claro en mostrar cómo el liberalismo económico ha permeado muchas áreas de la sociedad, incluyendo la religión, lo que obviamente la desvirtúa como fuente de verdades para el ser humano. Pero aún así, existe algo que no se puede modificar en el ser humano, en su búsqueda de trascendencia:

El judaísmo y el cristianismo fueron esfuerzos por conferir un sentido a este sojuzgamiento de los impulsos primitivos, transformando la ciega resignación en comprensión y esperanza. Lo consiguieron mediante la doctrina mesiánica de la redención y de la salvación eterna. Las escuelas filosóficas europeas intentaron proseguir esta presencia religiosa mediante un pensamiento racional o más bien racionalista, incluso las de tendencia negativa o atea mantuvieron vivas estas ideas mientras se negaban a respetar la religión neutralizada a la manera de un coto privado. Las grandes revoluciones, herederas de la filosofía, transfieren ampliamente las concepciones fideístas absolutas de las masas al ámbito político. El nacionalismo de la era moderna no ha sido capaz, sin embargo, de despertar en las masas la fe vivificante que les otorgó la religión. Aunque los franceses siempre estaban dispuestos a morir por su patria y su emperador, no encontraron en la famosa reforma social de éste la suficiente esperanza como para poder vivir de ella. La restauración del catolicismo por Napoleón indica que las masas no pudieron soportar la dolorosa represión de los impulsos naturales que les fue impuesta por su programa político y social sin el consuelo de lo trascendente. La Rusia moderna incita a reflexiones similares. (Horkheimer, 2002, p. 133)

Entonces, por más que otros sistemas o ideas intenten remediar esta situación, al parecer la fuente de esperanza no va a provenir de ellos, ni de sus programas políticos y sociales.

Como última referencia de este título, se irá al capítulo 4 llamado "Ascenso y decadencia del individuo", en que es muy claro en su crítica a la religión, pero sin desconocer la trascendencia que va implícita en ella:

Fue precisamente por la vía de la negación de la voluntad de autoconservación sobre la tierra a favor de la salvación del alma eterna como el cristianismo mantuvo en pie el valor infinito de cada hombre, una idea que terminó por impregnar incluso los sistemas no cristianos o anti cristianos del mundo occidental. El precio fue, ciertamente, la represión de los instintos vitales y - como semejante represión nunca tiene éxito - una falta de sinceridad de fuerte presencia en nuestra cultura. Y, con todo, precisamente la interiorización asentó la individualidad. Negándose a sí mismo, imitando el sacrificio de Cristo, el individuo alcanza a la vez una nueva dimensión y un nuevo ideal, en orden el cual organiza su vida en la tierra.

(Horkheimer, 2002, p. 150)

El mismo tema que atraviesa toda su teoría, ese vínculo entre la teoría y la práctica, es la misma idea presentada con relación a la religión, donde claramente se ha olvidado la imitación del Siervo Sufriente como eje central del evangelio. Así continúa:

La idea de la bienaventuranza eterna y de todo cuanto va unido a lo absoluto se ha visto degradada a mera función de edificación religiosa, concebida como una especie de ocupación del tiempo libre; forma parte de la jerga de la escuela dominical. De modo similar la idea de felicidad se ha visto banalizada hasta el punto de coincidir ésta con la conducción normal de la vida que tan a menudo criticó el pensamiento religioso serio. (...) Una sociedad que frente a la muerte por inanición, común en amplias zonas del mundo, renuncia a utilizar buena parte de su maquinaria, que deja de lado inventos importantes y que dedica innumerables horas a anuncios publicitarios imbéciles y

a la producción de instrumentos de distracción, una sociedad que hace gala de semejante lujo, ha convertido, paradójicamente, la utilidad en evangelio. (Horkheimer, 2002, p. 154)

Y es aquí donde al parecer la religión quedaría absolutamente expuesta y desestimada como una propuesta capaz de apoyar el proyecto ético político de Horkheimer, lo que se revisará en el siguiente texto, pues quedaría una salvedad que hacer en este respecto.

Horkheimer termina este capítulo afirmando lo siguiente:

Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión, no las hinchadas personalidades de la cultura de masas, los dignatarios convencionales. Estos héroes a los que nadie ha cantado han expuesto conscientemente su existencia como individuos a la destrucción terrorista, que otros padecen inconscientemente a través del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado, aunque sus voces percederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía. (Horkheimer, 2002, p. 168)

El autor ha sido marcado por los acontecimientos de su época, y espera, es decir, tiene esperanza que la filosofía podrá hacer algo, pues al parecer nada más es probable de acuerdo a otros sistemas que ya han fracasado en lo mismo. Sin embargo, se verá que en su proceso, y en el

desarrollo de la Teoría Crítica, aún existe un resquicio en quien depositar esta esperanza.

Como señala Juan José Sánchez en la presentación de la obra:

Lo que sí hallamos en Horkheimer, ahora como antes, es una valoración del momento de verdad de la metafísica que coincide con el del pensamiento y la religión: la negación de la realidad dominante. (...) En uno y otro caso este momento de verdad se pervierte en mercancía, la razón (como la religión) se instrumentaliza, la verdad se hace coincidir con el poder y se vende al “progreso abstracto”, al “éxito”: la metafísica y la ontología, en contra de la más auténtica mística y teología evangélica negativa; y la ciencia, de espaldas a “las fábricas de muerte en Europa”, a los campos de concentración que han reducido radicalmente al absurdo su pretensión de significar sin más progreso. Uno y otro camino son para Horkheimer falsas salidas a la crisis, caminos que no conducen a la salvación, sino directamente al mito. Y como consecuencia, al conformismo, a la alianza con “lo que tiene poder”, con lo que triunfa en la historia, en contra de su genuina vocación humanista.  
(Horkheimer, 2002, pp. 27-28)

### **c) 1950 – 1973: Retorno a Alemania y revisión de la Teoría Crítica**

“Anhelo de Justicia” es el texto que convoca a este trabajo, y por el cual Horkheimer recibió muchas críticas como consecuencia de que algunos lo consideraron un retroceso en su Teoría Crítica.

En el año 1949 Horkheimer vuelve a Alemania y en el año 1951 inaugura el nuevo edificio del Instituto para la Investigación Social, además de ser elegido rector de la Universidad de Frankfurt.

Salcedo relata en este sentido:

El movimiento de la década de 1960 creía encontrar en la Teoría Crítica una fuente de inspiración contra las circunstancias existentes. Pero Horkheimer advertía que, en realidad, no existe receta alguna de tipo general, a no ser la necesidad de introspección en la propia responsabilidad. (Salcedo, 2008, p.19)

Este libro, como señala Juan José Sánchez en su Introducción, “recoge, traducidos, los principales textos del último Horkheimer sobre la religión” (Horkheimer, 2000, p. 11). Y esto provocará en varios lectores un cierto rechazo, por sentir que constituía un retroceso en la Teoría Crítica. Así señala Sánchez:

Para unos, los críticos, se trataba claramente de un síntoma de resignación, de cansancio, incluso de capitulación de la primera teoría crítica, no suficientemente crítica y dialéctica; en la otra orilla, fue en cambio saludada por teólogos y pensadores conservadores como reconocimiento, tardío pero valioso, por parte del pensamiento crítico, de la verdad de la religión y, consiguientemente, de la razón de su discurso. (Horkheimer, 2000, p. 11)

Prosigue Sánchez:

Horkheimer no trata la cuestión religiosa expresa y particularmente en un escrito determinado, sino siempre y sólo en relación con su teoría crítica de la sociedad, la cultura y la historia, como corresponde a un pensamiento materialista. (...) En esta selección se ha procurado incluir todos los textos que contienen alguna afirmación relevante de Horkheimer sobre la religión, su función, su mentira y su verdad, y su futuro. (Horkheimer, 2000, p. 47)

Esto revela que el acercamiento de Horkheimer al tema de la religión y sus distintas facetas ha de seguir el desarrollo de la reflexión y el pensamiento crítico que lo ha caracterizado durante todo este tiempo, y no que se aleje de esta dinámica como un retroceso.

Salcedo agrega:

La generación de la década de 1960 anunciaba, basada en las ideas de la Teoría Crítica, una revolución contra el orden social existente y de la universidad, a la que el Instituto, paradójicamente, se había vinculado. Sin embargo, Horkheimer, no creía ya en la revolución ni en ningún movimiento de masas y acentuaba su pesimismo frente a los que creían que la filosofía podía ser una guía para el cambio (Salcedo, 2008, p. 19)

Es en este espacio donde, a pesar de este pesimismo, es que entra a jugar un rol de esperanza la visión de la religión.



### **3. Acercamiento de Horkheimer al concepto teológico negativo de lo totalmente otro en “Anhelo de justicia”**

Para el objetivo de este trabajo, se revisará y analizará lo sostenido en este texto, de acuerdo a su propia organización:

#### ***a. Escritos Filosóficos***

Estos escritos están conformados por conferencias, discursos e incluso charlas radiofónicas, en donde Horkheimer siguió desarrollando su Teoría Crítica producto de todos los cambios sociopolíticos que estaban ocurriendo.

Así encontramos en el texto “Actualidad de Schopenhauer”:

“Quien ama la verdad, odia a los dioses”, como se dice en el Nachlass. Pero, ¿qué queda de la verdad sin los dioses, sin Dios? La verdadera inquietud de Schopenhauer, el tono irritante del estilo libre, desarrollado en un trato productivo con la gran literatura europea, parece proceder de la discrepancia que anida desde siempre en el corazón de la filosofía, más que de su tan mencionado natural que tampoco puede desligarse de experiencia filosófica. La metafísica de la voluntad irracional como esencia del mundo tiene que conducir al pensamiento de la problemática de la verdad. Ésta constituye el meollo del pensamiento de Nietzsche, y a ella se remonta el existencialismo libre, no, claro está, el existencialismo aparente que mediante el inofensivo discurso del trascender vuelve a introducir por la puerta trasera la metafísica positiva o incluso, como la ontología fundamental, transforma, mediante un lenguaje festivo, la angustia, la preocupación, el estar arrojados

al mundo, en definitiva el sinsentido, en lo positivo y, de este modo, cubre a la realidad opresora con un halo filosófico. (Horkheimer, 2000, p. 55)

En este discurso, se revela este acercamiento muy vinculado con Schopenhauer, pues es donde Horkheimer inició sus acercamientos filosóficos, y se vincula además con Nietzsche, porque finalmente el proceso va en la búsqueda de la verdad, y cómo tener ese acceso, de algo evidentemente complejo, y que lamentablemente la filosofía no estaba accediendo de la forma en que debería.

Por este motivo, el acercamiento continuo de la metafísica en una época post metafísica requiere de una respuesta de la filosofía, que permita hacerse cargo de las dificultades y, precisamente en este caso, del sufrimiento de las víctimas como parte de la vivencia humana.

En la transmisión radial de 1962 sobre “La Filosofía de Kant y la ilustración” dice:

Kant no negó la existencia de Dios, pero tampoco lo convirtió en garante de mandatos. Dios no postula; es él, más bien, el postulado. Quien dirige a él su oración puede hacerlo para su propio sentimiento, pero no puede esperar ser por ello mejor que los demás. Si yo tuviera que describir por qué Kant se mantuvo en la fe en Dios, no sabría hallar una referencia más certera que la de un pasaje en Víctor Hugo, que cito como lo conservo en la memoria: una anciana camina por la calle; engendró hijos, y ha recogido ingratitud; trabajó, y vive en la miseria; amó, y vive en soledad. Pero ella está lejos de todo odio y ayuda donde puede. Alguien la ve caminar y dice: eso debe tener un mañana. Porque no fueron capaces de pensar

que la injusticia que atraviesa la historia fuera definitiva, Voltaire y Kant postularon un Dios, no para sí mismos. El bien supremo en el más allá es la prolongación del fin que ellos se propusieron en el más acá. En el concepto de Dios y de moralidad redescubrieron su propio pensamiento, lo mismo que en el de naturaleza el propio entendimiento. (Horkheimer, 2000, p. 72)

La particularidad de este pasaje, es que Horkheimer no desprecia ni subvalora el acercamiento de Kant y de Voltaire, sino que intenta articular su propio pensamiento, entendiendo una diferencia pero que apunta a una necesidad humana concreta; es posible que él no esté de acuerdo, pero valora el proceso y la búsqueda de no quedarse con la injusticia como la última palabra.

En su charla para la radio del año 1963, llamada “Teísmo – Ateísmo”, Horkheimer va a pronunciar una de las frases claves de este momento en su teoría. De hecho, Habermas se colgará de ella para hacer su crítica a Horkheimer. Dice así:

Pero la verdad, la verdad enfática y perdurable más allá del error humano, es inseparable en último término del teísmo. De lo contrario, tiene razón el positivismo con el que va ligada, a pesar de todo antagonismo, la teología actual. Según él, la verdad significa funcionamiento, cálculo; los pensamientos son órganos, la conciencia se torna superflua en la medida en que se perfilan en el colectivo las formas adecuadas de comportamiento que habían sido facilitadas por ella. Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios. Por muy independiente, diferenciada y en sí necesaria que sea una determinada expresión en cualquier esfera cultural, arte o

religión, con la fe teísta debe renunciar a la vez a la pretensión de ser objetivamente algo más elevado que cualquier quehacer práctico. Sin referencia a lo divino pierde su gloria la acción buena, la salvación del injustamente perseguido, a no ser que ella convenga al interés de un colectivo más acá o más allá de las fronteras nacionales. (...) Con Dios muere también la verdad eterna. (Horkheimer, 2000, p. 85)

Y este es justamente el problema al que se ve enfrentado Horkheimer, la vinculación del ser humano con lo divino, con la trascendencia, que para algunos simplemente fue catalogado como resignación, o retorno, pues al parecer, después de su trabajo con la Crítica de la Razón Instrumental, sólo habría un escepticismo radical en palabras de Juan José Sánchez (ADJ, 12), pero no en la dirección de no creer en la modernidad como tal, sino en su utilización de la razón como un nuevo absoluto, que intenta desvincularse del momento de verdad desde la negación, y sin considerar el sufrimiento de las víctimas.

La fe según la cual el amor es mejor que el odio, la bondad mejor que la maldad, y no sólo en sentido de una táctica más hábil, sino mejor en sí misma, no se apoya en último término más que en la tradición cultural, en definitiva, en la palabra de la escritura. En la medida en que el código penal no esté en contra, puede la infamia ser tan racional como la honradez. Con la última huella de teología pierde su fundamento lógico el pensamiento de que el prójimo debe ser respetado y más aún amado. Lo que no pocos experimentan como retroceso de la civilización en la que vivimos está profundamente ligado a la desaparición de la seriedad que procede de la religión, proceso que Tillich se forzó en contrarrestar mediante sus intentos teológico-filosóficos. (Horkheimer, 2000, p. 93)

Cuando no existe un referente que lleve a la humanidad a considerar, por ejemplo, este amor al prójimo, o respeto por la dignidad humana, puede ocurrir como en los campos de concentración, que esto se pierda simplemente porque está amparado en una ley que lo permite o incluso anima; por ende, debe existir un acercamiento a esta verdad que considere la dignidad humana independiente de alguna cláusula legal, pues será esta quien deberá tener ese sustento moral que la respalde.

El problema se suscita cuando la búsqueda de estos sustentos se hace en organizaciones que como Horkheimer dice:

La religión aparece hoy con derecho de existencia, dado que ella, por medio de iglesias y comunidades, mantiene unidos a los hombres, los entretiene medianamente bien en el tiempo libre y actúa en contra de la soledad. Creer en sus doctrinas confiere aun hoy a muchos un apoyo consolador sin excesivo riesgo. No pocos de los servicios que los eclesiásticos y sus organizaciones prestan a la sociedad podrían confiarse a instituciones seculares. Y en las funciones que aún ejercen, lo estrictamente teológico pasa con frecuencia a un segundo plano. (Horkheimer, 2000, p. 103)

Y este es un problema claro en la época en que Horkheimer escribe y aun en la actual, donde las organizaciones religiosas se transforman en una opción similar a un club social, y adecuándose a la razón instrumental en sus programas de trabajo y actividades.

De aquí que Horkheimer se pregunta por esta búsqueda en sentido negativo, diciendo:

Me pregunto, sin embargo, si no habría que abrir, junto con él, otro camino: el del reconocimiento de que la totalidad de los sistemas y conceptos teológicos no puede ya ser mantenida en sentido positivo. A todas las religiones, incluido el judaísmo, les subyace la idea de una esencia eterna, omnipotente y justa. Lo que los órganos humanos son capaces de conocer es, sin embargo, lo finito, incluidos los hombres. El yo, la propia conciencia, el alma, son instancias - en la medida en que nosotros mismos podemos juzgar - ya en vida fácilmente influenciables y pueden ser trastocadas, confundidas, interrumpidas: accidentes, grave enfermedad, el simple consumo de alcohol lo consiguen. Es evidente que en la tierra, en muchos lugares, dominan la injusticia y el horror, y que los felices que no lo sufren se aprovechan de ello; que su felicidad depende de la desgracia de otras criaturas, hoy como en la historia pasada: lo que es denominado pecado original. Los que piensen en sentido genuino son bien conscientes de ello y su vida, incluso en los momentos de felicidad, contiene un momento de duelo. Si la tradición, las categorías religiosas, sobre todo la justicia y la bondad de Dios, no son transmitidos como dogmas, como verdad absoluta, sino como anhelo de aquellos que son capaces de duelo verdadero, justamente porque la doctrina no puede ser demostrada y la duda le pertenece, entonces podría mantenerse de forma adecuada el pensamiento teológico, al menos su base. Las medidas que habría que tomar en la universidad y en la escuela para garantizar semejante cambio no soy capaz de tratarlas en este espacio. En todo caso: incluir la duda en la religión es, pienso, un momento de salvación. (Horkheimer, 2000, p. 118)

Y es en este lugar, al brindar el espacio de la duda, el no transmitir como dogmas las creencias de las religiones, que se abre esta esfera que permite mantener el anhelo de justicia hacia quienes son víctimas del sufrimiento, pues se transforma en la conexión correcta y viva de buscar en cierta forma la encarnación de esas verdades.

Menciono otro problema sobre el que debemos aclararnos y que importa a la teoría crítica. Me refiero al destino de la teología y la religión en nuestra sociedad. (...) Es necesario expresar la duda. Las confesiones deben seguir existiendo, pero no como dogmas sino como expresión de un anhelo. Pues todos nosotros debemos estar unidos por el anhelo de que lo que sucede en este mundo, la injusticia y el horror, no sea la última palabra, el anhelo de que existe un Otro, y de ello nos aseguramos en lo que denominamos religión. Debemos estar unidos en la conciencia de que somos seres finitos. No debemos renunciar al concepto del Infinito que ha desarrollado la religión, pero no debemos hacer de él un dogma, sino reconocer que conservamos y prolongamos determinadas costumbres del pasado para mantener vivo ese anhelo. (Horkheimer, 2000, pp. 119-120)

De esta forma, al cambiar el dogma por el anhelo de justicia, se provoca una reinvencción, por así decir, de la religión como tal, para mantener conceptos que ayudan en este proceso de anhelo, pero que no se transforman en una traba para la reflexión y la crítica; por el contrario, se volverán elementos centrales en la identificación del ser humano como un fin, y no como un medio.

No en todos y cada unos de nosotros brota el anhelo de que todo este horror no sea la última palabra, de que debe existir un

otro que al menos se reconcilie a las víctimas inocentes tras la muerte, que les haga bien, sobre todo si murieron por su propia convicción. Por eso he mencionado la teología, que cuida ese anhelo, y con ello quiero justificarme ante aquellos entre ustedes, en línea con la ilustración, están un tanto desilusionados porque dije que debemos conservar de algún modo la religión. (Horkheimer, 2000, p. 120)

Y en este sentido, Horkheimer es claro, y deja la ingenuidad atrás, pues con las vivencias experimentadas en la época recién pasada, no queda lugar a duda que no para todos el anhelo de justicia es un leitmotiv; por eso la teología juega un papel importante incluso en este momento de la Teoría Crítica.

Otro punto relevante de este momento de verdad de la religión, es el reconocimiento de la solidaridad que se da con las víctimas, y finalmente con todos los seres humanos finitos, en la búsqueda de este Absolutamente Otro, aunque de un modo negativo, por esta misma finitud:

Hoy podría decirse que los motivos en que podríamos apoyarnos para ese consuelo se hacen cada vez más débiles. Sólo queda el anhelo, él mismo amenazado por el progreso, que es común a todos los hombres que conocen la miseria del pasado, la injusticia del presente y la perspectiva de un futuro privado del sentido espiritual. Ese anhelo podría, si los hombres se unieran, ser la base de una solidaridad que guardara en sí, de forma no dogmática, momentos teológicos. Con su actitud negativa estaría relacionada la que aquí en Frankfurt se conoce como Teoría Crítica. Los unidos por ese anhelo no serían capaces de afirmar positivamente nada sobre un Absoluto, Inteligible, sobre Dios y la redención, ni de convertir el saber,



cualquier saber, en verdad absoluta. Podrían, en cambio, extender la solidaridad y decir lo que, a la vista del progreso, caro de pagar pero necesario, sería preciso cambiar o conservar a fin de aminorar el sufrimiento. (Horkheimer, 2000, p.129)

Esto último permitiría ser conscientes de este sufrimiento pero nuevamente se ve enfrentado Horkheimer a la realidad de esta mala religión:

La religión, sin embargo, no ha sido capaz de traducir su convicción de la existencia de un Dios infinitamente bueno a la praxis de una historia marcada y dominada por ella. Sus representantes no han hecho creíble la aceptación de un Dios infinitamente bueno y no han actuado en el sentido de un creador divino, sino más bien han cometido numerosas atrocidades e infamias que han puesto la religión al servicio de los peores impulsos humanos. Las cruzadas y la quema de brujas son sólo dos tristes ejemplos de ello. La indignación de las masas obligadas a vivir en condiciones inhumanas fue desviada, justamente con ayuda de la religión establecida, hacia víctimas inocentes y objetos de agresión. De esta praxis le vino a la religión una seria amenaza. (Horkheimer, 2000. p. 132)

Y esto resulta ser una realidad palpable, porque cuando la religión se aleja de las víctimas, de su protección y de la búsqueda del anhelo de justicia, simplemente se transforma en un tornillo más de la sociedad administrada y pierde completamente su razón de ser, desvalorándose la misma como religión establecida.

Horkheimer reconoce que es difícil decir qué es el Absoluto y en qué consiste (p. 136), pero ese mismo error lo cometen los ateos cuando pretenden aducir esta misma condición a la nada, convirtiéndola en la realidad última que libera del sufrimiento. Y ahí, claramente está el choque con la objetividad de uno u otro término, pues claramente ninguno se entiende como objetivo, sino como subjetivo. En todo caso, el rol de Dios en esto, al entenderlo de forma negativa, se considera como un anhelo, pues la evidencia de no querer conformarse con este mundo como la realidad última, permite abrir este espacio para que, sin hipostasiar el concepto de Dios, se pueda abrir una puerta a su consideración, al menos en forma negativa.

### ***b. Conversaciones y Entrevistas***

La segunda sección de escritos de este texto corresponde a conversaciones y a entrevistas que Horkheimer dio “sobre todo a partir de los años sesenta”, y, como agrega Sánchez, “fueron estas entrevistas (...) las que más calaron en la opinión pública” (Horkheimer, 2000, p. 48).

En éstas, si bien la elaboración de la teoría está un poco más disgregada, se puede observar el corazón de su pensamiento que emana de las bases de la misma. Así, en un diálogo con Gerhard Rein y recordando a Paul Tillich señala:

Yo pienso que la verdad no puede en absoluto representarse positivamente. La verdad aparece más bien cuando nos relacionamos de un modo crítico, responsablemente crítico, con la realidad existente en la que vivimos. La semejanza entre el pensamiento de Tillich y el pensamiento judío consiste tal vez en que tampoco los judíos son capaces de representar o imaginar a Dios, al Absoluto. En efecto, entre los judíos es

costumbre incluso no escribir el nombre Dios. Y Tillich pensaba de modo parecido. Él estaba convencido de que a Dios no se le puede nombrar adecuadamente. De ahí la relación crítica con la realidad, pues en esta actitud crítica en la que designamos lo que no debe ser, lo que es contrario a Dios, aparece lo Absoluto, lo Otro, el Bien. (Horkheimer, 2000, p. 148)

Esa vinculación con la teología negativa nos da paso a abrirnos nuevamente a este concepto del Absolutamente Otro, pues no cabe duda que con sus pensamientos apoyados con el judaísmo y esta misma visión de Tillich, se logra una mediación interesante para concordar con estos tres ámbitos.

Sin embargo, es claro que la visión de Tillich es mucho más optimista que lo que Horkheimer sostiene, por eso dice:

Me refiero a que nosotros no podemos hablar directamente de Dios y del más allá. Él persistía, como teólogo, en la idea de que el más allá significa la justicia. Pero justamente esto es lo que yo pongo seriamente en duda. Yo no puedo compartir su gran optimismo; sólo la nostalgia. (Horkheimer, 2000, p. 151)

Uno podría pensar entonces que hay un distanciamiento de la postura de Tillich y Horkheimer, pero como él mismo responde a la pregunta de si es ateo, y aun en medio de su nostalgia afirma:

A esa pregunta le respondo que no. No me considero ateo, pues eso significaría que yo hago una afirmación sobre el Absoluto que no soy capaz de justificar. Pertenece a mi filosofía la convicción de que sobre el Absoluto, no-relativo, no puede

afirmarse nada. Por eso no soy capaz tampoco de afirmar que sea ateo. (Horkheimer, 2000, p.153)

Entonces, sin perder su visión de su Teoría Crítica, convierte esos mismos principios en rectores de su pensamiento sobre el Absolutamente Otro, lo que claramente le permite acercarse a la dimensión de la creencia, pero desde el punto de vista de la Teología negativa, pues sería la única forma de considerarlo sin apartarse.

Cuando con motivo de la muerte de Adorno se le pregunta sobre la consideración de lo pequeño y de lo particular, como la realidad, Horkheimer dice:

Eso es cierto. Piense usted en lo teológico. Piense usted, sencillamente, en que se pregunta: ¿Existe Dios? ¿Qué puede decirse sobre él? Pues bien, su respuesta sería fiel al gran pensamiento del pasado y diría: no puedo responder sencillamente diciendo: Dios existe y es justo y bueno, porque tanto las palabras justo y bueno, como el mismo término Dios, no pueden en último término - como explica en Dialéctica negativa y cómo pensamos en la teoría crítica - formularse positivamente, sino sólo negativamente, sólo a través de lo que Dios no es. Con todo, en este negativo se contiene la afirmación de un "Otro", que sólo puede ser designado mediante este término.

Adorno ha hablado siempre del anhelo de lo Otro, sin usar, por ejemplo, palabras como cielo, eternidad, belleza u otras. Y creo que esto es lo grandioso en su planteamiento: que cuando preguntaba por el mundo estaba pensando realmente en "lo Otro", pero estaba convencido de que este "Otro" no se puede comprender describiéndolo, si no en la medida en que se

describe el mundo bajo la perspectiva de que no es lo único a lo que pueden tender nuestros pensamientos. (Horkheimer, 2000, p. 163)

Y de esta forma, deja claro en esta entrevista, tan significativa por lo demás, que su teología es negativa, pero no en el sentido de que Dios no existe, sino que no puede ser representado (p. 163).

Entonces, lo que hace más adelante Horkheimer es explicar cuál es su visión de la teología:

En modo alguno responde aquí teología a las ciencias de lo divino, y mucho menos a la ciencia de Dios. Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es - me expreso conscientemente con gran cautela - la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra. (...) Expresión de un anhelo, el anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente. (Horkheimer, 2000, p.169)

Y esta teología de carácter negativo, que accede al concepto de anhelo, lo especifica no como un anhelo de cielo, pero sí como lo ha dicho ya en diferentes ocasiones y lugares, un anhelo de que “este mundo horrible no sea lo verdadero”( Horkheimer, 2000, p. 219)

### **c. Aforismos**

Finalmente, es en los aforismos donde podemos encontrar la sustancia de su pensamiento, en palabras de Sánchez.

Si bien estos aforismos destacan los mismos puntos antes señalados, como el anhelo de justicia, la nueva condición de la teología o el problema de la religión, es que se analizarán solo dos de ellos con dos conceptos, para interiorizar lo anteriormente dicho.

Una de estas depuraciones de conceptos es la que hace con respecto a la religión en el buen sentido y en el mal sentido:

¿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 la justicia. Donde la vida está, hasta en 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; 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. (Horkheimer, 2000, pp. 226- 227)

Esta distinción entre religión en el buen y mal sentido, apoya los pensamientos anteriores, en cuanto al anhelo de justicia, y el inagotable deseo que ésta no sea la realidad última, además de su visión de la teología en cuanto negativa que permitiría hacer viable la vida de ésta, en

contraposición con el deseo de hipostasiar que conlleva la religión en el mal sentido.

El hombre supremo es aquel que se abaja hasta lo más profundo y justamente así se convierte en el supremo que puede liberar a otros. Sólo un Dios es capaz de darse, entregarse completamente. Así de injusto ha dispuesto él el mundo - y así de justo, pues bien poco puede quejarse quien no es capaz de ser generoso. (Horkheimer, 2000, pp. 230-231)

La visión sobre la jerarquía de este Dios capaz de la encarnación y sobre todo, de la equiparación al sufrimiento, es lo que abrirá más aún las especulaciones de sus detractores por volver a esta imagen ofrecida en el protestantismo y el cristianismo en general, de Dios como el que sufre y que por ende puede encontrarse en medio de este mismo Anhelado de Justicia.

#### 4. Crítica de Habermas

Frente a esta visión entregada por Horkheimer, no son pocos los críticos que se levantan para señalar que este es un retroceso en la implementación de la Teoría Crítica, pues se estaría asumiendo una resignación producto de todas las situaciones sociopolíticas de la época; incluso se habló de un cansancio del filósofo al momento de elaborar estos nuevos desafíos.

Uno de estos autores es Jürgen Habermas, quien es identificado como uno de los integrantes de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Es interesante que las críticas hacia quienes fueron sus predecesores fueron en general publicadas después de la muerte de éstos, lo que no permitió una respuesta.

En su texto “Sobre la frase de Horkheimer: Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”, él señala que ésta última filosofía de Horkheimer proviene de “reflexiones nacidas de una vida maltratada, herida, dañada” (Habermas, 2001, p. 121). Lo que le faculta para dar a entender que es una filosofía con vocación de vendaje, destinada a sanar y a dar esperanza, en vez de promover una verdadera profundización de su Teoría Crítica.

Habermas continúa tratando de identificar lo que lleva a Horkheimer a incluir la religión en este sentido: “A veces parece como si Horkheimer quisiese tomar al servicio de la moral la promesa religiosa de salvación” (Habermas, 2001, p. 121), y para Habermas es claro: afirmar “que es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios no solo delata una necesidad metafísica. La frase misma es un fragmento de esa metafísica, de la que hoy deberían prescindir no solamente los filósofos, sino también los teólogos” (Habermas, 2001, p. 122).



Habermas también tiene una impresión personal acerca de la vida de Horkheimer que según él ha definido esta nueva posición frente a la religión. Según Habermas:

El pensamiento de Horkheimer viene determinado mucho más aún que el de Adorno porque la estremecedora experiencia histórica de que aquellas ideas de libertad, solidaridad y justicia, deducidas de la razón práctica, que dieron alas a la Revolución Francesa, y a las que Marx dio cobro en términos de crítica de la sociedad, no habían conducido al socialismo, sino, en nombre del socialismo, a la barbarie. (Habermas, 2001, p. 129)

Y es, claramente, un hecho palpable, acaecido en los años de mayor relevancia de la Teoría Crítica, y que siguiendo sus paradigmas, no pueden desentenderse de los mismos, como hechos del ser humano y de la humanidad.

Habermas sostiene:

Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin Absoluto, sin un poder que trascienda el mundo en conjunto, y “en el que la verdad quede suprimida y superada”. Sin anclaje ontológico, el concepto de verdad no podría evitar ser víctima de las contingencias intramundanas de los hombres mortales y de los contextos cambiantes de éstos; sin anclaje ontológico la verdad ya no es idea alguna, sino un arma en la lucha por la vida. El conocimiento humano, que incluye la visión, la intelección, la convicción morales, sólo puede presentarse con la pretensión de verdad si se orienta por relaciones entre él y el ser, tal como

esas relaciones se ofrecen a la mirada divina. (Habermas, 2001, p. 131)

Pero aquí lo difícil de determinar es cómo crear este “anclaje ontológico” desde el punto de vista de Habermas, pues finalmente, y de acuerdo a su propia justificación de la acción comunicativa, su respuesta será sólo desde el ámbito de la filosofía del lenguaje, desestimando, e incluso redirigiendo la filosofía social respecto de la manera en que Horkheimer la ha venido trabajando.

Y este punto, en cierta manera, justifica la Teoría Crítica recreada por Habermas en cuanto a la acción comunicativa.

El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sinsentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto. Horkheimer sólo tendría razón al afirmar que no puede salvarse un sentido incondicionado sin Dios si con la expresión “sentido incondicionado” se estuviese señalando algo distinto que a ese sentido de incondicionalidad que como momento forma también parte del significado o sentido de la verdad. El sentido de esta última incondicionalidad no es lo mismo que un sentido incondicional que dispense consuelo. En una situación de pensamiento postmetafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta. Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma

distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios. Pues pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez pueda tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa. (Habermas, 2001, 138)

De esta forma, Habermas justifica su postura, pero no se puede estar de acuerdo completamente con él, pues eso nos llevaría a desentendernos de los criterios con que Horkheimer inicia su Teoría Crítica. Y si bien, cuando nos enfocamos en las pretensiones de validez de una argumentación, no es menos cierto que no pueden quedar fuera de la reflexión y de la crítica los distintos enfoques y acercamientos de la filosofía social, que permite entender al ser humano en su contexto general, y no solamente desde el enfoque de la filosofía del lenguaje.

Por otro lado, es interesante consignar una opinión vertida por Eduardo Subirats el 12 de diciembre del año 1984, en el Diario El País, luego de una conferencia dada por Habermas sobre La pérdida de confianza en sí misma de la cultura occidental. En esta columna señala:

pero Habermas ha abandonado, por lo menos en parte importante, aquella sensibilidad crítica que se cerraba en sensibles análisis de obras de arte, escenas cotidianas o teoremas científicos, con la misma aguda subversividad. Eso no desmerece las investigaciones de Habermas en torno a los problemas de la comunicación, pero señala un firme límite a las mismas. Su teoría de la acción comunicativa no posee en modo

alguno aquella universalidad - aunque de signo negativo y crítico- que caracteriza una obra como la de Adorno, o, por mencionar otros escenarios afines, de Bloch o de Simmel, por ejemplo.

En este caso entonces, cabe considerar válida la crítica de Habermas, pero solamente desde este último enfoque (la filosofía del lenguaje), pero se desestimarán desde la perspectiva integral que incluye la filosofía social, y en particular la Teoría Crítica presentada por Horkheimer.

## 5. Conclusión

De acuerdo a todos los textos comentados en el presente trabajo se ha llegado a las siguientes conclusiones:

Primeramente, el desarrollo de la Teoría Crítica a través de Horkheimer es consecuente hasta el final de sus días, puesto que se condice con lo presentado desde su primer discurso al asumir la dirección de Instituto de Investigación Social, hasta sus últimos textos recopilados en "Anhelos de Justicia".

La forma de presentar las ideas, y los acercamientos sobre todo a los conceptos de religión, fe y esperanza están inmersos en cada uno de los textos revisados, y que, si se consideran también otros textos tan relevantes como Dialéctica de la Ilustración, se podrá apreciar la misma concatenación de ideas.

No se puede obviar, eso sí, que los acontecimientos mundiales de la época, fueron permeando esta Teoría Crítica, pero ¿no es acaso lo que la misma Teoría propone, esa posibilidad, por un lado, de alcanzar a reconocer la humanidad en el ser humano individual, pero por otro estar atento dentro de la multidisciplinariedad a otras vertientes como la misma teología o el arte? El hecho que la Teoría Crítica, y Max Horkheimer en particular, no se desentienda de este claro caminar que lleva esta teoría, permite valorar con mayor profundidad el sentido de la misma.

En segundo lugar, es claro en la Teoría el anhelo constante de justicia para cada ser humano, lo que permite una adecuada convivencia y una esperanza que permite hacer de la vida algo más llevadero. Pero, si frente a un Auschwitz se es confrontado a la injusticia y al mal uso de la razón instrumental, en palabras de Horkheimer, el anhelo de justicia se vuelve más

intenso y más palpable, a fin de entregar esperanza a los sufrientes que vivieron el Holocausto, dentro de muchos otros miles de sufrientes alrededor del mundo y hasta hoy existentes.

En tercer lugar, la crítica de Habermas parte desde una visión más optimista que la de Horkheimer, influenciado por Schopenhauer. Sin embargo, la crítica a nuestro parecer es más instrumental que de fondo, pues lo que hace es justificar su propia razón comunicativa, la que sin ánimo de extenderse, pues no es el motivo de este trabajo, emana directamente de la Teoría Crítica como tal.

Finalmente, es interesante descubrir cómo el autor está comprometido por sobre todo con la búsqueda de la verdad y de la trascendencia, y que a pesar de las vivencias personales, y su propio pesimismo, pueda mantener intacto su anhelo de justicia. Esto es algo relevante para la filosofía actual, en la medida que no desconozca al ser humano, y se vuelva solo un medio para ella, en vez de un fin.

Esta búsqueda de un mañana eterno, no se puede descartar, porque realmente no se puede saber. Horkheimer está consciente de que esta búsqueda perfectamente puede ser una proyección del ser humano en el universo, pero como tal, nunca se ha desprendido del ser humano, por ende, parece ser intrínseca a él, y esto le da el carácter de trascendencia. En palabras de Sergio Silva, profesor de Teología de la Universidad Católica: “No hay, pues, una teología eterna, única y universal. Todo tiempo humano, toda historia particular y todo pensamientos son para el quehacer teológico un condicionamiento limitante, a la vez que la oportunidad de una penetración nueva en el misterio de Dios” (Silva, 1978, p. 209) Lo que permite pensar en esta teología como parte de la multidisciplinariedad de la Teoría Crítica, siguiendo sus propios preceptos, y sin el ánimo de hipostasiar ninguna de sus creencias, si no abriéndose a la posibilidad de escrutarlo

todo, pero reconociendo el anhelo de justicia como algo intrínseco al ser humano.

## 6. Bibliografía

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. 1969. La sociedad. Lecciones de sociología. Buenos Aires, Proteo.

1998. Dialéctica de la Ilustración. Madrid, Trotta.

BERENDZEN, J.C. 2017. Max Horkheimer. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta.

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer/>>. [13 de octubre 2017]

DEL VALLE, N. 2010. Justicia, teología y teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: Reflexiones sobre política radical. *Alpha*. 31: 55-67.

ESTRADA, J.A. 2006. El nihilismo axiológico según Adorno y Horkheimer. *Pensamiento* 62 (233): 245-271.

INAUGURACIÓN CENTRO de estudios de la religión de la Pontificia Universidad Católica de Chile; 5 de noviembre de 2015. Santiago, Chile.

HABERMAS, J. 2001. Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid, Trotta.

HORKHEIMER, M. 1974. Teoría Crítica, la función social de la filosofía. Buenos Aires, Amorroutu Editores.

1981. *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Frankfurt, Fisher Verlag. Trad. Santiago Castro-Gómez.

1986. Sociedad en Transición: estudios de filosofía social. Barcelona, Planeta-Agostini.

2000. Anhelos de Justicia. Teoría Crítica y Religión. Madrid, Trotta.

2000. Teoría tradicional y teoría crítica. Barcelona, Paidós.



2002. *Crítica de la Razón Instrumental*. Madrid, Editorial Trotta.

2003. *Ocaso*. Madrid, Editora Nacional.

MANSILLA, H. C. F. 2007. Religión y razón como factores de complementación y colaboración. *Revista de Filosofía* 25 (55): 87-102.

MATÍAS GAMBAROTTA, E. 2011. Sobre la aporía en Dialéctica de la Ilustración y su lectura por parte de J. Habermas. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 5(2): 373-385.

MAZZOLA, I. 2009. Max Horkheimer y la filosofía. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* 22 (2): 1-11.

MOLINUEVO, J. 1987-88. El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer. *Revista de Filosofía* 1(3):115-126.

SALCEDO, J. 2008. Horkheimer: tres momentos de la crítica a la modernidad. *Revista Intersticios* 2 (2):15-23.

SÁNCHEZ, J. J. 2001. Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer. *Revista Isegoría* (25):223-246.

SILVA, S. 1978. El desafío de la Escuela de Francfort a la Teología Cristiana de la Esperanza. *En: CICLO "ESPERANZA y Libertad"*, Instituto Chileno – Alemán. Pp. 199- 209.

SUBIRATS, E. (12 de diciembre de 1984). En torno a Jürgen Habermas. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com>

THOMASSEN, L. 2010. *Habermas: a guide for the perplexed*. Great Britain, Continuum International Publishing Group.