

Elementos teológicos en la teoría crítica de Max Horkheimer. Un análisis de textos claves

Theological elements in Max Horkheimer's critical theory. An analysis of key texts

Eugenia Fraga

Universidad de Buenos Aires
euge.fraga@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo busca rastrear de qué manera ciertos elementos religioso-teológicos forman una parte esencial de la propuesta de “teoría crítica” del líder de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer. Se analizarán textos claves de distintos momentos de la obra del autor, marcando dos etapas principales de la misma: una primera, asociada a una “crítica de la religión”, y una segunda, asociada a su denominado “giro teológico”. Se concluirá con el despliegue de la distinción básica entre teología positiva y negativa, siendo esta última fundamental para entender la misión de una teoría crítica con herencias judías, cristianas y protestantes.

Palabras Clave: Max Horkheimer, teoría crítica, religión, teología.

Summary

This essay seeks to explore certain religious-theological elements that form an essential part of the “critical theory” of Max Horkheimer, the leader of the Frankfurt School. Key texts from different moments of the author's work are analyzed; they point out two main stages: the first is associated with a “critique of religion”, and a second with his “theological turn”. The essay concludes by developing the basic distinction between positive and negative theology, this last one being a fundamental character of the mission of a critical theory that has Jewish, Christian and Protestant inheritance.

Key Words: Max Horkheimer, critical theory, religion, theology.

Introducción

La obra de un autor fundamental del pensamiento social occidental y contemporáneo como Max Horkheimer nos brinda, entre muchas otras cosas, una multiplicidad de “elementos teológicos”, como lo han señalado ya diversos comentaristas (del Valle, 2010; Ortega Ruiz, 2006). En efecto, este miembro fundador de la llamada Escuela de Frankfurt construye un proyecto de “teoría crítica” filosófico-científica que presente varios componentes

asociados a la cuestión religiosa. En particular, luego de un análisis extensivo e intensivo de su obra, hemos podido concluir que el problema aparece en sus textos de dos modos bien definidos. En una primera etapa de su obra, la más temprana, y que va desde mediados de los años veinte hasta mediados de los cincuenta del siglo XX, Horkheimer refirió a la religión de manera primordialmente negativa, mientras que en una segunda etapa, la más tardía, y que va desde mediados de los años cincuenta hasta mediados de los años setenta, lo hizo de manera primordialmente positiva. En otras palabras, nos gustaría en este trabajo poner a prueba la hipótesis de que mientras la obra de juventud de Horkheimer constituye una “crítica de la religión”, la obra madura del autor constituye un “giro teológico”.

Para llevar a cabo este estudio, y dado que la producción del autor es muy vasta, trabajaremos aquí en torno a una serie de “textos claves”, en los que la problemática religioso-teológica que aquí nos preocupa aparece de la manera más abundante. Así, en cuanto a la crítica de la religión de Horkheimer, analizaremos los textos: “Afectos prohibidos” (1926-1931), “Observaciones sobre ciencia y crisis” (1932), “Montaigne y la función del escepticismo” (1938), *Crítica de la razón instrumental* (1947), y “Prejuicio y carácter” (1952). Por su parte, en cuanto al giro teológico del autor, analizaremos los textos: “Epílogo a Retratos del espíritu histórico judío-alemán” (1961), “Recordando a Paul Tillich” (1967), “Marx en la actualidad” (1968), “Mundo administrado” (1969), “Teísmo-atéismo” (1970), “La teoría crítica, ayer y hoy” (1970), “El pesimismo en nuestro tiempo” (1971), “El anhelo de lo totalmente otro” (1971) y “Sobre el futuro de la teoría crítica” (1971). Para finalizar, esbozaremos unas conclusiones en las que subrayemos los aspectos más importantes tanto de la crítica de la religión como del giro teológico horkheimeriano, mostrando las continuidades y rupturas entre ambos momentos, así como el modo en que ellos ingresan como dimensiones de un concepto singular de teoría crítica.

La crítica de la religión en la obra temprana de Horkheimer

Entre 1926 y 1931, Max Horkheimer mantuvo un diario personal en el que reflexionaba, a modo de breves notas asistemáticas, sobre distintos “conceptos”, según la “forma que estos poseían” en aquel momento particular del capitalismo, y siempre “de manera crítica”. Este diario fue publicado, a poco de la muerte del autor, bajo el nombre de *Ocaso*. Allí, en la nota titu-

lada “Afectos prohibidos”, el autor cuestiona la “exigencia de la carencia de afecto en el conocimiento”, muchas veces sostenida¹. Esta exigencia, explica de manera historizante, nació en el marco de la lucha revolucionaria burguesa, cuando ella comenzó a abogar por una ciencia que estuviera libre de la influencia de la teología, de sus dogmas y de su autoridad, y en este sentido implicó una demanda progresiva. Pero una vez que la ciencia logró institucionalizarse como disciplina laica, aquella exigencia no puede mantenerse sino como “la tranquila objetividad de quien se identifica con lo existente, como el buen tono de quien ya está instalado, o como el silencioso empeño de quien tiene la esperanza de sacar algo de ello” (Horkheimer, 2002: 185). Mantener la exigencia de carencia de afectividad en el conocimiento es hoy una demanda regresiva, típica de quien “hace la vista gorda” sobre la miseria y el horror humanos y se esconde tras su “jerga”. Quien busca borrar la afección de la ciencia está renunciando “a poner en el centro lo más importante” de la ciencia: su puesta en evidencia del mal del mundo, rol que sólo puede ser negado por una ciencia que se aviene al condicionamiento que le impone su dependencia del capital, por una ciencia a quien dicha puesta en evidencia le reportará perjuicios personales (*idem*).

En el artículo “Observaciones sobre ciencia y crisis”, originalmente publicado en la Revista para la Investigación Social en 1932, luego publicado en el volumen *Teoría crítica*, Horkheimer aborda la cuestión de la “crisis de la ciencia”, nombre otorgado generalmente a la corriente de pensamiento que culpa a la ciencia de los problemas sociales -por ejemplo, por sus tendencias despersonalizantes, por su destrucción de la naturaleza, por sus creaciones para la guerra, etc., algunos de cuyos principales exponentes en aquella época eran Friedrich Nietzsche (1984) o Henri Bergson (2006)-². Horkheimer afirma que hacer responsables de la crisis a aquellas fuerzas que precisamente trabajan para mejorar las “condiciones humanas” -es decir, a las ciencias en tanto

¹ Acerca de esto, años más tarde, Horkheimer continuaba afirmando que la filosofía y la ciencia social son “procesos lentos” que requieren de “tradición”, “experiencia” y “amor” (Wiggershauss, 2010: 378).

² Es que, si la crítica inicial de las “filosofías de la vida” a la ciencia habían sido un “correctivo justificado a las pretensiones de cientificismo”, las críticas posteriores a la ciencia en tanto ciencia derivan en un injustificado ataque contra toda validez del conocimiento fundado en la razón, y con ello, de la razón misma (Jay, 1974: 95). Por otro lado, las conexiones entre este último irracionalismo y el fascismo resultan hoy claras, y ya habían sido señaladas por nuestro autor en escritos anteriores.

formas paradigmáticas, aunque no exclusivas, del “pensamiento racional” - es sólo una forma de “encubrir” las causas de dicha crisis. Porque al “desacreditar” al pensamiento racional, se desacredita en el mismo movimiento su potencial crítico, su efecto ilustrado. Con ello, se afianza la idea de que la racionalidad científica sólo es necesaria en la medida en que sirve a los fines estrictamente económicos de la producción, pero que su avance más allá de dicho punto es inútil o incluso pernicioso. Así, al sostener que el intelecto, que el entendimiento en sentido fuerte, sólo es un instrumento al servicio de los fines prácticos de la vida cotidiana, y nada más, se da legitimidad a la idea de que, ante los “grandes problemas”, el entendimiento y el intelecto “deben enmudecer”. Y la consecuencia de esto es “dejar el campo libre” a lo que se suele denominar las potencias “sustanciales del alma”, pero que en realidad no son más que formas acrílicas del pensar. En otras palabras, se elimina la posibilidad misma del “estudio teórico” de lo social en sus instancias más decisivas, vitales. Del mismo modo, emerge la consecuencia complementaria de ésta: reducir la ciencia al mero “registro de hechos”, eliminando de ella toda preocupación por “consideraciones extracientíficas”, morales, políticas (Horkheimer, 1974: 16-17).

Esta forma de pensamiento intuicionista que utiliza la idea de la crisis de la ciencia como forma de evadirse de criterios desde los cuales pueda ponerse en cuestión, constituye una forma más de la metafísica. Es que la metodología intuicionista se caracteriza precisamente por carecer de metodología, es decir, por negarse a someterse a criterios de crítica, confiando en cambio únicamente en su “genial golpe de vista”. Por ello constituye, también afirma Horkheimer, una forma de ideología, en tanto oculta las causas reales de la crisis en la que se justifica. Pero también constituye una forma de ideología aquella concepción de la ciencia que se reduce a la recolección de factu-
lidades, puesto que ella también cumple el papel de encubrir la verdadera naturaleza “antagónica” y problemática de la sociedad. De hecho, todo tipo de “fe” -es decir, de pensamiento no sometido a crítica-, se trate de una fe filosófica, moral, religiosa, científica, jurídica, cultural, etc., es una forma de ideología³. Entonces, afirma el autor, saberes que pueden ser muy “correctos”

³ Específicamente, con respecto a la religión, ella es entendida por Horkheimer como conteniendo dos potenciales opuestos: uno auténtico y uno inauténtico. Así, la religión en “buen sentido” tiene que ver con el intento de dar respuesta a preocupaciones humanas vitales, mientras que su “mal sentido” tiene que ver con el dogma y la jerarquía eclesiástica (del Valle, 2010:

-en el sentido de ajustados a alguna porción de la realidad- pueden ser ideologías, al tiempo que ciertas “ilusiones” no lo son de ningún modo. Es el caso, por ejemplo, de las ilusiones que giran en torno a la propuesta de una sociedad más justa, puesto que, aunque no constituyen realidades históricamente existentes, cumplen el papel de poner en evidencia lo efectivamente existente, por ejemplo, la injusticia. Pero además de algunas ilusiones, también la ciencia puede desprenderse de su elemento ideológico, si se somete a su propia crítica. Y esto sólo puede realizarlo partiendo de la toma de conciencia del rol fundamental que en ella puede ejercer la teoría. Porque, de otro modo, la ciencia devendría “contradictoria”: su punto fundamental, a saber, la “elección de sus tareas” -es decir, de sus propósitos extracientíficos, de su orientación trascendente- carecería de fundamentación, dejado al libre albedrío de la subjetividad del investigador, “abandonado a su capricho” en lugar de ser teorizado. Una ciencia crítica debe reflexionar en términos conceptuales sobre sus objetivos últimos⁴ (Horkheimer, 1974: 19-20).

En “Montaigne y la función del escepticismo”, publicado originalmente en 1938 en la *Revista para la investigación social*, y luego en el volumen *Historia, metafísica y escepticismo*, nuestro autor comienza realzando la importancia del pensamiento escéptico moderno, especialmente en la forma de uno de sus más paradigmáticos representantes, Michel de Montaigne (2005). El escepticismo de Montaigne se caracteriza por criticar toda opinión absoluta, sea en el campo del saber o en el de la moral, mostrando que nadie puede “erigirse en juez” de modo de determinar cuál de las causas en disputa tiene la razón de su parte, y mostrando asimismo que a toda causa que en un momento se tiene por “absolutamente cierta” le ha antecedido otra diferente y le seguirá aún otra, de modo tal que la razón parece más bien ser una cuestión de modas. Las convicciones, señala Montaigne, son producto simplemente de la costumbre, la tradición, la educación, etc., y este señalamiento obviamente es apreciado por la teoría crítica. Pero Horkheimer avanza y muestra que una posición que supone este tipo de escepticismo acaba diluyendo también -y paradójicamente- el potencial tanto de la razón como de la convicción, y lo que es más, del pensamiento teórico. Porque para Montaigne no son dignos

59). Podríamos decir que, en cierto modo, se trata de la diferencia entre un impulso religioso crítico y una práctica religiosa acrítica.

⁴ A esto lo llama Wiggershaus (2010: 157) la “función de marcapasos” que la teoría debería tener según Horkheimer.

de confianza ni los sentidos ni los conceptos, por lo que “hipotecarse” a cualquier teoría es pura “ignorancia”. En su opinión, la única sabiduría es no aferrarse a nada, puesto que nada es seguro. Y esto, como muestra Horkheimer, es problemático. En su forma únicamente descriptiva, puesto que se opone a cualquier prescripción, el escepticismo acaba adaptándose a lo real, dejando al mundo intacto, sin intervenir en él, sin tomar partido, sin “jugarse” por nada. De este modo, él se opone, en un mismo movimiento, a la teoría, a la política, a la moral, puesto que rechaza todo “constructivismo” en su respeto tácito a lo dado, a lo hegemónico (Horkheimer, 1995: 143-146).

El valor principal que el escéptico niega es el de la “solidaridad” humana (p. 177)⁵. El problema principal del escepticismo es que es crítico con todos menos consigo mismo: no alcanza a ver que su postura también puede devenir moda, también puede fundarse en un interés, también es altamente subjetiva. En este sentido, por su falta de autocritica, el escepticismo también se hipostatiza y deviene “ídolo” (p. 183)⁶. Además, esta postura “desgaja” al pensamiento respecto de la práctica, dejando sin efecto concreto a su actividad intelectual, y conformándose con la “realidad perversa” (p. 187-188). Y aquí nuestro autor agrega una capa más de significado a su definición de teoría crítica. Si en los albores de la época moderna se daba un enfrentamiento entre la reforma y el escepticismo protestantes, como conflicto entre el “fanatismo”, por un lado, y el “humanismo”, por otro, estos elementos hoy se han desligado de esas “formas de vida” -específicamente religiosas y filosóficas- de modo tal que permiten ser integrados en una forma nueva⁷. La teoría crítica, entonces, pretende ser una “superación y conservación” de dicho antagonismo, una combinación de fanatismo y escepticismo que a la vez trasciende ambos momentos -al modo dialéctico hegeliano- y que conforma una tercera cosa, a la que el autor pone el nombre de “humanismo activo”. Es humanista porque valora en alto grado al hombre, a sus necesidades, su sufrimiento, su bienestar. Es activo porque se compromete, critica, interviene

⁵ Como muestra Barahona Arriaza (1996: 180), la solidaridad, basada a su vez en el valor de la “compasión”, es el fundamento de la postura ética horkheimeriana.

⁶ Es interesante notar que, como muestra Jay (1974: 97), Horkheimer valoró en Nietzsche (1998) su idea fundamental de que “toda gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada”. Sin embargo, el propio Nietzsche parece haber caído presa de idolatría hacia su propio escepticismo, por lo cual suele tildarse a su filosofía de nihilista.

⁷ A esto llama Aguilera (2001: 15) la triple “constelación” horkheimeriana que articula filosofía, ciencia social y religión.

públicamente y busca construir algo diferente a lo dado. El humanismo activo de la teoría crítica “toma partido”, “no se lava las manos” (p. 195)⁸.

En 1947 Horkheimer publicó la que quizás es su gran obra -aunque originalmente eran una serie de conferencias-, *Crítica de la razón instrumental*. Allí distingue entre la “razón objetiva”, fundada en la idea de que el orden del mundo es racional, y preponderante en tiempos premodernos, y la “razón subjetiva”, fundada en la idea de que la capacidad humana básica es la racionalidad, y típica de los tiempos modernos⁹. Mientras que en la primera cosmovisión lo racional es el objeto de conocimiento -el mundo-, en la segunda lo racional es el sujeto cognoscente -el hombre-¹⁰. Mientras que la razón objetiva conduce principalmente a una adaptación de la acción de los hombres al mundo existente, la razón subjetiva conduce sobre todo a un cuestionamiento del mundo existente por parte de la acción humana. Pero también, mientras que la razón objetiva se apoya en convicciones éticas fuertes, la razón subjetiva se apoya en una capacidad humana vacía, y en ese sentido, relativa, es decir, “llenable” con cualquier contenido moral, progresivo o reaccionario -de aquí que nos atrevamos a sugerir que la razón objetiva y la subjetiva pueden pensarse en paralelo con las nociones de “acción racional con arreglo a valores” y “acción racional con arreglo a fines” de Max Weber (2002)-. Por ello, la razón objetiva, también llamada “sustantiva”, suele ser utilizada como justificativo de los poderes instituidos -sean estos religiosos, gubernamentales o de otro tipo-, mientras que la razón subjetiva suele asociarse a la ciencia, en tanto se trata de una forma de racionalidad “instrumental”. De lo que se

⁸ Esta es una prueba patente -a la que también suscribe del Valle (2010: 56)- del hecho de que el elemento teológico en Horkheimer no es un giro conservador de su vejez, sino que ya estaba presente desde sus escritos de juventud, y aunque la tendencia ciertamente se profundiza hacia el final de su vida, ella constituye claramente un elemento progresista, conectado a la idea de reforma e incluso a veces a la de revolución.

⁹ Es necesario resaltar que cuando Horkheimer habla de “razón”, en cualquiera de sus variantes, ella debe distinguirse del “entendimiento”. Esta distinción, marcada primero por Kant (2004) y luego profundizada por Hegel (1985), es aquella entre una facultad mental “inferior”, cercana al sentido común -el entendimiento- y una facultad mental superior, que penetra más allá de las apariencias -la razón-.

¹⁰ O como sostiene Martín (2013: 195), mientras que la razón objetiva considera a la lógica humana como reflejo de la lógica del mundo, la razón subjetiva considera a la lógica del mundo como reflejo de la lógica humana. O también como sostiene Panea Márquez (1996: 22-24), mientras que la razón objetiva considera a sus objetos como “valiosos en sí mismos”, la razón subjetiva los considera “sin valor propio”, pues su valor está “en función” de algún fin heterónomo.

desprende que, así como la razón objetiva se preocupa sobre todo por los “fines” de la acción humana, la razón subjetiva se preocupa únicamente por los “medios” adecuados a unos fines en principio aleatorios, contingentes, irrelevantes (Horkheimer, 1973: 15-50)¹¹.

Quedan así bien claros lo que podríamos llamar los “pros y contras” de ambos tipos de racionalidad. El perjuicio de la razón objetiva es que sirve de justificativo frente a lo hegemónico, porque permite servirse del argumento de que “así son las cosas”. Pero su beneficio es que es “sincera” respecto a sus creencias, a sus convicciones, a su postura moral, a los valores que la guían y con los que se compromete. En oposición a esto, el beneficio de la razón subjetiva es que es la fuente de la crítica, puesto que “desconfía” de lo dado, lo cuestiona. Pero su perjuicio es que si no se la limita se vuelve relativista en extremo, pudiendo recaer, como mínimo, en un escepticismo inmóvil frente a lo existente, o nihilismo, y a veces, incluso, en fórmula vacía llenada con contenidos directamente reaccionarios. Si la razón objetiva, obligada a tomar siempre posición moral, es modelo de compromiso para la teoría crítica, la razón subjetiva, obligada a pedir siempre explicaciones, es modelo de búsqueda del saber para la teoría crítica¹². La teoría crítica horkheimeriana, entonces, pretende cimentarse en una combinación singular de ambos tipos de racionalidades, de modo de obtener los beneficios de cada una y contrarrestar mutuamente sus respectivos perjuicios (p. 15-50)¹³. Porque una teoría sin cuestionamiento es tan perniciosa como una crítica sin orientación.

Horkheimer prosigue con el análisis de la racionalidad objetiva. Si bien el espíritu originario que moviliza la búsqueda del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular se asemeja más al de la razón subjetiva, cuando el conocimiento se cristaliza en una forma rígida e inmóvil su teoría se

¹¹ Sobre todo su noción de razón subjetiva, así como el señalamiento de su creciente preponderancia, es heredera de las reflexiones de Weber (2012) acerca de la preocupante tendencia histórica a la preponderancia de la racionalidad instrumental en la modernidad.

¹² Como sugieren Fernández Castaño y López García (2013: 134), es factible pensar que la razón objetiva se preocupa por el “qué” mientras que la razón subjetiva se preocupa por el “cómo”.

¹³ De esta combinación podemos pensar que surge lo que Agulla (1979: 45) denomina la “razón prospectiva”, ese tipo de racionalidad específica de la teoría crítica que se ubica en términos del futuro. En opinión de Fernández Castaño y López García (2013: 134), por su parte, de aquella combinación surge un tipo de razón que paradójicamente alberga en sí aquello que la noción corriente de razón expulsa como lo diferente: el afecto, el sentimiento, la pasión, la pulsión, la sensibilidad, el interés.

objetiviza, se sustancializa, se esencializa. Una teoría así vuelta “dogma”, metafísica, apenas se limita a “dominar la realidad”, pero nunca a criticarla, porque implica que el pensar, en tanto actividad, “cesa” en un determinado punto. De este modo, el dogmatismo constituye la autojustificación de las “cosas absolutas”, de lo instituido o lo hegemónico, de lo que pretende evadirse de la crítica. El dogmatismo es esa actividad orientada a “excluir todo rasgo ambiguo, todo elemento de mal” de una teoría dada -teoría asociada a un determinado orden de cosas-, de manera “compulsiva” (p. 76; 79). El dogmatismo busca establecer en forma absoluta un valor o un ser “supremo”, intocable, sagrado -y por ello se asocia a las nociones ídolo o fetiche-. Y aquí viene lo interesante: es obvio que este es el modo de proceder del poder religioso o secular, sin embargo no es tan obvio, pero es igual de cierto, que así procede también el “absolutismo científico”. El cientificismo o positivismo, como concepción dogmática de la ciencia, es así tan “oscurantista” -es decir, tan poco abierto a la crítica- como el poder eclesiástico o político al que ataca, puesto que al igual que ellos, se enfunda en “principios evidentes por sí mismos”. Es más, el poder religioso al menos es “conciente” de que su poder carece de razón terrenal, y por eso lo cimenta en una improbable razón celestial. El positivismo, en cambio, es “ingenuo” respecto al carácter de sus “premisas”¹⁴. El positivismo niega el hecho de que toda teoría, científica o no, se deriva inevitablemente, en última instancia, de axiomas lógicos incontrastables empíricamente, cierra los ojos ante él, y se presenta como una postura cien por ciento científica, cosa en realidad imposible, y que lo torna más metafísico que la metafísica (p. 83). Para esa escuela, la teoría sólo es útil si es reducible a “instrumento”, por lo que una teoría con pretensiones transformadoras es tanto errónea como inútil y con visos religiosos. Pero lo que muestra nuestro autor es que, en todo caso, esos motes le caben al positivismo (p. 91-94).

En 1952, en un artículo en coautoría con su colega Theodor Adorno titulado “Prejuicio y carácter”, y publicado por primera vez en las *Frankfurter Hefte*, Horkheimer sostiene que la propaganda utiliza los medios del “pensa-

¹⁴ Así también, en la nota que aparece bajo el nombre de “El error de Kant”, en *Notas 1949-1969*, el autor señala cómo una filosofía deja de ser crítica toda vez que “pretende ir más allá de la mera apariencia”, es decir, cuando pretende enunciar algún tipo de esencia, de universal ahistórico, enunciación por medio de la cual una teoría se trastoca en dogma, en fetiche. Y esta afirmación es válida incluso para aquellos intentos que pretenden hacerlo de modo “científico”, puesto que el cientificismo, como ya hemos visto, recae también en su propia sacralización (Horkheimer, 2000: 241-242).

miento rígido”, del “*cliché*” y de la “repetición incansable” con el fin de “embotar la reacción” de su audiencia, de conferir a la información transmitida un aura de “naturalidad”, dejando así “fuera de combate” a la “resistencia de la conciencia crítica”. Pero además, son estos “trucos estandarizados” y “mecanizados” los que van conformando la “estructura de personalidad” que luego llega a coadyuvar en el ascenso de formas de organización social “totalitaria” (Horkheimer, 1986: 169). La así llamada personalidad autoritaria se caracteriza entonces por su “sujeción” a la autoridad, sujeción que, en el marco de la sociedad moderna que ha derribado las antiguas autoridades feudales y religiosas, implica una recaída en el pasado en tanto imposibilidad de aceptación de las formas organizativas ilustradas, críticas. En definitiva, implica un “reconocimiento incondicional de aquello que es y tiene poder”, un “énfasis irracional en los valores convencionales” (p. 173-174)¹⁵. Ahora bien, todo esto es dicho desde el punto de vista de una teoría que se pretende crítica, pero este mismo punto de vista debe someterse siempre a su propia crítica, como señalan los autores, para no caer él mismo en una nueva “esquematisación” del conocimiento; es lo que Horkheimer y Adorno denominan una “vigilante autocrítica” (p. 176) -que nos recuerda a la noción de “vigilancia epistemológica” de Pierre Bourdieu (2003), definida como la explicitación reflexiva de los propios supuestos del científico-.

El “giro teológico” en la obra madura de Horkheimer

En el “Epílogo” escrito para el libro colectivo *Retratos del espíritu histórico judío-alemán*, editado en 1961, Horkheimer explica la noción de negatividad entendida como “motor del pensamiento”, definición que ya había introducido el idealismo alemán, y, antes que él, la teología judaica¹⁶. En efecto, es en los más antiguos preceptos bíblicos que puede verse por primera vez la idea

¹⁵ Como sostiene Crook (1991: 80), Horkheimer opina que existen dos tipos de “irracionalismo”: uno “empirista” y otro “neo-romántico”; ambos, sin embargo, se acoplan a lo existente, el primero “hipostatizando” la ciencia y el otro “dispensándose” de ella.

¹⁶ Como muestra del Valle (2010: 59-60, nota al pie 8; 68), lo que Horkheimer extrae de la teología termina constituyendo una verdadera “teología política”, en tanto encuentra en la primera un fundamento para la crítica social. Es que la política, sin el impulso teológico, se ve reducida a su dimensión instrumental, a un “negocio”. Por otro lado, es notable que dicha teología política es extraída, especialmente a partir de la segunda guerra mundial, principalmente de la tradición judía, a la que el autor parece aferrarse luego de haberla visto peligrar.

de negatividad materializada, en este caso, en una serie de “prohibiciones”, de rechazos a ciertas formas de conducta, y que en el fondo tienen como meta la “liberación de la idolatría”, el deshacerse de los actos fetichizados y dogmáticos. -El hecho de que luego esos mismos preceptos liberadores se hayan luego vuelto dogmas o fetiches en sí mismos es un hecho aparte, que aunque pueda resultar criticable, no quita sus potencialidades originarias-. Pero la negatividad, como forma de la “inflexibilidad teórica” y de la “no colaboración” con lo establecido, tiene otro capítulo en la historia de esa religión, un capítulo más sombrío: la creación, en muy distintas partes del mundo, y a lo largo de muchos siglos sucesivos, de “guetos” de exclusión de lo que entonces se constituye en la “comunidad” judía, crecientemente aislada, por la fuerza, del “mundo circundante”. Por estos dos elementos, en definitiva, es que Horkheimer encuentra aquí una combinación particular de teología negativa que luego va transformándose en una filosofía crítica (Horkheimer, 2000: 65-67).

En la contribución titulada “Recordando a Paul Tillich”, escrita en 1967 para la compilación *Obra y acciones de Paul Tillich*, Horkheimer afirma que la “verdad” del mundo no puede “representarse positivamente”, sino que apenas aparece cuando uno se relaciona de modo “responsablemente crítico” con la realidad existente. Y esta afirmación, sostiene el autor, es congruente con el pensamiento del teólogo protestante Tillich (1984), quien sostenía que a ningún dios se lo puede nombrar de un modo que refiera a él de modo adecuado, porque nunca se lo puede aprehender en su totalidad. De allí la relevancia de la actitud crítica, que al designar lo que “no debe ser” -en términos teológicos, lo “contrario a un dios”-, se designa por la negativa a lo que sí debe ser, a ese absoluto inaprehensible, al “bien” en última instancia indescriptible¹⁷ (Horkheimer, 2000: 148). Aquí es cuando Horkheimer comienza a profundizar en problemas religiosos en su conexión con una teoría crítica. Porque como él mismo sostiene, frente a una noción de religión como mera “convención” -y que en tanto tal será evaluada positiva o negativamente

¹⁷ En la nota de su segundo diario personal (*Notas 1949-1969*) titulada “Sobre la teoría crítica”, siguiendo la misma línea de pensamiento, el autor muestra cómo incluso las mejores intenciones pueden conducir a consecuencias desastrosas. Es el caso de muchos intentos de superar ciertos males de la sociedad que acaban generando más males aún. El problema, explica Horkheimer, es que dichos intentos suelen partir de ideas del bien con un contenido positivo al que intentar hacer efectivo a rajatabla, cuando en realidad, una teoría verdaderamente crítica como guía de la acción, apenas puede dedicarse a dar un contenido a lo malo, proceso a partir del cual queda expresado, en negativo, el bien (Horkheimer, 2000: 241).

según quien hable-, la cuestión teológica debería ser abordada “seriamente”, pues, en contra de lo que se puede “sospechar” desde una mirada superficial, los problemas que ella implica resultan de hecho fundamentales para cualquier teoría crítica (p. 151).

En el artículo “Marx en la actualidad” publicado en 1968 en el *Almanaque* de la editorial Fischer, Horkheimer muestra cómo “la historia ha tomado un rumbo distinto del que Marx había pensado”. Sin embargo, esto no implica que una teoría que pretenda comprender la sociedad actual, sin ciertos elementos de la explicación marxiana, será una teoría sumamente “superficial”. Sobre todo, de las reflexiones de Karl Marx (2004) es especialmente relevante su elemento de “esperanza”, de esperanza de que el hombre pudiera mejor desarrollarse que lo que era posible en la época en la que él escribía (Horkheimer, 1986: 43-44). Horkheimer es claro en su deseo de que al menos este elemento de la teoría marxiana continúe siendo “transmitido” -es decir, enseñado tanto en escuelas como en universidades- a pesar de que en otros puntos pueda haber errado en su pronóstico. La transmisión de la esperanza marxiana es indispensable en tanto antecedente clave de una teoría crítica de la sociedad y de la historia, y en tanto se pretenda que la “joven generación”, es decir, que los grupos humanos del futuro, lleven a cabo las “tareas” que en el presente se ven por distintos motivos obstaculizadas. En este sentido, nuestro autor plantea la necesidad de una “reforma decisiva en la enseñanza”, en la dirección de una incorporación de aprendizajes asociados a este elemento de fe, de mirada puesta en el futuro en función de una postura ética, en las instituciones educativas¹⁸. En efecto, la enseñanza de la historia no puede reducirse a un mirar hacia atrás, sino que debe incluir un esfuerzo de comprensión del presente así como una pretensión de transformación del porvenir (p. 51).

En una entrevista concedida en 1969 a la *Radio de la Suiza alemana*, luego publicada por escrito bajo el título de “Mundo administrado”, Horkheimer trata la temática de la necesidad de “conservar e incluso ampliar” los elementos considerados positivos de la sociedad actual, aún cuando lo que se tiene en la mira es una transformación de la misma en una dirección diferente. Esta

¹⁸ Por supuesto, el elemento de fe no supone de ningún modo recaer en un nuevo dogmatismo, en una nueva “religión antirreligiosa”, es decir, laica, en la que muchas veces cae no sólo cierta lectura marxista actual sino muchas lecturas a lo largo y ancho del espectro político. En este sentido, la “duda” siempre debe tener un lugar preponderante en cualquier teoría, junto a la fe, como sostiene Horkheimer en el artículo de 1969 “Sobre la duda” (Horkheimer, 1986: 28-29).

conservación y ampliación no permite ser leída como “conformismo”, sino que de hecho es una de las tareas más importantes de la teoría crítica actual; conformismo sería, por el contrario, aceptar cualquier cambio acaecido que se autoidentifique como tal, independientemente de las pérdidas que acarree¹⁹. Se trata aquí especialmente del valor de la religión, entendido por supuesto no en el sentido de su institucionalidad -a la que el autor critica-, sino de su esfuerzo de tematización de muchas preocupaciones vitales de los hombres. El retroceso de la religiosidad, entendida ésta como actitud reflexiva en torno a dichas cuestiones, no debería ser “asumido en silencio”, como parece estarlo siendo, sino que debería ser un signo de alerta al que prestarle cuidadosa atención. Evidentemente, no se trata de recaer en alguno de los variados “mesianismos” delineados por las distintas religiones, es decir, no se trata de recaer en posturas dogmáticas y que por prometer un futuro determinado en un “más allá” conducen al inmovilismo en el “más acá”, sino simplemente de tomar de las religiones lo que ellas tienen de “negatividad”, es decir, su señalamiento de ciertos males del mundo y de la necesidad de mejorarlos. Por otro lado, respecto a la cuestión del mesianismo, y dado que muchas veces incluso ciertas posturas políticas laicas contienen elementos mesiánicos -llamativamente, incluso las más radicales, sean de derecha o de izquierda-, Horkheimer aclara que ello es una invención posterior, por ejemplo, al propio Marx, quien en realidad dedicó su obra a “criticar lo malo”, pero nunca realmente “describió lo bueno”. Efectivamente, en tanto Marx (1970; 1989; 2004; 2006) nunca realmente dio detalles de cómo sería una sociedad comunista, puede decirse que su teoría fue “precavidada” y en este sentido resulta verdaderamente un modelo clave de teoría crítica (Horkheimer, 2000: 185-188).

En un artículo de 1970, titulado “Teísmo – ateísmo”, Horkheimer señala ciertas convergencias entre el “escolasticismo” -o la doctrina teológica- y el marxismo, sobre todo el llamado a la unidad entre teoría y praxis, entre concepto ideal y mundo real, y a pesar de divergencias obvias como el que uno es teísta y el otro ateísta (Horkheimer, 1970: 55). Es que tanto uno como otro cuerpo doctrinario, al “formar sistemas”, es decir, al elaborar teorías que se

¹⁹ Así, en la entrevista de 1970 “Lo que llamamos sentido desaparecerá”, concedida a *Der Spiegel*, Horkheimer afirma que “el verdadero conservador es más afín al verdadero revolucionario que al fascista, lo mismo que el verdadero revolucionario es más afín al verdadero conservador que el denominado hoy comunista” (Horkheimer, 2000: 197). En este sentido, conservar los logros de la humanidad no es una actitud reaccionaria sino progresista.

convierten en dogmas, “colocan por encima de todo una entidad”, sea ésta un dios o un ente terrenal, un sujeto histórico unitario y predeterminado (p. 59). Un ente abstracto tal, resulta “tan oscuro como el dios oculto cuyo lugar ha de ocupar”. Pero para que una teoría como la marxista no devenga dogmática en este sentido, es preciso volver concientes los distintos “momentos conceptuales” implícitos en ella, es decir, explicitarlos, definirlos. Sólo así podrán tener un significado real en las situaciones reales en las que buscan intervenir. Una teoría efectiva históricamente debería sistematizar su concepción del mundo actual, así como la “dirección” en que su concepto puede llegar a tener un rol activo en la sociedad, estableciendo un punto a partir del cual “renegar de sí mismo”, en el sentido de pararse a pensar sobre sus condiciones y posibilidades, replegándose para luego recobrar fuerzas. Únicamente una teoría que cumpla estos requisitos tendría la capacidad de “actuar retroactivamente” sobre sí misma a la vez que sobre la historia (p. 64).

También en 1970 Horkheimer escribió un ensayo en el que de algún modo “ponía al día” a la teoría crítica. En este ensayo, llamado “La teoría crítica, ayer y hoy”, el autor afirma primeramente que la teoría crítica mantiene su consigna anterior, la del ensayo fundacional de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica” (1974), de combinar filosofía con ciencias sociales y con las diversas artes, e incluso con las ciencias naturales. Ella mantiene también su distanciamiento de una concepción tradicional de lo que es una teoría, que la concibe como un “ordenamiento de hechos” que permite “esperar encontrar lo correcto” en un lugar y momento dados, es decir, que permite adecuar la conciencia a lo existente. Porque, como sigue sosteniendo la teoría crítica, tal concepción tradicional no sabe por qué, ni se pregunta por qué, ordena las cosas del modo y en la dirección en que lo hace, es decir, ella carece de “autorreflexión” acerca de sus propias motivaciones sociales que “la impulsan hacia un lado, por ejemplo hacia la luna, y no hacia el bien de la humanidad”, o en otras palabras, hacia la productividad utilitaria y no hacia el servicio social. La perspectiva de la teoría crítica es que una teoría es verdadera en tanto se conduce críticamente, tanto respecto a la sociedad a la que refiere como respecto a sí misma. Es que ella “nació” de la idea de una “sociedad mejor”; pero esa sociedad mejor no puede “determinarse de antemano”, sino que en todo caso puede ir tomando forma históricamente sobre el fondo de aquello que definitivamente puede determinarse como siendo “malo”. Sólo trabajando en la dirección de hacer desaparecer lo malo puede ir emergiendo lo bue-

no, y no yendo a ello de manera directa o inmediata. Pero hasta aquí llegan las coincidencias entre la teoría crítica “de ayer” y la “de hoy”, entre la original y su versión contemporánea, adaptada a las nuevas coyunturas. De aquí en más el autor se dedicará a marcar las transformaciones necesarias para que la misma teoría -movida por la misma esperanza- pueda seguir siendo crítica en condiciones diferentes (Horkheimer, 1986: 55-57).

La teoría crítica actual debe para Horkheimer basarse en dos ideas clave, que, quizás sorpresivamente, nuestro autor adopta y adapta de la teología. En primer lugar, retoma la doctrina judeocristiana del “pecado original”, sosteniendo que una teoría crítica no debe perder nunca de vista el hecho de que toda civilización existente es el “resultado de un pasado horroroso”, puesto que todo lo que en ella pueda haber de progresivo “se compró a un precio muy alto”: dominación, explotación, irrespeto, incluso exterminio²⁰. En este sentido, todo hombre, como hijo de su civilización, de la que saca provecho, tiene “parte de culpa”, porque toda alegría es fruto de una tristeza, a la que también hay que saber aceptar. En segundo lugar, Horkheimer retoma la doctrina judaica de la irrepresentabilidad de su dios, sosteniendo que así como un buen creyente no puede hacerse ninguna “imagen” de él, un sujeto verdaderamente crítico no puede dar por determinado ningún contenido positivo de la buena sociedad²¹. Ahora bien; acerca de este segundo elemento ya hemos dicho otras cosas en páginas anteriores; pero acerca del primer elemento, nuestro autor agrega aquí que de él se deriva la idea de que es la principal misión de una teoría crítica declarar, denunciar, el horror del mundo como condición misma de su emergencia, es decir, su tarea principal es señalar lo que normalmente se oculta, decir lo que nadie dice²² (Horkheimer, 1986: 61-66).

En su contribución al *Anuario Schopenhauer* de 1971, titulada “El pesimismo, en nuestro tiempo”, Horkheimer explica cómo la “perspicacia” de toda re-

²⁰ En este sentido es que Ortega Ruiz (2006: 520) sostiene que la moral de la teoría crítica está atada a la cuestión de la “memoria”: ella se opone a la “amnesia”, pues olvidar “lo pasado” implicaría volverse “cómplices del mal”.

²¹ En este sentido, Therborn (1970: 73) sostiene que el único “agente revolucionario” derivable de la propuesta horkheimeriana es el de un “sujeto negador”, sin “lugar asignado” en la realidad social, puesto que debe posicionarse de algún modo “fuera” de ella, desde donde poder criticarla.

²² Para Mansilla (1970: 97), este hablar sobre lo que normalmente no se puede hablar es precisamente la meta del pensamiento dialéctico, entendido como reflexión “sobre la falsedad de la identidad”.

flexión, incluso la de los “grandes pensadores”, disminuye cuando proceden a “fundamentar la certeza de un más allá positivo”, es decir, cuando pretende demostrar la existencia verdadera y comprobable de algún ámbito trascendente al de la historia humana. Es que, cuando una reflexión teórica hace esto, en realidad está buscando una “justificación” para sus ideas que evidentemente son demasiado “optimistas” en relación a lo dado. Cuando esto sucede, cuando se busca “conciliar” la ciencia y/o la filosofía con la religión en un sentido contencionista -y no en un sentido teológico formal, que ya hemos visto constituye un tema ineludible, aunque generalmente implícito, de toda teoría-, ya no se está frente a una teoría en sentido propio, en sentido ilustrado y crítico, sino frente a un dogma (Horkheimer, 1986: 36). Frente a la imposibilidad teórica de sustentar un más allá trascendente, sin embargo, tampoco es cuestión de resignarse frente a lo dado, sino que, en opinión de nuestro autor, la clave está en mantener el “anhelo” de su existencia, aunque no su comprobación empírica y ni siquiera retórica. En efecto, frente a la evidencia de la miseria y de la injusticia humanas, tanto pasadas como presentes y posiblemente futuras, Horkheimer afirma la importancia del anhelo de trascendencia de lo real, como elemento motorizador de la teoría filosófico-científica²³. Es dicho anhelo el que, en tanto compartido, podría “engendrar solidaridad” entre los hombres, a los que haría tematizar en forma más explícita las preocupaciones teológicas -en general, y no de una u otra religión particular- de su existencia común. Así, a partir de este “pesimismo teórico” -que capta la negatividad de lo dado- se uniría una práctica más optimista que a la vez se tornaría más conciente de la “relatividad” de su propio juicio sobre el mundo (p. 40-41)²⁴. Esta idea es llamativamente parecida a la que, treinta años antes, Antonio Gramsci (1924) había definido como “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”.

²³ En opinión de Jay (1974: 86), el creciente énfasis de Horkheimer en la trascendencia puede llegar a explicarse por el también creciente declive de las posibilidades de transformación “inmanente”, como la que según el marxismo debía liderar el movimiento obrero.

²⁴ Como muestra Sotelo (2009: 85-86), este retorno a una mirada pesimista, como la que marcaba su etapa de juventud, es, por parte de Horkheimer, una de las “autocríticas más impacantes de las que se propinaron muchos autores marxistas”. Por su puesto, la autocrítica se vio impulsada por una serie de sucesos históricos, entre los cuales las guerras, los exilios, los exterminios, las bombas atómicas, y el ya para esa época evidente fracaso de la revolución soviética sean quizás los más importantes. Así, queda claro que su pensamiento es verdaderamente producto de una “dialéctica” con el mundo, es un pensamiento “autorreflexivo”, y no un “demiurgo protagonista”.

En la entrevista concedida en 1971 a la *Radio Sudalemana de Stuttgart*, y difundida bajo el título de “El anhelo de lo totalmente otro”, nuestro autor profundiza en lo anterior, recordando que el principio básico de la teoría crítica de la irrepresentabilidad de lo absoluto permite apenas afirmar con certeza que “el mundo en el que vivimos es relativo” -en el sentido de no necesario, de poseer otras posibilidades de despliegue-, y, en este sentido, que lo que este mundo tiene de potencial es “lo absolutamente otro”, que parece ser la forma más ajustada de nombrar ese innombrable (Horkheimer, 2000: 167). De hecho, esta idea también parece ser heredera de la filosofía de Immanuel Kant (2004), de su crítica a toda metafísica que pretenda conocer -a pesar de su imposibilidad lógica- el “noúmeno”, aquello que “está en la base de todos los fenómenos y los supera”, los trasciende. Alumna de esta enseñanza, la teoría crítica, en opinión de Horkheimer, contiene el pensamiento de ese otro, de ese absoluto, de lo nouménico, de lo teológico, pero se abstiene de determinar su contenido *a priori* (Horkheimer, 2000: 176-177)²⁵.

Finalmente, en “Sobre el futuro de la teoría crítica”, contribución al libro colectivo de 1971 llamado *La decadencia de la filosofía*, Horkheimer continúa elaborando las ideas recién trabajadas. Allí afirma que la justificación de la plena necesidad del anhelo de lo totalmente otro viene dada porque “nuestra representación del mundo es una representación histórica y socialmente condicionada”, y en ese sentido es que ella es “relativa” -como opuesto a “absoluta” o a “total”-²⁶. Pero además, esta noción de “lo otro” también debe concebirse en el sentido de “el otro”, es decir, en el sentido de Arthur Schopenhauer (1987) de la “compasión” fruto de la “identificación” con el otro, con *alter*, con mi par humano. Así, el anhelo de lo otro parte de la idea de que este mundo es “fenómeno”, “apariencia”, y de que debe haber algo más allá de él -no en el sentido de una vida no-terrenal, sino en el de una vida terrenal cualitativamente distinta-, en la que el “destino inmerecido” de muchos de mis semejantes “no sea algo definitivo”, no haya sido en vano²⁷. Es por esto que la

²⁵ También Agulla (1979: 47) ha dicho que la particularidad de la teoría crítica horkheimeriana es la de intentar explicar el fenómeno a partir del noúmeno, insertándose así en la tradición filosófica griega originaria.

²⁶ Como muestra Maestre (1999: 11), la idea del “anhelo de lo totalmente otro” de Horkheimer presenta múltiples paralelismos con la “teoría del absoluto” de Theodor Adorno (2004).

²⁷ Acerca de esto, Sotelo (2009:114) muestra cómo Horkheimer va pasando, a lo largo de los años, de una perspectiva en la que la transformación social es producto de la “aceleración” de la propia historia, a una perspectiva en la que ella es el producto de un verdadero “salto” cuali-

teoría crítica se distingue de cualquier “teología positiva” y es en cambio una “teología negativa”, puesto que ella no debe asociarse a ninguna institución religiosa -y de hecho, a ninguna institución social en general, ni clasista, ni sindical, ni partidaria, ni nacional, etc.-, sino que es tan sólo un elemento de una teoría, de la teoría crítica (Horkheimer, 2000: 209-211). Así también, la teoría crítica es sobre todo una “experiencia reflexiva” -no contenidista-, en tanto ella “no contiene nada de un ser divino”, ni defiende “ningún tipo de confesión”. Sin embargo, la tematización de las cuestiones teológicas, vitales, existenciales o trascendentales es necesaria: así como lo empírico, también ese otro no-empírico, podríamos decir “trans-fenomenico”, constituye un “momento necesario de la teoría” (p. 213-214)²⁸.

Conclusiones

Nos gustaría ahora subrayar los aspectos más importantes tanto de la “crítica de la religión” como del “giro teológico” construidos por Horkheimer, mostrando las continuidades y rupturas entre ambos momentos, así como el modo en que ellos ingresan como dimensiones de su concepto singular de “teoría crítica”.

La crítica de la religión llevada a cabo por el autor se constituye básicamente por a) la búsqueda de un conocimiento liberado de los dogmas y las autoridades eclesiásticas; b) la crítica del pensamiento irracionalista, que niega el efecto ilustrado de la racionalidad de la ciencia, en nombre la mera intuición espiritual; c) el señalamiento de que toda forma de metafísica, o sea de creencia no abierta a la crítica, es ideológica; d) la demostración, junto al pensamiento escéptico, de que toda creencia es apenas un producto de la educación y la tradición; e) la definición de la religión como paradigma de la racionalidad objetiva, esto es, dogmática, sacralizante, fetichizante, idolatrante; y f) la definición del autoritarismo y del totalitarismo como recaídas en formas absolutistas políticas y religiosas premodernas.

tativo -porque la mera aceleración de las tendencias ya dadas parece conducir a algo aún más negativo que el presente, y no a algo mejor-. Esta segunda perspectiva es deudora de la teoría de la historia de Walter Benjamin (1989).

²⁸ Wiggershaus (2010: 69; 436) señala la presencia de una veta “existencialista” en el pensamiento de Horkheimer, ya desde sus primeros ensayos.

Por otro lado, el giro teológico en la obra de Horkheimer está constituido primordialmente por: a) una primera herencia judía asociada a la prohibición de la falsa idolatría, que ingresa en el idealismo alemán con la noción de negatividad como motor del pensamiento correcto; b) una segunda herencia judía asociada a la irrepresentabilidad de dios, del bien supremo, y con ello de la sociedad ideal, a la que no se puede dar contenido positivo sino sólo nombrar por la negativa; c) el hecho de que teología y teoría crítica comparten preocupaciones vitales, existenciales; d) el señalamiento de la dimensión trascendental que la ciencia comparte con la religión, relacionada con su elemento de fe y esperanza en el futuro; e) un optimismo común a la religión y la teoría crítica, vinculado al anhelo de un posible mundo más justo, del noúmeno; f) la concordancia entre escolasticismo y marxismo de buscar unir teoría y praxis, realidad existente y concepto ideal; y g) la fundación de la teoría crítica en la doctrina judeocristiana del pecado original, puesto que toda civilización es producto del horror, generándose así un sentimiento de culpa que moviliza la necesidad de transformación.

Esto en cuanto a las rupturas entre la etapa de juventud y la de madurez en la obra de nuestro autor. Pero también es relevante señalar toda una serie de continuidades entre ellas, o más precisamente, de elementos ya presentes en la crítica de la religión que valoran a ciertos elementos de la misma de manera positiva, dando paso así, de algún modo, al posterior giro teológico. Estos elementos son: a) la necesidad de mantener una dimensión afectiva que la ciencia comparte con la religión, esto es, verse afectada por el mal del mundo y ponerlo en evidencia; b) el señalamiento de que el pensamiento racional también puede ocuparse de los grandes temas, de sus objetivos últimos, poniendo así de relieve la dimensión valorativa que la ciencia comparte con la religión; c) la afirmación de que algunas ilusiones, o creencias contrafácticas, pueden ser correctamente defendidas como tendencias presentes orientadas al futuro; d) la constatación del rol reaccionario del escepticismo, dado por su falta de compromiso con valores, que conduce en última instancia al nihilismo; e) la anunciación de los valores fundamentales de la teoría crítica, que, siendo la solidaridad y la compasión humanas, muestran una clara herencia de la religión cristiana; f) la definición de la teoría crítica como heredera de la religión protestante, por su común noción de reforma humanista; y g) la recuperación de la religión que, en tanto paradigma de la racionalidad objetiva, es eminentemente normativa y comprometida.

La teoría crítica de este autor, aunque secular, contiene herencias judías, cristianas y protestantes. En definitiva, mientras que Horkheimer critica primordialmente a la teología en su sentido positivo, de contenido religioso particular, sea éste cuál sea, y asociado a un “más allá celestial”, él defiende al mismo tiempo a la teología en su sentido negativo, a su forma general, común a cualquier religión, y asociada a su elemento afectivo, su orientación valorativa y su impulso trascendente, forma general que, en tanto pasible de laicidad y de un concepto de “más allá terrenal”, constituye un rasgo central de la teoría crítica.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (2004) *Teoría estética*, Madrid, Akal.
- AGUILERA, Antonio (2001) “Pesimismo en la teoría, optimismo en la praxis” en Horkheimer, M., *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona, Paidós.
- AGULLA, Juan C. (1979) “Max Horkheimer y la teoría crítica” en *De la sociología del conocimiento a la teoría crítica. Karl Mannheim y Max Horkheimer*, Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires.
- BARAHONA ARRIAZA, Esther (1996) “Razón, verdad y crítica: momentos epistemológicos en la Dialéctica de la ilustración de M. Horkheimer y T. Adorno” en *Anales del Seminario de Metafísica*, 30: 167-184.
- BENJAMIN, Walter (1989) “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus.
- BERGSON, Henri L. (2006) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Madrid, Sígueme.
- BOURDIEU, Pierre (2003) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- CROOK, Stephen (1991) “Horkheimer’s ‘critical theory’” en *Modernist radicalism and its aftermath. Foundationalism and anti-foundationalism in radical social theory*, Londres, Routledge.
- DEL VALLE, Nicolás (2010) “Justicia, teología y teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer. Reflexiones sobre política radical” en *Alpha*, 31: 55-67.
- FERNÁNDEZ CASTAÑO, Félix y LÓPEZ GARCÍA, Luis (2013) “Racionalidad absoluta e instrumental en Adorno y Horkheimer” en *Eukasia*, 129-148.
- GRAMSCI, Antonio (1924) “Contro il pessimismo” en *L'Ordine Nuovo*, 2.

- HEGEL, Gottfried W. F. (1985) *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- HORKHEIMER, Max (1970) [1957-1965] “Teísmo-atéismo” en *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur.
- ___ (1973) [1947] *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.
- ___ (1974) [1932-1941] “Observaciones sobre ciencia y crisis”, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ___ (1986) [1972] “Prejuicio y carácter”, “Marx en la actualidad”, “Sobre la duda”, “La teoría crítica, ayer y hoy”, “El pesimismo, en nuestro tiempo” en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- ___ (1995) [1930-1938] “Montaigne y la función del escepticismo” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya.
- ___ (2000) [1961-1971] “Epílogo a Retratos del espíritu histórico judío-alemán”, “Recordando a Paul Tillich”, “Lo que llamamos sentido desaparecerá”, “Notas 1949-1969”, “Mundo administrado”, “El anhelo de lo totalmente otro”, “Sobre el futuro de la teoría crítica” en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta.
- ___ (2002) [1974] “Afectos prohibidos” en *Ocaso*, Madrid, Editora Nacional.
- JAY, Martin (1974) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.
- KANT, Immanuel (2004) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos.
- MAESTRE, Agapito (1999) “Horkheimer, un kantiano a su pesar” en Horkheimer, M., *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos.
- MANSILLA, Héctor C. F. (1970) *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix-Barral.
- MARTÍN, Facundo N. (2013) “El problema del sujeto en la maduración intelectual de Horkheimer” en *Constelaciones*, 5: 184-204.
- MARX, Karl (1989) *El capital I*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ___ (2006) *Manuscritos económico-filosóficos*, Buenos Aires, Colihue.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1970) *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- ___ (2004) *El manifiesto comunista*, Madrid, Akal.
- MONTAIGNE, Michel de (2005) *Ensayos I*, Madrid, Gredos.
- NIETZSCHE, Friedrich (1984) “La visión dionisiaca del mundo” en *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.

- ___ (1998) *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos*, Barcelona, Tusquets.
- ORTEGA RUIZ, Pedro (2006) "Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Lévinas" en *Revista Española de Pedagogía*, 64 (235): 503-524.
- PANEA MÁRQUEZ, José M. (1996) *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1987) *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa.
- SOTELO, Laura (2009) "Horkheimer" en *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*, Buenos Aires, Prometeo.
- THERBORN, Göran (1970) *La escuela de Frankfurt*, Barcelona, Anagrama.
- TILLICH, Paul (1984) *My search for absolutes*, Nueva York, Simon & Schuster.
- WIGGERSHAUS, Rolf (2010) *La Escuela de Fráncfort*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (2002) *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ___ (2012) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza.

Recibido: Mayo de 2017

Aprobado: Junio de 2017