

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México



Religión, racionalidad y subjetividad:
La secularización según la Teoría Crítica de Max Horkheimer

Pável Ernesto Zavala Medina
Director de Tesis: Mauricio Pilatowsky Braverman

Septiembre de 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias y agradecimientos.

A mis padres, Luis Aurelio y Magda Luz, y a mi hermano, Luis Octavio, por su cariño, afecto y apoyo a lo largo de estos años.

A mis amigos (Jorge, Jonathan, Luis Alfredo, Héctor, Christian) y a mis amigas (Mitzi, Miriam, Nelsy, Xochitl, Roxana, Julieta, Isabel, Aurora), por compartir ideas y momentos.

A mis profesores de la Universidad Autónoma de Aguascalientes y de la Universidad Nacional Autónoma de México, por sus enseñanzas y su guía a lo largo de los caminos de la Filosofía.

Para Alejandra, quien me acompañó durante los últimos metros de este largo recorrido.

Índice

	Página
Introducción	III
Capítulo 1: El mito y la religión en la teoría crítica de Max Horkheimer	1
1.1 El mito	2
1.2 Magia y mimesis	9
1.3 Elementos de la religión	12
1.3.1 Del mito y la magia a la religión	12
1.3.2 Astucia y racionalidad	14
1.3.3 La función ideológica de la religión	16
1.3.4 La figura autoritaria	21
1.3.4.1 Las criaturas míticas y la autoridad	23
1.3.4.2 El mago como figura autoritaria	24
Capítulo 2: Secularización	26
2.1 Razón objetiva y razón subjetiva	27
2.1.1 Orden cósmico: la razón objetiva	28
2.1.2 Razón subjetiva: capacidad de cálculo	33
2.1.3 Razón objetiva y autoridad	37
2.2 Sujeto y emancipación	42
2.2.1 Odiseo y el sujeto ilustrado	42
2.2.2 Ilustración y emancipación: el ideal liberal de la Teoría Crítica	55

2.3 Secularización y Teoría Crítica.	58
Capítulo 3: Retornos y revalorizaciones	61
3.1 La dialéctica de la Ilustración	62
3.1.1 Re caída en el mito	62
3.1.2 La ilusión del sujeto	73
3.1.3 Razón y totalitarismo	84
3.2 La verdad de la religión: Anhelos de justicia	90
3.2.1 Religión y memoria: contra la lógica de la historia	91
3.2.2 La crítica de Habermas: Horkheimer y el pesimismo metafísico	99
3.2.3 Contracríticas: Las víctimas de la historia y el anhelo de justicia	103
Conclusiones	105
Bibliografía	109

Introducción

La presente investigación tiene como objetivo principal analizar el concepto de secularización que tiene Max Horkheimer dentro de su Teoría Crítica. Para poder llevar a cabo este objetivo es necesario analizar, en primer lugar, la concepción que tiene de la religión, y en segundo, su definición de razón y de Ilustración. La hipótesis que guía la investigación es que la secularización en el pensamiento de Horkheimer es definida como el paso de una concepción objetiva de la razón a una predominantemente subjetiva, es decir, la idea de que existe un orden del mundo es eliminada y sustituida por el supuesto de que la razón sólo reside en el sujeto, que es una facultad característica de él, que consiste en ser esencialmente un instrumento que le permita al sujeto calcular los medios más adecuados para alcanzar ciertos fines. Ello implica que el orden del mundo o razón objetiva, de la cual dependían los fines deseados por el hombre, es en realidad una proyección del sujeto: el orden del mundo refleja los deseos y las circunstancias materiales en las que se desenvuelven los hombres. El orden del mundo se limita a la atracción de unos átomos por otros, pero incluso ello depende del sujeto, pues es éste quien da nombre y forma a las relaciones entre un átomo y otro.

Siguiendo los planteamientos filosóficos que Max Horkheimer hizo, en conjunto con Theodor W. Adorno, en *Dialéctica de la ilustración* (también traducida como *Dialéctica del iluminismo*), se hace patente que el desarrollo de la cultura occidental ha estado ligado al proceso de Ilustración, la racionalización y el alejamiento de la naturaleza. En este proceso se encuentra el origen de dos creaciones humanas de innegable relevancia: la religión y la ciencia; no obstante, a pesar de compartir un mismo origen, se han concebido como contrarias: la segunda es la cumbre de la razón, de la ilustración; mientras

que la religión es concebida como el producto de la irracionalidad y la superstición: el mito y la religión son descalificados, aún cuando fueron parte importante dentro del proceso de racionalización que dio pie a la ciencia, sobre todo a partir de las religiones monoteístas como el judaísmo y el cristianismo. La causa de que religión y ciencia sean parte del proceso de la Ilustración es que ambas se han alejado de la naturaleza: la religión monoteísta prescribe la *mimesis* por acercar al hombre a la naturaleza, por diluir su mismidad en los instintos; de igual modo, para estudiar y dominar a la naturaleza, la ciencia se ha alejado de ella, se ha formalizado, y por ello la naturaleza se convierte en un mero objeto de explotación. No obstante, también las religiones monoteístas serán relegadas por la secularización, producto de la Ilustración, que gira en torno al concepto del Sí, del sujeto. Así, se hace patente la necesidad de indagar la relación entre la religión y la razón, para comprender a la segunda desde sus orígenes y, asimismo, analizar el papel que juegan ambas en la formación del Sí, el sujeto abstracto que se va alejando de la naturaleza para dominarla, en un proceso de desencantamiento, lo que al final le acarrea desventura, además de que él mismo reproduce en sí la estructura y la fuerza del mito, lo que Horkheimer llamará “el hechizo mítico”, el principio que postula las circunstancias cambiantes de la realidad como principios inmanentes a ella.

Cabe destacar que de los estudios realizados sobre la obra filosófica de Horkheimer, ninguno hace énfasis en el concepto de secularización; y si bien existen estudios sobre la importancia de la religión en la filosofía de Horkheimer, tales estudios no toman en cuenta el papel que tiene el concepto de “hechizo mítico” como punto de unión entre religión, mito y magia, y que se convertirá en un elemento básico de la posterior crítica a la cultura europea, a la Ilustración y a la razón formalizada como reincidentes en mito: la recaída en el mito es una de las críticas más fuertes surgida de la Escuela de Frankfurt a la civilización

occidental, y que implica que el progreso de la cultura europea es una ilusión, que su supuesto avance sobre otras culturas, y que le permitía ejercer coacción sobre ellas, es una falacia, pues en ella se reproduce la barbarie y sinrazón de épocas anteriores, pero de alcances aún mayores merced a los avances de la ciencia y la tecnología.

El primer capítulo está dedicado a clarificar los elementos de la religión según la Teoría Crítica, así como su relación con la magia y el mito, siendo el punto de unión el hechizo mítico: el principio que postula que todo aquello cuanto ocurre en el mundo ha de ser pagado o devuelto a él, el principio que declara que todo cuanto sucede – las circunstancias cambiantes de un momento histórico de terminado – es parte de un ciclo infinito que se repite, es decir, eterniza lo pasajero y mudable.

El segundo capítulo tiene por objetivo analizar el concepto de secularización en la Teoría Crítica, sus principios y sus implicaciones. Cabe señalar que la secularización no sólo es la formalización de la razón, sino que va acompañada por un mayor interés y una mayor importancia del sujeto, en detrimento de instituciones y clases sociales cuyos privilegios tenían por fundamento un orden del mundo, una razón objetiva, que les daba mayor importancia. Piénsese, por ejemplo, en la idea medieval que aseveraba que la condición social, así como la profesión, era otorgada por Dios.

El último capítulo desarrolla dos temas diferentes pero complementarios: en primer lugar, se estudia la llamada *dialéctica de la Ilustración*, es decir, la recaída de la razón en el mito y la barbarie, pues el hechizo mítico hace que el rechazo de la razón de la religión y el mito como formas de pensamiento obsoletas e inciertas, y su alejamiento de la idea de que existe un orden intrínseco al mundo, sea pagado con su vuelta a esas formas rechazadas: la razón expulsa a los viejos dioses para después ella misma ocupar el lugar de aquellos, ejerciendo su poder y terror, pero con las herramientas de la ciencia y la tecnología. Esta

situación puede ejemplificarse con el poder de la propaganda y de la industria cultural. El segundo tema desarrollado en el tercer capítulo es la reconsideración que hace Horkheimer de la religión, nacida de la decepción de ver a Occidente aniquilando su propia cultura y de ver como los impulsos revolucionarios y de emancipación se convierten en principio de nuevos totalitarismos: la religión se convierte en el último bastión del anhelo de justicia.

La investigación se ha centrado en el análisis de las obras de Horkheimer, pero se ha buscado relacionar su pensamiento con el de otros autores, principalmente aquellos que, de una manera u otra, influyeron en su pensamiento y a los que hace mención en la *Dialéctica de la Ilustración*: Max Weber, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, James Frazer y Roger Caillois; a estudiosos de su obra, como Juan Antonio Estrada Díaz y Rolf Wiggershaus; así como a continuadores de la escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas y Axel Honneth. También se ha hecho una relación, principalmente en lo tocante a religión, con otros autores cuyas ideas son compatibles, como Bryan S. Turner y Marvin Harris. Para el presente estudio se han utilizado las traducciones al español de las obras de Max Horkheimer, principalmente por desconocimiento del idioma alemán, pero se han buscado las traducciones mejor acreditadas y de mayor prestigio: para las obras directas de Horkheimer se ha optado por las traducciones de Editorial Trotta y de Paidós.

Capítulo I

El mito y la religión en la Teoría Crítica de Max Horkheimer

El presente texto tiene como objetivo analizar la concepción que tiene Max Horkheimer de la religión, así como su relación con el mito y la magia, que resultan fundamentales dentro de lo que será el ulterior desarrollo de la Ilustración y la racionalidad occidental. Conceptos aledaños al de religión son los de *mana*, *dominio*, *rito*, *sacerdote*, *mimesis*, *destino* y *venganza*. En su conjunto, permitirán comprender las características y el papel que asigna Horkheimer a la religión. El orden de la exposición será temático y no cronológico, pues se partirá del texto clave de *Dialéctica de la Ilustración*, y a partir de ahí se harán las respectivas conexiones y relaciones con otras obras de Horkheimer.

Según las primeras líneas de la *Dialéctica de la Ilustración*, la Ilustración “ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo.”¹ Para comprender a la razón ilustrada y sus propósitos, es prerequisite comprender aquello a lo

¹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 59.

que se opone, es decir, aquello que ha encantado al mundo: el mito, la magia y la religión. Sólo entonces puede comprenderse cabalmente a la Ilustración, y por qué de su movimiento, o desarrollo, “dialéctico”, por el cual su programa y sus propósitos, que incluían la liberación del sujeto y la realización de la humanidad, terminan por convertirse en sus contrarios: la irracionalidad y la barbarie. De ahí que el primer paso sea exponer lo que Horkheimer entiende por mito y por religión, y la conexión que ve él entre estos dos y la razón ilustrada.

1.1 El mito.

La relación entre el mito y la razón, como lo ha hecho notar buena parte de la filosofía contemporánea, es una relación conflictiva, un “estira y afloja” que no cesa; sin embargo, la concepción general dicta que la relación es de oposición, de franca contradicción. Un ejemplo de esto se puede apreciar en la obra de Hans-Georg Gadamer, quien sostiene al respecto que:

El mito es concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Ahora bien, para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante la experiencia metódica.²

Lo mismo puede decirse de la relación entre religión y razón, poniendo en el mismo lado de la balanza al mito y a la religión, de lo cual surgiría la pregunta: ¿cuál es la relación entre mito y religión? Esta pregunta tendrá su respuesta a su debido momento. Cabe

² Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 1997, p.14.

mencionar que también la magia se encuentra dentro de ese conjunto de quehaceres humanos que caen dentro del ámbito de la irracionalidad, del error, y que también tendrá un punto en común con el mito y la religión. Frazer es quien ha desarrollado este punto de vista:

El defecto fatal de la magia no está en su presunción general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esa serie. [...] Las verdaderas reglas de oro constituyen la ciencia aplicada que denominamos arte; las falsas son la magia.³

Para Horkheimer, la relación mito-razón es mucho más sutil que simplemente la de oposición: para él, como para Adorno, la relación es dialéctica, es decir, cambiante, móvil, de contradicción y de identidad a un mismo tiempo. Admiten Horkheimer y Adorno que hay una oposición entre mito y razón cuando afirman que la Ilustración: “Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.”⁴ Sin embargo, los mitos mismos contienen ya algo de la razón, o, para ser más justos con el pensamiento de Horkheimer, son expresión de la razón ilustrada:

Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar.⁵

Si bien es cierto que hay una oposición entre la explicación mítica del mundo y la explicación científica del mismo, también es cierto que el mito va en la misma dirección que la ciencia al intentar representar y figurar la realidad. Con esto, además, queda en evidencia un primer elemento del mito: la narración, el relato del origen, y con ello una

³Frazer, James George, *La rama dorada: magia y religión*, 2ª ed. (16ª reimpresión), México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (2006), pp. 75 y 76.

⁴Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 59.

⁵*Ibidem*, p. 63.

racionalidad velada, por así llamarla, que tendrá sus consecuencias en el posterior desarrollo de la razón y la cultura ilustradas.

De las afirmaciones de Horkheimer puede seguirse que, en cierto modo, hay mitos que resultan más “racionales” que otros, o que tienen un mayor grado de abstracción, es decir, que la separación entre las fuerzas de la naturaleza y las figuras que las representan es más evidente: mientras que en los mitos más antiguos, aquellos que eran transmitidos de manera oral, las fuerzas de la naturaleza corresponden directamente con el ser sobrenatural que las representa, en los mitos conservados por escrito, las fuerzas naturales son controladas por un dios, ya no hay entre ellos una correspondencia directa, sino una mediada: es la oposición entre la mitología ctónica y la mitología olímpica, la de la luz y el patriarcado: “En cuanto totalidad lingüísticamente desarrollada, cuya pretensión de verdad se impone sobre la antigua fe mítica – la religión popular –, el mito solar, patriarcal, es ya Ilustración, con la cual la Ilustración filosófica puede medirse sobre el mismo plano.”⁶ Así, las divinidades ctónicas, los titanes, quedan expulsados del mundo y reducidos en poderío frente a los dioses olímpicos. Algo parecido sucede con la mitología nórdica, en la que dos tribus de dioses se enfrentan por la supremacía del mundo. De un lado se encuentran los Ases, o *Æsir*, que tienen como principales representantes a Óðinn, Týr y Þórr, respectivamente el dios de la magia y la escritura, del derecho y de la guerra; del otro lado se encuentran los dioses Vanes, o *Vanir*, cuyos representantes más destacados son Njörðr, dios del temporal y las tormentas, y Freyr y Freyja, ambos dioses de la fecundidad y del placer⁷. Como sucede con los Titanes, los Vanes son derrotados por los Ases, quedando reducidos en número y poderío: los tres dioses Vanes más importantes, mencionados

⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁷ Véase Dumézil, George, *Los dioses de los germanos*, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2001, pp. 5-38.

anteriormente, son añadidos a la tribu de los Ases, quedando sometidos a ellos, es decir, los dioses de la fecundidad, los que están relacionados de manera más directa con la tierra, son sometidos por los dioses cuyos ámbitos de poder se hayan más alejados de ésta, la magia, la poesía, el derecho, la guerra, ámbitos más racionales y apartados de la tierra. De acuerdo con los estudios realizados por George Dumézil, parece ser una tendencia dentro de la religión de origen indoeuropeo el hacer evolucionar a los dioses y sus funciones de tal forma que los dioses de la fecundidad pierden importancia ante, y quedan subordinados a, los dioses de las funciones soberana y guerrera. Incluso algunas de sus figuras presentan una evolución particular de igual índole: tal es el caso de Þórr, que en versiones más primitivas se relacionaban con el temporal y la fertilidad de la tierra, mientras que en las versiones más recientes con la guerra, es el encargado de proteger al mundo de los Gigantes, y sólo es propicio a la agricultura de manera secundaria, pues sus batallas generan las lluvias propicias para los cultivos. Lo común en ambos relatos es que los dioses más primitivos, Titanes y Vanes, se relacionan con cultos a la tierra y se encuentran ligados a las fuerzas de la naturaleza de manera más directa que los dioses olímpicos o que los Ases, es decir, estos últimos resultan en un cierto sentido ser más abstractos que los primeros, más alejados del mundo y las fuerzas de la naturaleza, se encuentran ya en el camino de la racionalización, el formalismo y la abstracción propias de la Ilustración; y con ello las respectivas consecuencias sociales y políticas.

En el lugar de los espíritus y demonios locales se había introducido el cielo y su jerarquía; en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y la tribu, el sacrificio bien escalonado y el trabajo de los esclavos mediatizado por el comando. Las divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente. En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. A partir de ahora, el ser se divide, por una parte, en el *logos*, que con el progreso de la filosofía se reduce a la mónada, al mero punto de referencia, y, por otra,

en la masa de todas las cosas y criaturas exteriores. La sola diferencia entre el propio ser y la realidad absorbe todas las obras.⁸

La jerarquía del Olimpo es un reflejo de las jerarquías sociales y políticas que imperaban en ese momento en la *polis* griega. De esta forma se desvela la base que la Ilustración ha identificado en el mito: el antropomorfismo. Cada una de las figuras míticas, dioses y demonios, pueden reducirse a un común denominador: el “sujeto”⁹. En este punto coinciden Horkheimer y Adorno con la visión que tiene Ludwig Feuerbach de la religión cristiana en su trabajo en torno a la esencia de la misma:

El cristianismo adora a Dios en el hombre. [...] Sin embargo, la adoración o la veneración de Dios en el hombre es la adoración o veneración *del hombre como Dios*. [...] En efecto, aquello *en lo que* yo venero a un ser no es sólo el motivo, sino también el objeto de la veneración. De manera que la veneración de Dios en la razón no es otra cosa que la veneración de Dios como un ser racional y, consiguientemente, la veneración de la razón misma; la veneración de Dios en el arte no sería, pues, sino la veneración del ser artístico como realidad suprema. Así también la veneración de Dios en el hombre no es otra cosa que la veneración del hombre mismo.¹⁰

He aquí uno de los hilos que lleva del mito a la religión que, como la pretensión del mito de narrar y fijar el origen, tendrá influencias y ecos en la razón ilustrada. No obstante aún es necesario hablar del principio del mito, que Horkheimer y Adorno identifican con el principio de la inmanencia, el mismo que se encuentra detrás de la ciencia moderna: “El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo.”¹¹ La versión mítica del principio de inmanencia se encuentra en el “hechizo mítico”, según el cual todo nacimiento se paga con la muerte, a toda acción corresponde una reacción: el hechizo que

⁸ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p., pp. 63-64.

⁹ Véase *Ibidem*, p. 62.

¹⁰ Feuerbach, Ludwig, *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, (1ª reimp.), España, Editorial Tecnos, 1993 (2001), pp. 99 y 100

¹¹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 67.

atrapa al héroe trágico y lo condena desde el comienzo de su historia, el hado inexorable a cuyo cumplimiento se acerca con cada una de sus acciones. Este principio de repetición interminable de los sucesos naturales tiene su encarnación en las criaturas mitológicas a las cuales se enfrenta Odiseo: el cíclope Polifemo, la hechicera Circe, las sirenas, son manifestaciones de las fuerzas indómitas de la naturaleza, que se petrifican en derechos ineluctables.

Los monstruos míticos en cuya esfera de poder cae [Odiseo] representan siempre, por así decirlo, contratos petrificados, derechos de los tiempos prehistóricos. Así se presenta en la edad patriarcal avanzada la vieja religión popular en sus dispersos vestigios: bajo el cielo olímpico, esos vestigios se han convertido en figuras del abstracto destino, de la necesidad ajena al sentido. [...] La ineluctabilidad mítica es definida por la equivalencia entre esa maldición, el delito que la expía y la culpa que de este surge y que reproduce la maldición. Todo derecho en la historia precedente lleva la huella de este esquema. En el mito, cada momento del ciclo satisface al que lo precede y ayuda de ese modo a instaurar como ley el nexo de la culpa.¹²

Este es, pues, el tercer elemento del mito: la repetición ineluctable, el principio de la inmanencia; a este hay que sumar su base: el antropomorfismo; y su intención: la pretensión de fijar el origen del mundo. De estos, el segundo corresponde a la concepción negativa que tiene la Ilustración del mito, y el cual traería como consecuencia que el hombre ha estado proyectándose a sí mismo en la naturaleza. El principio de inmanencia y la intención de nombrar y representar son elementos que la razón ilustrada se negaría a reconocer en el mito, pues estas cualidades o funciones se las reconoce únicamente a la ciencia y a la matemática, en última instancia, cualidades que se adjudica a ella misma, y que no podría conceder a aquello que ha postulado como su contrario.

Resta aún hablar del origen del mito, aquel que lo conecta con la religión y la magia: el *mana*. De acuerdo con Edgar Royston Pike:

¹² *Ibidem*, pp. 109 y 110.

Entre los pueblos animistas se da este nombre [*mana*] a una fuerza anónima e impersonal, especie de energía difusa que existe en todos los seres, pero en especial en las personas o cosas tabú. Según el misionero R. H. Codrington, mana “es una fuerza o efecto no físico y, en cierto sentido, sobrenatural que, sin embargo, se manifiesta en la fuerza física o en cualquier habilidad o capacidad que un hombre posea. El mana no está ligado a un objeto, pero puede ser transmitido casi por cualquier objeto; los espíritus lo poseen y pueden transmitirlo [...]”¹³

Horkheimer, en conjunto con Adorno, reinterpreta el concepto de *mana* como aquello que resulta extraño a los objetos naturales, aquello que va más allá del ámbito de la naturaleza:

En el mundo luminoso de la religión griega perdura la turbia indiscriminación del principio religioso, que en los estadios más antiguos conocidos de la humanidad fue venerado como *mana*. Primario, indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida.¹⁴

El *mana* es la complicación de la naturaleza, es ver en el árbol a un dios del bosque, en el trueno el sonido del carro del dios de las tormentas, y en las cosechas los dones de la diosa de la fertilidad. Consiste en el desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, desdoblamiento que posibilita tanto al mito como a la ciencia, sobre todo a las categorías lógicas y metafísicas, y que nace del temor que provoca la naturaleza en el hombre: “... el *mana*, el espíritu movente, no es una proyección, sino el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes.”¹⁵ La expresión de ese temor provocado por la superioridad de la naturaleza se convierte en explicación mítica, primero, y posteriormente en científica. Existe un paralelismo entre lo que Horkheimer y Adorno definen como *mana* y lo que la antropología y la sociología de la religión

¹³ Pike, Edgar Royston, *Diccionario de religiones*, (7ª reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 1960 (1996), p. 297.

¹⁴ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, 69.

¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

denominan como lo *sagrado*.¹⁶ El *mana* es lo que le da fuerza al “hechizo mítico”, al principio de inmanencia: “El mundo dominado enteramente por el *mana*, e incluso el mundo del mito indio y griego, son mundos sin salida y eternamente iguales. Cada nacimiento se paga con la muerte, cada felicidad con la desgracia.”¹⁷ De lo cual se concluye que el *mana* se conserva aún en el estadio de la religión olímpica, religión abstracta y racionalizada según lo dicho anteriormente, y que se encuentra también presente en el mito en general, como fuerza motora, y en la magia: el *mana* es el punto de enlace entre los tres.

1.2 Magia y Mimesis.

Como se mencionó anteriormente, la magia parte del principio de inmanencia, de la repetición constante de los eventos naturales, mismo que se refleja en el mito a través del hechizo mítico, la ineluctabilidad del destino del héroe, y que queda grabada en su frente por las palabras mismas: “La doctrina de los sacerdotes era simbólica en el sentido de que en ella signo e imagen coincidían. [...] Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite.”¹⁸ En la magia, como en la mitología ctónica, las palabras no se encuentran separadas del objeto representado, sino que tienen un lazo irrevocable con él, tan ineluctable como el hado que pesa sobre el héroe trágico: “El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra mítica.”¹⁹ Las palabras se convierten en fórmulas

¹⁶ Véase Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 12 y ss.

¹⁷ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 71.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 111.

inmutables de la inflexible naturaleza: la rigidez del destino se enfrentaba y, al mismo tiempo, se reflejaba en la rigidez de las palabras en la magia.

En el mito, la naturaleza que se repite recibe su expresión, su narración, su figura; pero en la magia el principio de inmanencia recibe, por así decirlo, un giro práctico, por medio del cual el hombre intentará dominar a la naturaleza y, en última instancia, a los dioses que la rigen, que la representan: “La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto.”²⁰ En esta comparación entre ciencia y magia también concuerda Frazer:

Así, vemos que es estrecha la analogía entre las concepciones mágicas y científicas del universo. En ambas, la sucesión de acaecimientos se supone que es perfectamente regular y cierta, estando determinadas por leyes inmutables, cuya actuación puede ser prevista y calculada con precisión; los elementos de capricho, azar y accidente son proscritos del curso natural. [...] Desde las más primitivas épocas, el hombre se ha enfrascado en la búsqueda de leyes generales para aprovecharse del orden fenoménico natural, y en esta interminable búsqueda ha rastrillado junto aun gran cúmulo de máximas, algunas de las cuales son de oro y otras simple escoria.²¹

Magia y ciencia tienen propósitos muy similares: el dominio de la naturaleza; pero el camino que siguen hace la diferencia entre ambas: la ciencia busca el dominio mediante el alejamiento del objeto dominado, mientras que la magia lo hace mediante la imitación, la mimesis, lo que acerca al mago a la naturaleza, lo devuelve a ella. Para poder calmar a los demonios, el hechicero se comporta de manera tranquilizadora o amenazadora, para desear una buena cacería al grupo de batidores se disfraza con las pieles del animal que será la presa e imita sus movimientos, con ello el mago vuelve a ser uno con la naturaleza, pues sus gestos y movimientos no son signos distanciados del objeto ni elegidos de manera arbitraria, sino que están en una relación directa con aquello que representan, tal y como las

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

²¹ Frazer, James George, *La rama dorada: magia y religión*, 2ª ed. (16ª reimpresión), México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (2006), pp. 75 y 76.

divinidades ctónicas estaban indiferenciadas de las potencias de la naturaleza. “En el estadio de la magia, sueño e imagen no eran considerados como meros signos de la cosa, sino como unidos a ésta mediante la semejanza o el nombre. No se trata de una relación de intencionalidad sino de afinidad.”²²

En la obra de arte aún se pueden encontrar vestigios de esa afinidad mágica entre la imagen y el objeto representado: la obra de arte existe en un campo cerrado, delimitado y diferenciado del resto del espacio profano, y el cual tiene reglas propias que no tienen aplicación en el espacio profano; de la misma manera el chamán, al momento de iniciar la danza ritual, lo primero que hacía era demarcar el área donde iba a tener lugar el rito, a partir de lo cual en ese espacio comenzaba a obrar el *mana*, si bien en la obra de arte ha perdido la pretensión de la magia de influir sobre el mundo. De igual manera que en el rito mágico, en la obra de arte se hace presente el todo en lo particular:

Está en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, ser aquello en lo que se convirtió, en la magia del primitivo, el acontecimiento nuevo, terrible: la aparición del todo en lo particular. En la obra de arte se cumple una vez más el desdoblamiento por el cual la cosa parecía como algo espiritual, como manifestación del *mana*.²³

He ahí el motivo por el cual Platón, cuya filosofía se haya más adentrada en el camino de la abstracción y la racionalización ilustradas, prescriba a los poetas y artistas: sus obras hacen retroceder a los hombres a los estadios de la irracionalidad y del miedo que provoca la naturaleza en sus almas. Del mismo modo serán censurados el mago y la hechicera por el sacerdote y el científico, pues la mimesis presente en sus rituales acorta la distancia que se requiere para que el hombre pueda ejercer dominio sobre la naturaleza, y lo acerca peligrosamente a ella: “Razón y religión proscriben el principio de la magia. [...] La

²² Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 66.

²³ *Ibidem*, p. 73.

naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo.”²⁴ Pero el dominio tiene que ser ejercido por alguien: el sujeto, el cual se va prefigurando desde los estadios de la magia y el mito. Para hablar de ello, no obstante, es necesario hablar primero de la religión.

1.3 Elementos de la religión.

1.3.1 Del mito y la magia a la religión.

El elemento común entre la magia, el mito y la religión es el *mana*, ese principio de desdoblamiento de la naturaleza que la convierte en algo más de lo que es ella misma: se encuentra presente en las danzas mágicas, en la mitología ctónica y pervive aún en la mitología olímpica. Y aún en la terminología de la antropología y la sociología de la religión, el *mana* deja sentir sus vestigios en el concepto de lo *sagrado*. En el pensamiento de Horkheimer la transición de la magia y el mito a la religión no se limita únicamente a la presencia común del principio del *mana*, sino que este es ya el principio de abstracción que opera en la religión monoteísta y que la posibilita: el *mana* comenzó siendo aquella complicación de la naturaleza que hacía de ella algo más de lo que era, es el principio del animismo, pero al mismo tiempo es el principio de la abstracción y el alejamiento de la naturaleza. Con el mito olímpico ya se había dado un paso más en este camino al hacer de los dioses representantes de las esencias de las fuerzas naturales y no la manifestación directa de las fuerzas mismas. Con el monoteísmo judeocristiano se avanza aún más en ese

²⁴ *Idem.*

proceso: dios es creador de la naturaleza, pero él mismo no está presente en ella sino sólo como el artista o el artífice está presente en su obra o en su creación.

El punto de partida de la relación entre mito y religión es el carácter narrativo del propio mito, así como por su mutua función administrativa: éste pretendía cantar y nombrar el origen, y como consecuencia lógica de ello, representaba y explicaba ese origen, al modo como serían usados los signos en la posterior ciencia moderna, con lo que adquiere un carácter doctrinario: “Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina.”²⁵ Es decir, la religión es el “mito institucionalizado”²⁶: la narración se convierte en fuente de verdad, en dogma que no puede ser puesto en duda, y en práctica que no puede ser soslayada o negada. Si bien es cierto que el sacerdote reniega y censura al mago, este último lleva ya en sí mismo el germen del sacerdote, tal y como la magia lleva el germen de las prácticas religiosas y de la ciencia. No importa qué tan abstractas o complejas puedan parecer las religiones, en ellas sigue pesando el carácter del mito y la magia: “Las explicaciones del mundo como la nada o el todo son mitologías, y las vías garantizadas para la redención, prácticas mágicas sublimadas.”²⁷ Incluso el protestantismo, con sus postulados de la absoluta trascendencia de Dios, la predestinación y la gracia divina, no queda incólume ante este juicio: el trabajo y el éxito económico siguen siendo signos de una posible salvación, aún sin saber si esta les ha sido dispensada por Dios, es decir, el trabajo se convierte en su ritual mágico, si bien, a diferencia del mago, no tiene plena certeza de que vaya a surtir el efecto deseado.

Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante ÉL, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer

²⁵ *Ibidem*, p. 63.

²⁶ Véase Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, España, Editorial Trotta, 2002, p. 52.

²⁷ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 77.

honrar a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo.²⁸

Que Lutero y Calvino, y los posteriores teólogos protestantes, hayan revestido a Dios de una absoluta trascendencia incompatible con el mundo, así como de una voluntad que no puede ser movida o alterada por las acciones humanas, no significa que el protestantismo haya escapado al hechizo mítico y al *mana*, antes bien, lo que hace es ahondar más en la senda de abstracción abierta por ellos: “Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene el hombre la repetición, bajo el título de legalidad [...]”²⁹ El monoteísmo judeocristiano en general no queda incólume de los vestigios y resabios del pensamiento mítico y mágico: en la medida en que se tenga presente una salvación o un perdón divinos que se alcancen mediante ciertas acciones o mediante la observancia de ciertas reglas y preceptos prácticos, en esa misma medida están presentes los principios de la magia y el sacrificio: el intercambio y el engaño.

1.3.2 Astucia y Racionalidad.

En la magia se encontraban presentes no sólo los principios rituales que formarían parte de la religión en su aspecto práctico, sino que también están presentes quienes serán los encargados de conducir esos rituales y proteger los principios doctrinarios: los magos devendrán sacerdotes en la religión. Es cierto que el sacerdote rechaza y proscribe al mago,

²⁸ Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (3ª reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (2008), p. 165.

²⁹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 67.

lo cual no lo hace debido a que el mago ponga en riesgo al dogma, o que sus ritos prometan mayor efectividad que aquellos que son promulgados y procurados por el sacerdote³⁰, sino que el mago y el hechicero llevan aún la impronta de una etapa anterior, un pensamiento atrasado que, además, mantiene una peligrosa cercanía con la naturaleza, a través de la mimesis, que amenaza con hacer recaer al hombre, al sujeto y a su civilización, a estadios anteriores:

Los comportamientos mimético, mítico y metafísico aparecieron sucesivamente como eras superadas, caer en las cuales estaba cargado del terror a que el *sí mismo* se transformara de nuevo en aquella pura naturaleza de la que se había liberado con increíble esfuerzo y que justamente ello le inspiraba increíble terror.³¹

Además de este temor a una recaída en estadios inferiores, el sacerdote reconoce en el mago el principio que le ha permitido ejercer su profesión: la astucia. Así como el mago comenzaba sus ritos demarcando el lugar donde acaecería y donde se manifestarían los espíritus para, de esa manera, limitar su poder, de igual manera el sacerdote, y los hombres en general, buscan engañar al dios al que le son ofrecidos los ritos y los sacrificios:

Todas las acciones rituales de los hombres, engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder; y el engaño cometido contra el dios se transforma sin fracturas en el engaño que los incrédulos sacerdotes cometen contra la comunidad creyente. La astucia tiene su origen en el culto.³²

La mala conciencia, el deseo de poder y dominio disfrazado de un interés sincero por satisfacer las necesidades del dios y de la comunidad de creyentes, se encuentra en la raíz misma del sacerdocio, que no sólo pretende engañar al dios, sino también a los

³⁰ Dice Frazer al respecto: “El mago no duda de que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos, ni de que a la ejecución de las ceremonias debidas, acompañadas de los conjuros apropiados, sucederán inevitablemente los resultados deseados, a menos que sus encantamientos sean desbaratados y contrarrestados por los conjuros más potentes de otro hechicero.”, *La rama dorada: magia y religión*, *Op. Cit.*, p. 75.

³¹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 84.

³² *Ibidem*, p. 103.

creyentes, tras lo cual se encuentra una inconfesada búsqueda del dominio. El sacrificio ritual es la expresión más sofisticada de ese engaño: en él la víctima se convierte en el medio para alcanzar la tregua con los dioses; ya que se ha convertido en portador de la esencia divina, partiendo de un principio de intercambio y equivalencia muy sencillo: dar para recibir; pero que incluye una máxima secundaria que cambia por su sentido: el engaño, lo que se da es de menor valor que lo que se recibe. Así pues, la víctima del sacrificio es más una víctima ofrecida a la astucia del sacerdote que a la divinidad misma: “La experiencia de que la comunicación simbólica con la divinidad a través del sacrificio no es real, debe ser antiquísima.”³³ La institución del sacrificio conserva los vestigios de una catástrofe histórica, un acto de violencia que afecta tanto al hombre como a la naturaleza, y que la astucia, como facultad subjetiva, reproduce bajo el aspecto de una falsedad, engañando a la comunidad, que permite que de tanto en tanto uno de sus individuos sea sacrificado en nombre de la divinidad. Este uso del sacrificio por parte de los sacerdotes en beneficio propio y bajo el signo de su astucia y su mala conciencia, abre el horizonte a dos temas importantes: el primero de ellos es el del papel sociopolítico que ha jugado la religión; y, el segundo, el de la relación entre el sacerdote y la figura autoritaria.

1.3.3 La función ideológica de la religión.

El pensamiento de Horkheimer es, desde sus inicios, consciente de la deuda que tiene con los proletarios y campesinos, con las clases obreras de la infraestructura económico-social,

³³ *Idem.*

y por ello se solidariza con esas clases marginadas y explotadas, con su dolor y sus esperanzas incumplidas:

Recuerda de qué sufrimientos eres deudor, mientras gozas de sus frutos...Ve a la fabrica de tejidos, a las hilanderías, a las plantaciones de algodón: los trabajadores pasan decenios, su vida entera en salas sofocantes y polvorientas o bajo el fuego del sol realizando día a día el mismo trabajo estúpido y desesperante, sin perspectivas de una liberación, sin posibilidades de un desarrollo espiritual...Ponte en la situación de estos hombres y piensa por un momento que tú no puedes vivir sin vestido...³⁴

Horkheimer, fiel a su postura materialista, parte de una experiencia concreta del sufrimiento, la miseria real, la injusticia y el mal físico, y no de una mera abstracción. La inconciencia, el olvido de la deuda que tienen los intelectuales, así como todos aquellos que sean burgueses, con los obreros y campesinos, va a ser uno de los principales blancos de la crítica de Horkheimer, ya que dicho olvido ha tenido como consecuencia una ideología que justifica el mal físico, la injusticia y el sufrimiento de las víctimas, ya sean los obreros explotados por el patrón en nombre del capital, ya sean los judíos exterminados en los campos de concentración en nombre del sueño nazi de una raza pura.

Tal ideología vive un momento de proliferación con la teología y metafísica dominantes en la época posterior a la Primera Guerra Mundial, que se caracterizaban por una huída de la sociedad y de sus circunstancias materiales, refugiándose en la esfera de la “pura contemplación” como “pensamiento neutro”. La pretensión de la metafísica de investigar y hablar de la “verdadera esencia” del hombre o de las cosas sin atender a su configuración actual o a sus circunstancias es precisamente resultado de esa huida del mundo, de ese alejamiento de la realidad fáctica, que además permite que el “estado de cosas” presente, la injusticia y el mal físico, no sea alterado. Por su parte la teología hace

³⁴ Max Horkheimer citado por Juan José Sánchez, “Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer” en Gómez Caffarena, J. y J. M. Mardones (coord.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, España, Editorial Anthropos, 1992, p. 154.

algo parecido con la religión y la idea de dios: sus esfuerzos intelectuales van dirigidos no a preservar la trascendencia de dios, sino a que la imagen divina no refleje nada de la miseria y el sufrimiento de aquellos en quienes se origina el pensamiento sobre dios, a purificar el pensamiento religioso del barro de esta tierra, del lamento y de las aspiraciones de los hombres. Dios se convierte, finalmente, en un ser totalmente trascendente y de voluntad insondable: “Así se despojó a Dios de toda cualidad cognoscible, y sus caminos se distinguen totalmente de los terrenales. Sus caminos se hicieron tan oscuros como las prácticas mercantiles de los fabricantes y los banqueros”.³⁵ Lo anterior se hace eco de los planteamientos teológicos del dios absoluto hechos por el nominalismo de la baja Edad Media, y por el dios oculto del protestantismo calvinista.

Esta especie de “misticismo” hace que la teología, como la metafísica en el caso de la esencia del hombre, pueda hablar de dios sin atentar contra el sistema social existente, lo que no habla muy bien de su pureza, pues al realizar tal alejamiento de dios o de la esencia del hombre de la realidad fáctica, oculta y legítima la miseria real de las víctimas. Si no es denunciado, este engaño impide tomar conciencia de la miseria y su crudeza e impide que se realice la praxis que la supere. Lo que causa mayor indignación, al parecer de Horkheimer, es que la religión avale y aún promueva el engaño y la mentira, siendo que debería ser la religión la encargada de dar voz a las víctimas. Es este el aspecto que considera parte del momento de verdad de la religión: como expresión y vasija de la esperanza no cumplida de las víctimas de la historia; este momento de verdad sólo puede ser superado por medio de la praxis revolucionaria. El momento de verdad de la religión, con su deseo de justicia y bondad absolutas, depende en gran medida de que acepte su origen material y finito, de lo contrario degenera en teología afirmativa, que oculta esa raíz

³⁵ Max Horkheimer, citado por Juan José Sánchez, “Contra la lógica de la historia”, *Op. Cit.*, p. 156.

material y legitima el sufrimiento de los hombres, se convierte en engaño, mismo que tiene sus antecedentes en aquella astucia de los sacerdotes a través de la actitud de sacrificio que imponía a la comunidad.

El engaño de los sacerdotes y teólogos trastoca el significado originario de las figuras religiosas para así poder usarlas como justificación de su poder y dominio: el significado primigenio de la figura de Jesucristo era, de acuerdo con Horkheimer, el de representar a las víctimas, a las clases más dañadas; por ello Jesucristo ataca el orden establecido, intenta revolucionar el estado de cosas existentes, por lo que termina siendo sacrificado él mismo.

Jesús murió por los hombres, no pudo reservarse avaramente para sí y se hizo de todos los que sufren. Los padres de la Iglesia hicieron de ello una religión, es decir, una doctrina, que incluso para el malo era un consuelo. Desde entonces, el cristianismo tuvo tanto éxito en el mundo que el pensamiento de Jesús ya no tuvo nada que ver con la praxis, y menos aún con los que sufren. Quien lee el evangelio y no ve que Jesús murió *en contra* de sus actuales representantes, ése no sabe leer.³⁶

La teología se ha encargado de transformar el mensaje de Jesús, adaptándolo a las necesidades del poder en turno. La teología no atiende al anhelo de justicia de las víctimas de la historia, sino que vela únicamente por los intereses de los poderosos, siguiendo el principio de autoconservación y preparándose ella misma para el dominio. De aquí que la teología ya no busque cambiar el estado de cosas existentes, sino que pacta con él, legitimándolo a partir de un principio trascendente e infinito.

Entre el mandato del evangelio y el poder ha mediado desde siempre la teología. A la vista de las claras palabras del Fundador fue necesaria para ello una sorprendente agudeza. La teología sacó su fuerza del hecho de que quien quiera perdurar sobre la tierra tiene que adaptarse al derecho del más fuerte, a la ley natural. Su logro

³⁶ Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 227.

imprescindible fue compatibilizar cristianismo y dominio, generar una autoconciencia complaciente en los de arriba y en los de abajo por su trabajo en la realidad perversa.³⁷

No obstante, Horkheimer reconoce en la religión dos enseñanzas decisivas: la primera dice que la felicidad se compra con el sufrimiento de otros, y la segunda que el bien absoluto no puede ser representado. La primera está fundamentada en la filosofía de Schopenhauer, y la otra en la prohibición bíblica de hacer imágenes de dios.³⁸ Tales enseñanzas no tienen ninguna relación con los dogmas de trascendencia, infinitud o inmortalidad del alma humana, son, antes bien, recordatorios de la finitud del hombre, de su precariedad y mortalidad, y de que no puede desestimar este mundo y esta vida, ya que sólo existe en ellos. Desear alcanzar la infinitud o creer en la inmortalidad del alma y en un más allá, significa negar este mundo, huir de su miseria sin solucionarla, no actuar para mejorarlo.

Como bien apunta Juan A. Estrada Díaz, la crítica de Horkheimer a la religión como una ideología que encubre los intereses que se encuentran detrás de ciertas acciones políticas y sociales, se inscribe dentro de la más pura tradición marxista:

Lo característico de su papel social [del cristianismo] es la dualidad de funciones que ha ejercido, educando a la clase dominante en una moral de ahorro y beneficio adaptada al hombre de negocios, y al proletariado en la resignación y el consuelo espiritual, para evitar que caiga en la desesperación o en la revolución. La creciente formalización de la religión la hace compatible con diversas praxis sociales.³⁹

Sin embargo, ese enfoque marxista hace que Horkheimer, desde el punto de vista de Estrada Díaz, confunda el condicionamiento humano de la experiencia religiosa con su validez: el que el hombre proyecte sus deseos y aspiraciones, sus expectativas e intereses,

³⁷ *Ibidem*, p. 77.

³⁸ Véase *Ibidem*, p. 120.

³⁹ Estrada Díaz, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, España, Universidad de Granada, 1990, p. 93.

en la religión, y que por ello ésta se convierta en un instrumento político, no implica su invalidez o falsedad, al menos no en su totalidad; tal situación se asemejaría a querer descalificar una teoría mediante argumentos *ad hominem*. Lo que se descalificaría sería la praxis emanada de la religión, como una praxis corrupta y manipulada, mas no los principios que se encuentran detrás de esa praxis.

Si lo importante es la función social de la religión, la crítica a la función ideológica del cristianismo puede a lo sumo servir de depuración del cristianismo, pero no de crítica al hecho religioso mismo que tiene una plurifuncionalidad social. En realidad la “utilidad” sociopolítica de un pensamiento no afecta a su “verdad”, porque el problema de la experiencia religiosa no se resuelve simplemente atacando las manipulaciones que se hacen en su nombre.⁴⁰

Aún así, la crítica horkheimeriana a la religión como una ideología de uso sociopolítico, sigue teniendo validez en la medida en que la religión siga sirviendo como ideología encubridora de la realidad injusta que viven las víctimas de la historia, y, por ende, en la medida en que los sacerdotes sigan perpetuando el engaño del sacrificio.

1.3.4 La figura autoritaria.

En los escritos sobre *Autoridad y familia*, Horkheimer, además de profundizar el análisis de la función de la religión como ideología que encubre y justifica el mal padecido por las clases obreras y marginadas, da pie al surgimiento de la figura que recibe los privilegios de la injusticia social y que la perpetúa: la autoridad. Es ésta una categoría presente en todas las etapas históricas por las que han atravesado las formas sociales:

⁴⁰ *Ibidem*, p. 94.

En todas las formas de la sociedad, que se han desarrollado a partir de las comunidades primitivas indiferenciadas de la prehistoria, dominan sobre el resto de la población o bien unas pocas personas, como en el caso de las situaciones relativamente tempranas y simples, o bien determinados grupos de hombres, como en las formas sociales más desarrolladas, es decir, todas esas formas se encuentran caracterizadas por la prelación o subordinación de clases.⁴¹

De ser así, en el sacerdote y el mago se habría de encontrar elementos propios de la autoridad. Si a eso añadimos que la religión recibe su contenido a través de la elaboración psíquica de los comportamientos terrenales y, a su vez, repercute en las relaciones sociales, en las criaturas mitológicas habría también elementos de la figura autoritaria.

La figura autoritaria nace de la racionalización e interiorización, la conciencia, de la coacción recibida por unos y ejercida por otros: autoritarios son aquellos modos de acción internos y externos en los que los hombres se someten a una instancia externa. La coacción es el principio de la naturaleza social, el principio que permite hacer de los hombres seres sociables:

La denominada naturaleza social, el adaptarse a un orden dado – ya se fundamente de modo pragmático, moral o religioso –, se remonta esencialmente al recuerdo de actos de coacción, a través de los cuales los hombres han sido hechos «sociables», ha sido civilizados, y que amenazan aún hoy en día en caso de que pudieran tornarse olvidadizos.⁴²

La fuente de la autoridad y su derecho es la fuerza. Ésta no sólo ejerce presión sobre los individuos coaccionados, sino que además ellos han aprendido a darles su asentimiento. Tal asentimiento es el producto de un sutil proceso de aleccionamiento ejecutado por instituciones sociales tales como la religión, la escuela y la familia. Es en el seno de la familia donde el hombre se encuentra en contacto con la primera figura autoritaria: el padre, que por tener la fuerza de hecho, la tiene también como derecho. “Porque el padre *de*

⁴¹ Horkheimer, Max, *Autoridad y familia y otros escritos*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2001, p. 175.

⁴² *Ibidem*, p. 161.

facto es más poderoso, por eso lo es también *de iure*; el niño no sólo debe tener en cuenta esta superioridad, sino respetarla en tanto que la tiene en cuenta.”⁴³ De la fuerza fáctica de quien se asume como autoridad, se deducen sus cualidades morales, quedando estas como fundamento último de su condición de autoridad.

1.3.4.1 Las criaturas míticas y la autoridad.

Así como en el padre de familia la fuerza de hecho se convierte en una capacidad jurídica, las criaturas mitológicas obtienen sus derechos, y sus maldiciones, de la fuerza que han ejercido un sinnúmero de veces y que se ha petrificado en un derecho del cual nadie escapa.

Escila y Caribdis tienen el derecho de a lo que cae entre sus garras, lo mismo que Circe tiene derecho a transformar al que no está inmunizado y Polifemo a devorar a sus huéspedes. Cada una de las figuras míticas debe hacer siempre lo mismo. Cada una consiste en repetición: el fracaso de ésta significaría su fin. [...] Pues el derecho de las figuras míticas, en cuanto derecho del más fuerte, vive sólo de la irrealizabilidad de sus preceptos. Si éstos se cumplen, entonces los mitos se desvanecen hasta la más lejana posteridad.⁴⁴

Con cada nueva víctima con la que ratifican su fuerza y su derecho, confirman el hado que pesa sobre ellos: dan fuerza al hechizo mítico, al principio del *mana* y la repetición ineluctable de los fenómenos naturales: “En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta.”⁴⁵ La negación de sus derechos equivaldría a romper con el ciclo de la naturaleza, a invalidar el

⁴³ *Ibidem*, p. 209.

⁴⁴ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, pp. 110 y 111.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 80.

principio del *mana*, en cierta forma, a huir de la naturaleza. Sólo habrá un hombre que pueda realizar semejante proeza: Odiseo, el sujeto que desencanta las islas a donde el furioso dios del mar lo arroja. Las criaturas míticas representan la fórmula más antigua de la autoridad que se otorga derechos partiendo de su fuerza: su presencia irá preparando el terreno al asentimiento que las futuras generaciones de hombres tendrán que conferir a la autoridad.

1.3.4.2 *El mago como figura autoritaria.*

El mago y el sacerdote, a diferencia de las criaturas míticas, no pueden erigirse como autoridades en base a su fuerza física, al menos no de manera directa, sino mediante el contacto con lo sagrado: “La esencia sagrada se transfiere a los magos que se relacionan con ella.”⁴⁶ Los monstruos repetían una misma acción merced a su fuerza física; los magos y sacerdotes demostrarán su fuerza a partir de la repetición de un mismo acto, el sacrificio, en una lógica inversa a la de las criaturas míticas: parten del efecto en vez de partir de la causa. De esta manera fundamentan su autoridad y su derecho a escoger y a sacrificar a la víctima, haciendo patente su dominio sobre la comunidad, especialmente sobre aquellos que pongan en duda su autoridad y su condición de superioridad:

Quien vulnera los símbolos cae, en nombre de los poderes sobrenaturales, en manos de los poderes terrenales, cuyos representantes son esos órganos competentes de la sociedad. [...] El *mana* heterogéneo y fluido es consolidado y violentamente materializado por los hombres. Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de los ritos sagrados a la de los ámbitos sagrados.⁴⁷

⁴⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 74 y 75.

Esta conducta autoritaria, en la que sus acciones someten a la comunidad a su guía y obediencia, su pretensión de ser depositarios de la verdad y de la esencia divina, será la que les traerá críticas y rechazo por parte de los pensadores liberales de la Ilustración, tales como Kant, Hume, Rousseau, entre otros, así como las criaturas míticas serán expulsadas de sus puestos por el astuto Odiseo.

Capítulo 2

Secularización y Teoría Crítica

El concepto de secularización dentro del pensamiento de Max Horkheimer es especialmente problemático, pues no aparece definido de manera explícita ni desarrollado ampliamente en su obra, salvo por breves y fugaces menciones, en las cuales se pone en relación con otros conceptos: en ocasiones en contraposición, como en el caso de religión y de autoridad; otras en una relación de identidad. Dentro de estos últimos conceptos sobresalen los de Ilustración, desencantamiento y formalización, este último, a su vez, relacionado con el de sujeto, que juega un papel muy importante, a decir de Horkheimer, en el desarrollo de la cultura occidental. Para poder entender la antedicha relación entre secularización e Ilustración, formalización y sujeto, es necesario partir de la definición y distinción entre dos conceptos acuñados por Horkheimer: razón objetiva y razón subjetiva.

2.1 Razón objetiva y razón subjetiva.

En la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer arguye que el término “razón” puede comprenderse de dos formas diferentes: como razón objetiva y como razón subjetiva. Ambas formas de razón han coexistido a lo largo de la historia del pensamiento occidental, y mantienen una relación de constante cambio, una relación dialéctica, que va de la oposición a la complementación, sin que por ello una de las dos posiciones termine por ser absoluta: en ningún momento histórico una se ha visto absorbida o eliminada por completo por la otra. No obstante, esta situación de equilibrio, precario o no, se ha visto trastocada, a consideración de Horkheimer, a partir de la Ilustración, haciéndose más patente en la época contemporánea:

La relación entre estos dos conceptos de razón no es sólo una relación de contraposición. Históricamente han estado operantes desde un principio ambos aspectos de la razón, el objetivo y el subjetivo, y sólo en el transcurso de un largo proceso tomó cuerpo la preeminencia de éste sobre aquél.¹

En términos generales, la razón objetiva alude a un principio racional inmanente a las cosas, al mundo, a la “cosa-en-sí”, por usar un término kantiano; en tanto que la razón subjetiva se refiere a una capacidad inherente, y probablemente exclusiva, del sujeto: es su capacidad de calcular y conceptualizar. El proceso por el cual la razón subjetiva va a desplazar a la razón objetiva, en detrimento de ésta y de todo aquello que se fundamente en ella, como la moral y la política, va a verse ligado en gran medida a las nociones de secularización y de Ilustración. Para comprender dicho proceso es necesario, en primer lugar, profundizar en las características de ambas formas de razón.

¹ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, España, Editorial Trotta, 2002, p. 48.

2.1.1 Orden cósmico: la razón objetiva.

De acuerdo con las reflexiones de Horkheimer, en el siglo XX se aprecia en la mentalidad de la población una concepción subjetivista de la razón, prevalece la idea de que la razón es la facultad de escoger los mejores medios para alcanzar determinados fines. Sin embargo:

Durante largo tiempo dominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Dicha visión afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones.²

La idea fundamental que se encuentra detrás de la concepción de la razón como objetiva es que el mundo también es racional, que en él existe un orden que conecta los sucesos y fenómenos naturales con la forma de vivir y de actuar de los seres humanos, orden al cual deben éstos últimos ajustarse haciendo uso de su capacidad innata de cálculo, de tal manera que la armonía prevalezca y que los grandes valores perduren.

De este modo, pues, el concepto de razón objetiva muestra, por una parte, como esencia propia, una estructura inherente a la realidad, que requiere, llevada por su propia lógica, en cada caso determinado, un determinado modo de comportamiento teórico o práctico. Esta estructura resulta accesible a todo aquel que asuma el esfuerzo del pensamiento dialéctico o, lo que no deja de resultar idéntico, que sea capaz del esfuerzo del eros. Por otra parte, el concepto de razón objetiva puede caracterizar precisamente este esfuerzo y capacidad de reflejar un orden objetivo semejante.³

Para Horkheimer, los sistemas filosóficos de Sócrates, Platón, Aristóteles, la Escolástica y el Renacimiento tenían como fin develar ese orden objetivo y ajustar así las acciones tanto individuales como colectivas en vistas a concordar con ese mismo orden. Pero también las religiones han tenido la función de buscar y proponer un orden cósmico,

² *Ibidem*, p. 46.

³ *Ibidem*, p. 51.

de erigir fines para todos los hombres, así como valores universales aplicables en toda situación: los mitos griegos hablan de un mundo dominado por el destino ineluctable, por la eterna repetición de los acontecimientos, el principio de inmanencia, lo que Horkheimer denomina como el *mana*: “El mundo dominado enteramente por el *mana*, e incluso el mundo del mito indio y griego, son mundos sin salida y eternamente iguales. Cada nacimiento se paga con la muerte, cada felicidad con la desgracia.”⁴ Las religiones, si bien no son racionales, sí engendran una racionalidad, una búsqueda de ciertos fines a partir de ciertos medios. Esto puede verse ejemplificado con lo que expone Frazer respecto a la religión en *La rama dorada*:

Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. [...] Mas no es necesario que la práctica religiosa tome siempre la forma de un ritual; esto es, no necesita consistir en la ofrenda sacrificial, la recitación de oraciones y otras ceremonias externas. Su propósito es complacer a la divinidad y si esta gusta más de la caridad, la compasión y la castidad que de las oblacones de sangre, cánticos de himnos y humos de incienso, sus adoradores la complacerán mejor no postrándose ante ella, ni entonando sus alabanzas, ni llenando sus templos con regalos costosos, sino siendo castos y misericordiosos y caritativos hacia los hombres; pues haciéndolo así, imitarán, en cuanto lo permite la humana flaqueza, las perfecciones de la naturaleza divina.⁵

De acuerdo con lo anterior, las acciones que realicen los hombres dentro de una determinada religión se verán determinadas por la concepción que tenga esa religión de la divinidad, y por el tipo de relación que pretenda alcanzar con la misma: sea agradar, reconciliarse, o asemejarse a dios. Así, en algunas religiones se pondrá énfasis en que los hombres cumplan con los rituales de manera puntual, sin considerar si tal ritual resulta deleznable por sí mismo; mientras que en otras religiones se dará mayor importancia al

⁴ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 71.

⁵ Frazer, James George, *La rama dorada: magia y religión*, 2ª ed. (16ª reimpresión), México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (2006), pp. 76 y 77.

actuar humano en general, con independencia de si se trata de un ritual o no, es decir, se dará prioridad a la moralidad individual, como en el caso del judeocristianismo. No obstante, incluso entre las religiones monoteístas – judaísmo, cristianismo, incluidas sus vertientes protestantes, e Islam – podrán apreciarse diferencias en cuanto a la razón objetiva, u orden de las cosas, a pesar de partir de un mismo principio: que existe un dios único, creador del mundo, legislador y juez de las acciones humanas. Dice Horkheimer, en conjunto con Adorno, respecto a la concepción de dios en el judaísmo y en el cristianismo:

El Dios judío, al pasar de la forma henoteísta a la universal, no ha perdido aún por completo los rasgos del demonio natural. [...] Dios como espíritu se opone a la naturaleza como el otro principio, que no se limita a garantizar su ciego curso, como todos los dioses míticos, sino que puede también liberar de él. [...] El Dios judío exige lo que le corresponde y ajusta cuentas con los perezosos. Él cautiva a su criatura en la red de la culpa y el mérito. Frente a ello, el cristianismo ha subrayado el momento de la gracia, el cual, por cierto, se hallaba implícito en el mismo judaísmo en la alianza de Dios con los hombres y en la promesa mesiánica. El cristianismo ha atenuado el terror del absoluto al reencontrarse a sí misma la criatura en la divinidad: el mediador divino es invocado con nombre humano y muere de muerte humana. Su mensaje es: «No temáis»; la ley se desvanece ante la fe; más grande que toda majestad es el amor, el único mandato.⁶

Las diferencias en cuanto al orden del mundo, la razón objetiva, también son patentes dentro de las diferentes corrientes y sectas del cristianismo: puestas frente a frente, la versión católica del cristianismo y la de las sectas protestantes, parecen religiones completamente diferentes, inclusive opuestas. Mientras que en el catolicismo, principalmente en el popular, la presencia de los santos y sus fiestas recuerda los viejos rituales mágicos, todo ello con la finalidad de acercar al hombre al ámbito divino, de reunirlo con dios mediante la intercesión de los santos; según el propio Horkheimer, la figura de Cristo se ve impregnada del halo de la magia: “Cristo, el espíritu encarnado, es el

⁶ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, pp. 221 y 222. Véase también Turner, Bryan S., *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México, FCE, 1988, pp. 27 – 55.

mago divinizado. La autorreflexión humana en lo absoluto es el *proton pseudos*. El avance frente al judaísmo se ha pagado al precio de la afirmación: el hombre Jesús ha sido Dios.”⁷ Por su parte, en el protestantismo, especialmente en su versión calvinista, no se acepta ningún tipo de mediación entre dios y el hombre, la relación debe ser directa, además de que la voluntad divina no puede ser cambiada por ningún medio, ni por meritos morales propios ni por los meritos morales de terceros; de acuerdo con Max Weber:

En el asunto que para los hombres de la Reforma era más decisivo: la felicidad eterna, el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque éstos son, es verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria [...], pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjetivamente) simples *externa subsidia* de la fe. [...] Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela.⁸

De esta manera, el católico y el protestante actuarán de manera distinta: el primero buscará realizar acciones guiadas por la piedad y la caridad, mientras que el segundo regirá su vida en base a un complejo sistema ético en el que predomina la ascesis y el trabajo constante, sin buscar los lujos, pero siempre tomando el éxito laboral como un signo de la gracia divina:

...primero, que el signo del estado de de gracia consiste en el desarrollo de la propia santificación en el sentido de una consolidación y perfección crecientes, controlables por la ley; y segundo, que la providencia de Dios es la que “opera” en el hombre perfecto, dándose a conocer en la paciente perseverancia y la reflexión metódica. También para A. H. Francke el trabajo profesional era el medio ascético por excelencia; para él era tan seguro, como para los puritanos, que Dios bendice a los suyos dándoles éxito en su trabajo.⁹

⁷ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 222.

⁸ Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (3ª reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (2008), pp. 166 y 168.

⁹ *Ibidem*, pp. 213 y 214.

Diferentes ideas sobre la razón objetiva, el orden del universo, tendrán como consecuencia que los individuos busquen alcanzar diferentes fines – metas definidas por esa razón objetiva –, y que rijan su vida de tal manera que sus acciones los lleven a alcanzar esas metas. La religión tuvo como una de sus funciones definir ese orden universal y esas acciones, dándoles como fundamento la voluntad divina.

Tanto la filosofía, en su versión de metafísica o razón especulativa, como la religión han sido los principales reflejos del esfuerzo del hombre por encontrar una razón objetiva, un orden inherente al mundo que le sirva de guía en sus acciones y teorías, pero no por ello constituyen un mismo esfuerzo, es decir, no pueden considerarse como idénticas: el nivel de obediencia que exige la religión es mayor que el exigido por la filosofía, además de presentar más intolerancia frente a otras propuestas de orden universal; pero, sobre todo, la propuesta religiosa depende de principios sobrenaturales, como la gracia divina, que hacían más incomprensible al orden cósmico.

Aunque estos sistemas filosóficos racionalistas no exigían una sumisión tan profunda como la pretendida por la religión, fueron percibidos como esfuerzos por sacar a la luz las exigencias de la realidad y explorar verdades de fuerza vinculante para todos. Sus creadores creían que el *lumen naturale*, el conocimiento natural o la luz de la razón bastaba también para penetrar de un modo lo suficientemente profundo en la creación como para tener con ello una llave para armonizar la vida humana con la naturaleza, tanto en el mundo como en el ser del hombre mismo. Conservaron a Dios, pero no la gracia; consideraban que el hombre podía arreglárselas perfectamente sin una *lumen supranaturale* del tipo que fuera de cara a todos los fines del conocimiento teórico y de la decisión práctica.¹⁰

De igual forma, la filosofía dará como fundamento de su visión de la razón objetiva del mundo no una entidad sobrenatural, sino que buscará, con la sola fuerza del intelecto humano, en la propia naturaleza y en el mundo ese fundamento, de tal manera que las filosofías especulativas eliminan de su lenguaje las nociones de pecado y salvación, de

¹⁰ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 54.

castigo y recompensa en una vida ulterior, pero conservan la idea de un ser creador del mundo. Filosofías como la de Spinoza, Descartes, Hobbes y Maquiavelo se encuentran dentro de este esfuerzo teórico de encontrar un orden universal, una razón objetiva: algunos, como Spinoza y Descartes, creerán encontrar el orden natural en las matemáticas, construyendo sistemas éticos coherentes con esa presuposición; otros, como Hobbes y Maquiavelo, pondrán como fin de la existencia humana la creación de un estado político fuerte¹¹. De esta manera resulta evidente la relación entre filosofía y religión como actividades especulativas del hombre por revelar un orden universal: “La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por pensamiento filosófico metódico y por conocimiento e intelección, constituyéndose así en una fuente ella misma de tradición”¹²; así como reconciliar la existencia humana con ese orden objetivo, incluyendo el interés y la autoconservación del individuo.¹³ Para resumir, en palabras de Horkheimer: “La razón debería regular las relaciones entre los hombres, fundar toda actividad que se exija a los individuos, aunque sea el trabajo de esclavos. [...] La razón subyace a los órdenes de la naturaleza. Sobre la razón se deben fundar las constituciones de los pueblos y sus instituciones.”¹⁴

2.1.2 Razón subjetiva: capacidad de cálculo.

En contraste a los principios de la razón objetiva, la razón subjetiva se define “como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin

¹¹ Véase Horkheimer, Max, ‘Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia’, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 26 – 30, 36 y 37, 59 – 63.

¹² Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 52.

¹³ Véase *Ibidem*, p. 46.

¹⁴ Horkheimer, Max, ‘Razón y autoconservación’, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2000, p. 89.

dado”¹⁵; la razón subjetiva no busca determinar o fundamentar ningún orden universal, su cometido es identificar los medios más adecuados y eficaces para alcanzar un fin, sin analizar o juzgar dicho fin, eso correspondería a la filosofía especulativa o a la religión. Ciertamente es que: “Razón en sentido genuino como *logos* o *ratio* vino siempre esencialmente referida al sujeto, a su capacidad de pensamiento”¹⁶, a pesar de lo cual, en la época contemporánea, se ve reducida de manera absoluta a ese único sentido.

De acuerdo con el estudio hecho por Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental*, el concepto de razón ha sufrido un proceso de “subjetivización”, que identifica con la formalización del pensamiento,¹⁷ llevando a la razón, y al pensamiento y la cultura en general, a una crisis que la reduce a un mero instrumento al servicio de cualquier propósito o empresa particular, desautorizándola para emitir un juicio sobre tal propósito; un instrumento que puede ser aplicado por cualquier empresa de la sociedad, pero al que le está vedado intentar establecer las estructuras de la vida social e individual, que terminan siendo configuradas por otras fuerzas.

La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo. Este proceso vino poco a poco a afectar hasta al contenido objetivo de todo concepto racional. Finalmente no hay realidad singular alguna que pueda aparecer como racional *per se*; vaciados de su contenido, todos los conceptos fundamentales se han convertido en meras cáscaras formales. Al subjetivarse, la razón se formaliza en igual medida.¹⁸

En ese proceso subjetivización/formalización han intervenido en gran medida el positivismo lógico y el pragmatismo, que consideran que la crisis de la razón, patente ya

¹⁵ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 47.

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ Véase *Ibidem*, p. 48.

¹⁸ *Idem*.

durante la primera mitad del siglo XX, se debe principalmente a una “debilidad nerviosa” de algunos intelectuales que desconfían del método científico y lo rechazan, buscando otros métodos para alcanzar el conocimiento, tales como la intuición o la revelación.¹⁹ Lo que debería de hacerse es, a su parecer, reforzar la visión científica del mundo y el papel de la ciencia como factor transformador de la sociedad, pasando por alto que esa visión científica resulta insuficiente para comprender y explicar el desarrollo de la sociedad, así como tampoco puede ser la única fuerza salvadora de la humanidad, sin considerar la compleja interacción de las fuerzas económicas, políticas e ideológicas.²⁰ Lo que termina por hacer el positivismo es reducir la verdad a método y la razón a instrumento. Por su parte, el pragmatismo sustituye la verdad por la probabilidad, pensando únicamente en el beneficio que pueda aportar al sujeto el predecir sucesos futuros:

Ante la idea de que la verdad pudiera procurar lo contrario de satisfacción y de que en un momento histórico dado podría revelarse incluso plenamente como escándalo, viniendo así a ser rechazada por todos, los padres del pragmatismo convierten la satisfacción del sujeto en criterio de verdad.²¹

Para el pragmatismo, los juicios sólo valen en la medida en que sean eficientes para pronosticar el futuro, olvidando por completo la dimensión del pasado, y aún la del presente, con lo que las posibilidades de comprender la historia de la humanidad y la crisis de la razón y la cultura se ven reducidas o liquidadas:

Absorbida por el futuro, la dimensión del pasado pasa a ser erradicada de la lógica. [...] El significado actual y la verificación futura de una proposición no son lo mismo. El juicio que afirma [...] que la humanidad se debate en angustias mortales no es una prognosis, y no lo es ni siquiera cuando puede ser verificado en el curso de un proceso puesto en marcha a raíz de su formulación [...]. No es un juicio pragmático, ni siquiera

¹⁹ Véase *Ibidem*, p. 89.

²⁰ Véase *Ibidem*, p. 102.

²¹ *Ibidem*, p. 83.

si le es dado provocar una curación. [...] El pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar.²²

Ambos, tanto positivismo como pragmatismo, llevan la impronta de la cosificación del pensamiento y la alienación social en la medida en que ambos parten del concepto de hecho como principio de sus propuestas teóricas y prácticas: “en él el objeto abstracto del intercambio es pensado como modelo para todos los objetos de la experiencia en la categoría dada.”²³ Así, un principio de la economía capitalista y de la industria cultural es extrapolado a los ámbitos de la filosofía, la epistemología y también la estética: “Todo tiene valor sólo en la medida en que se puede intercambiar, no por el hecho de ser algo en sí mismo.”²⁴ La tendencia del positivismo y del pragmatismo de reducir la verdad a método y probabilidad, y a formalizar a la razón, reduciéndola a mero instrumento, tiene consecuencias teóricas y prácticas de considerable alcance, la primera de ellas, es la imposibilidad de determinar racionalmente si un fin es bueno o malo, dejando las decisiones y las acciones del hombre dependientes de factores no racionales:

La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Va de suyo que si la concepción subjetivista es válida y tiene fundamento, al pensamiento no le cabe determinar si un fin determinado es deseable o no. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros factores, de factores distintos de la razón.²⁵

A pesar de este saldo negativo que deja la formalización de la razón en términos generales, y el positivismo y el pragmatismo en particular, Horkheimer reconocer un aspecto positivo al concepto subjetivo de la razón:

²² *Ibidem*, pp. 76 y 77.

²³ *Ibidem*, p. 107.

²⁴ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 203.

²⁵ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, pp. 48 y 49.

La capacidad subjetiva del pensamiento fue el agente crítico que disolvió la superstición. Pero al denunciar la mitología como una falsa objetividad, esto es, como un producto del sujeto, tuvo que recurrir a conceptos por ella misma reconocidos como adecuados. De este modo desarrolló siempre una objetividad propia.²⁶

Ello implica que la crítica tiene sus orígenes en la razón subjetiva, y que fue la razón subjetiva la que permitió, como se verá más adelante, realizar transformaciones y cambios en el orden político, social e intelectual. Asimismo se dan indicios de una compleja relación entre la razón subjetiva, subjetivización/formalización, crítica, emancipación y secularización, misma relación que se irá mostrando a lo largo del presente escrito. Para poder entender esa función crítica de la razón subjetiva es necesario comprender, en primer lugar, aquello a lo que dirige su ataque: la razón objetiva como principio de autoridad y dominio.

2.1.3 Razón objetiva y autoridad

Los sistemas políticos y sociales, así como los intelectuales, de la antigüedad, la Edad Media, y aún los del Renacimiento y la Ilustración, estaban fundamentados en el orden mismo del mundo, un orden revelado ya fuese por una luz sobrenatural o por la luz de la razón humana:

Grandes sistemas filosóficos, como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y el idealismo alemán, tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón. Su objetivo era el desarrollo de un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a tenor de su armonía con esta totalidad.²⁷

²⁶ *Ibidem*, p. 48.

²⁷ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, p. 47.

Al propugnar por una jerarquía total de los entes, los sistemas de la razón objetiva tienen como consecuencia la constitución de sistemas sociales y morales de carácter estático y dogmático: así es como Aristóteles puede sostener que hay hombres que por naturaleza nacen para ser esclavos, o que la Iglesia haga ver la pobreza y la injusticia como gratas a Dios por ser su voluntad, o que en la época burguesa sean consideradas como dadas por la naturaleza: “Las diferencias puestas por la naturaleza son queridas por Dios y, en la sociedad burguesa, riqueza y pobreza aparece también como dadas naturalmente.”²⁸

En un principio, la crítica a la razón objetiva y al orden que ella implicaba, pretendía establecer un nuevo orden con un fundamento distinto al anterior, siempre con la intención de crear una escala de valores y fines que guiaran y regularan las relaciones de los hombres, generando una nueva tradición²⁹, arguyendo que el orden anterior sojuzgaba económicamente a ciertas capas de la sociedad, y que conservaba los privilegios de otras. Así lo muestra el análisis que hace Horkheimer de la filosofía burguesa de la historia:

...la idea de que el Estado y la sociedad deben su existencia y legitimación a la voluntad del pueblo y de que la meta de ambos es el bien de éste, se opone a la convicción medieval de que los gobernantes, y con ellos toda la ordenación social en gremios y estamentos, han sido establecidos por Dios. Los poderes feudales tenían que apelar a su consagración por Dios y por la tradición para justificar las retrógradas reglamentaciones e instituciones, los privilegios y despotismos. Lo «venerable» y lo «divino», que el romanticismo posterior denominará lo «orgánico» [...], era defendido en antagonismo con la meta racional de la burguesía naciente: la mayor felicidad posible para el mayor número posible. Hobbes, y con él los representantes clásicos de la teoría del contrato y del derecho natural [...] dan un fundamento, a partir del contrato originario y del derecho natural, a las reivindicaciones de aquellas capas sociales que quieren liberarse de las formas feudales, convertidas ya en ataduras.³⁰

²⁸ Horkheimer, Max, ‘Autoridad y Familia’, en *Autoridad y familia y otros escritos*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2001, p. 210.

²⁹ Véase Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, p. 52.

³⁰ Horkheimer, Max, ‘Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia’, en *Historia...*, *Op. Cit.*, p. 60.

El ideal de un orden universal de la razón objetiva, sirve para justificar y fundamentar el dominio de unas clases sobre otras, invocando poderes sobrenaturales que, a su vez, no tenían otro fundamento que la autoridad que ellos mismos conferían: “Es una autoridad carente de espíritu y a la vez aparentemente racional. La fe ingenua en ella se expresa en la idea de un dios sabio cuyos caminos son maravillosos y oscuros.”³¹, dando pie a los ataques que posteriormente recibiría por parte de la Ilustración y la razón subjetiva:

El ataque de la Ilustración inglesa y francesa a la teología no se dirige, en sus tendencias principales, en absoluto contra la suposición de la existencia de Dios en general. El deísmo de Voltaire no era ciertamente insincero. No pudo comprender la monstruosidad que significaría hallar conformidad en la injusticia terrena; la bondad de su corazón jugó una mala pasada al entendimiento más agudo del siglo. La Ilustración no combatía la afirmación de Dios, sino su reconocimiento sobre la base de la mera autoridad.³²

Voltaire, como la Ilustración en general, reniega del sistema económico, político e intelectual de la Edad Media, pero no elimina del todo la idea de un orden universal, ni de una serie de fines que resultan ser deseables por sí mismos, es decir, conserva aún la idea de que hay una razón objetiva que dirige al mundo. De ahí que un pensador como Kant, a quien Horkheimer dedica un análisis en la *Dialéctica de la Ilustración*, que dirigió fuertes críticas a la religión y a los sistemas filosóficos especulativos, conserve aún, en el orden de la moral y la ética, la idea de que existe un orden universal establecido, en base al cual el hombre debe guiar sus acciones. En la *Crítica de la razón pura*, Kant concluye que los sistemas cosmológicos representan un especial problema para la razón, pues pretenden deducir lo desconocido – sea el principio del mundo, la existencia de dios o la

³¹ Horkheimer, Max, ‘Autoridad y Familia’, en *Autoridad...*, *Op. Cit.*, pp. 202 y 203.

³² *Ibidem*, p. 180.

inmortalidad del alma – a partir de lo conocido – los datos empíricos obtenidos de los sentidos, y los conceptos deducidos por ellos –; al sobrepasar los límites de la razón, los sistemas cosmológicos llevan a la razón a perderse en problemas que no tienen solución, pues parten de conceptos vacíos³³, y la única solución posible es aceptando que:

Los objetos empíricos nunca se nos dan, pues, *en sí mismos*, sino sólo en la experiencia. No existen fuera de ésta. [...] No se nos da de modo más real más que la percepción y el progreso empírico desde esta a otra percepción posible, ya que, en cuanto simples representaciones, los fenómenos sólo poseen realidad en la percepción, la cual, no es, de hecho, sino la realidad de una representación empírica, es decir, fenómeno.³⁴

Con esta limitación de la realidad a lo meramente empírico y sensible, se deja de lado la posibilidad de deducir lo desconocido de lo desconocido, la esencia a partir de la existencia, y se cierra la puerta a la pretensión de develar un orden universal que fundamente los valores morales. No obstante, Kant admite que para mantener la idea de un bien supremo, en el orden de la razón práctica, es necesario suponer la existencia de Dios, materia que no puede ser determinado en base a la experiencia y la razón pura teórica:

...el bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la intención moral. Ahora bien, un ente capaz de actos según la representación de las leyes, es una inteligencia (ente racional), y la causalidad de tal ente esta representación de las leyes, una voluntad. Por consiguiente, la causa suprema de la naturaleza, si ha de suponerse para el bien supremo, es un ente que mediante entendimiento y voluntad es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios.³⁵

En otras palabras, Kant asegura que la obligación moral, el llamado imperativo categórico, es inmanente a la razón práctica y que la existencia de Dios es un postulado que

³³ Véase Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, (2ª reimp.), México, Santillana Ediciones Generales – Taurus, 2006 (2008), pp. 382 – 437.

³⁴ *Ibidem*, pp. 438 y 439.

³⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2007, p. 186.

se sigue de tal imperativo.³⁶ Por duras que puedan ser las críticas que Kant o la Ilustración dirijan a los sistemas de la razón objetiva y a la autoridad que fundamentan, no abandonan por completo la idea de un orden universal, de una razón objetiva que establezca una jerarquía de fines y valores, y que permite incluso la idea de una felicidad:

Los orígenes mitológicos, objetivos, que la razón va destruyendo no sólo afectan a los grandes conceptos generales, sino que, como es notorio, figuran también en la base de modos de comportamiento y acciones de carácter personal y enteramente psicológicos. Se desvanecen totalmente – incluidos los propios sentimientos – en la medida en que se ven despojados de este contenido objetivo, de esta relación a la verdad supuestamente objetiva. Así como los juegos de los niños y las fantasías de los adultos tenían su origen en la mitología, toda alegría venía unida otrora a una creencia en una verdad suprema.³⁷

No obstante, el resultado final de la Ilustración no será la formación de una nueva razón objetiva, que sustituya a los órdenes universales de la religión, sino la completa subjetivización y formalización de la razón, y el total alejamiento de esta con respecto a la religión: “La separación de la razón respecto de la religión representó un paso más en el debilitamiento de su aspecto objetivo y un grado superior de formalización, como claramente pudo verse durante el período de la Ilustración.”³⁸ Comprender a la razón subjetiva implica conocer a su portador, el sujeto, que va cobrando mayor fuerza conforme la idea de un orden universal, una razón inherente a los objetos, va siendo degradada y menguada por la crítica hecha por la misma razón subjetiva. Todo ello indica que la clave necesaria para entender a la secularización es la comprensión de la historia del concepto de “sujeto”, de la “subjetividad”.

³⁶Horheimer, Max, *Anhelos de Justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 113.

³⁷ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, p. 69.

³⁸ *Ibidem*, p. 53.

2.2 Sujeto y emancipación

De acuerdo con Horkheimer y Adorno, la historia del desenvolvimiento del “sujeto”, de su formación y fortalecimiento, se encuentra, como la historia de la razón, contenida ya en los mitos, aquellos a los que la Ilustración dirigió una crítica devastadora, pero que, a su vez, le producían un horror de alcances míticos: “El horror mítico de la Ilustración tiene al mito por objeto. Ella lo percibe no sólo en conceptos y términos oscuros, como cree la crítica semántica del lenguaje, sino en toda expresión humana, en la medida en que ésta no tenga lugar en el contexto instrumental de aquella autoconservación.”³⁹ El mito que contiene el germen del “sujeto” es lo poema homérico de *La Odisea*: “La odisea desde Troya a Ítaca es el itinerario del *sí mismo* – infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en formación en cuanto autoconciencia – a través de los mitos.”⁴⁰ El “sujeto” es el agente de la secularización.

2.2.1 Odiseo y el sujeto ilustrado: subjetivización y desencantamiento del mundo.

En Odiseo se encuentra el modelo del sujeto burgués, en sus acciones y estratagemas el modelo de la razón instrumental, y en el espíritu que los impulsa, el de la Ilustración.

El poema homérico confiere universalidad al lenguaje, si es que no la presupone ya; disuelve el orden jerárquico de la sociedad mediante la forma exotérica de su representación incluso allí, y justamente allí, donde lo exalta; cantar la ira de Aquiles y las aventuras de Odiseo constituye ya una estilización nostálgica de lo que no se deja ya cantar, y el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués,

³⁹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 82.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 100.

cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico.⁴¹

Dos observaciones importantes deben ser hechas al párrafo precedente: primera, que los poemas homéricos intentan narrar, hacer racional, aquello que de suyo no es narrable: la naturaleza irracional, de la cual se va separando el “sujeto”, pero de la cual conserva un deseo nostálgico; segunda, que el “sujeto” depende de la autoafirmación, de su constante alejamiento de la naturaleza que amenaza con devolverlo a estadios más primitivos, como se verá más adelante.

Odiseo, a diferencia de otros héroes griegos, no se caracteriza por su fuerza física o su valor en el combate: sus armas, como predilecto de la diosa de la sabiduría, son la astucia y la razón. “El portador del espíritu, el que manda, como es casi siempre representado el astuto Odiseo, resulta en cualquier caso, pese a todos los relatos sobre sus acciones heroicas, más débil que las potencias del pasado con las que debe luchar por la vida.”⁴² En Odiseo la autoconservación se haya disociada de la fuerza física. Frente a las potencias de la naturaleza, encarnadas en las criaturas mitológicas, Odiseo no exhibe su fuerza, sino su astucia, que lleva impresa el halo de la razón instrumental: “La fórmula de la astucia de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña.”⁴³ Cabe señalar que “instrumental” es entendido por Horkheimer como “separado de la naturaleza”, alejado del mundo, abstracto; de lo cual puede deducirse que la “razón instrumental” es la razón alejada de la naturaleza, separada del orden universal. Odiseo usa

⁴¹ *Ibidem*, p. 97.

⁴² *Ibidem*, p. 108.

⁴³ *Ibidem*, p. 109.

la razón como un instrumento para burlar a la naturaleza y dominarla, alejándose cada vez más de ella.

Las criaturas mitológicas representan, por una parte, a las fuerzas de la naturaleza y al destino ineluctable, el hechizo mítico; y, por otra, a estadios más primitivos de la civilización humana. En las aventuras de Odiseo pueden encontrarse ambos tipos de significado de las criaturas míticas: en el paso de Escila y Caribdis se manifiesta la superioridad de las corrientes marinas sobre las embarcaciones griegas; en el encuentro con la hechicera Circe se hace patente el peligro que corren los hombres ante los placeres que los hacen volver al estadio de los animales; el canto de las Sirenas es el llamado de la naturaleza, que invita al hombre a dejar de lado sus aspiraciones de dominio, a olvidar la promesa del hogar y la propiedad estable; el cíclope Polifemo representa la forma de vida de los pastores y cazadores que no conocen la política, se agrupan en tribus y clanes, cada cual con sus propias reglas y jerarquías; mientras que los lotófagos aluden a la sencilla vida de los recolectores, el estadio de la civilización más cercano a la vida de los animales y la naturaleza. “Las aventuras que Odiseo supera son en su totalidad peligrosas tentaciones que tienden a desviar al *sí mismo* de la senda de su órbita.”⁴⁴ En cada una de las antedichas aventuras, Odiseo se irá afirmando como sujeto dominante, poseedor de poder y conocimiento, que sólo pugna por su propia supervivencia; y en todas ellas se irá reafirmando, y con la autoconservación del sujeto frente a esas fuerzas míticas el mundo se va secularizando:

El mundo mítico se halla secularizado en el espacio que ese sujeto recorre, y los viejos demonios pueblan las lejanas orillas y las islas del Mediterráneo civilizado, refugiados en las rocas y cavernas de las que salieron un día en el estremecimiento del tiempo

⁴⁴ *Ibidem*, p. 100.

primordial. Pero las aventuras dan a cada lugar su nombre, y con ello el espacio queda controlado racionalmente.”⁴⁵

Es decir, el recorrido del “sujeto” es el camino de la secularización, que vendría a ser la caída del orden mitológico y la salida del destino ineludible y el alejamiento de la naturaleza, para convertir al “sujeto” en “señor”: esa fue siempre la aspiración de la Ilustración: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. [...] Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.”⁴⁶

Las criaturas mitológicas son figuras del destino ineluctable, la constante repetición de la naturaleza, representan contratos petrificados, derechos de los tiempos prehistóricos procedentes de su propia fuerza: “en la transposición mítica objetivante la relación natural entre fuerza e impotencia ha adquirido ya el carácter de una relación jurídica.”⁴⁷ La tarea de Odiseo es romper ese contrato petrificado, salir del círculo del hechizo mítico que les permite a las criaturas perpetuar su existencia. Pero no lo hace negando ese derecho, enfrentándose a él, sino cumpliéndolo, otorgándoles lo que les es suyo, aunque ello implique sacrificarse a sí mismo.

El *sí mismo* representa la racionalidad universal frente a la ineluctabilidad del destino. Pero como encuentra lo universal y lo ineluctable ya estrechamente ligados entre sí, su racionalidad adquiere necesariamente una forma restrictiva, a saber: la de la excepción. Odiseo debe sustraerse a las relaciones jurídicas que lo circundan y amenazan y que en cierto modo están inscritas en toda figura mítica. Él satisface la norma jurídica de tal forma que ésta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce.⁴⁸

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁸ *Idem.*

Odiseo anticipa la profesión del individuo burgués ilustrado: el comercio. El modelo de racionalidad que se desprende de él y de sus acciones es el del intercambio, que a su vez, se remonta a la racionalidad del sacrificio mágico, por medio del cual los hombres engañan y someten a los dioses:

Si el intercambio es la secularización del sacrificio, este mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico de intercambio racional, una representación de los hombres para dominar a los dioses, que son destronados justamente mediante el sistema del homenaje que les tributa.⁴⁹

Es importante resaltar por una parte la relación entre dos formas diferentes de intercambio, la mágica y la racional, que presentan elementos comunes: el acto mismo de intercambiar, el engaño latente de una parte por la otra, el sometimiento de la parte engañada a la otra y los rudimentos del futuro contrato jurídico. Además de lo anterior, también es necesario mencionar el uso que hace Horkheimer de la palabra secularización: se mantienen formas y elementos, pero se sustituye el fundamento de cada tipo de intercambio, mientras que el sacrificio tiene su fundamento en los principios de la magia, el de Odiseo tiene su fundamento en un cálculo racional. Es decir, secularización sería la sustitución del fundamento, pero la conservación de formas, elementos y propósitos de una acción determinada.

El cálculo racional de Odiseo está marcado por la astucia, que le permite satisfacer el contrato al tiempo que rompe con él, pues encuentra que toda forma de derecho, todo contrato contiene una laguna a través de la cual, al tiempo que se cumple con lo prescrito, se escapa de él; de igual modo, le permite encontrar la manera de sacrificarse para lograr su autoconservación: “El órgano del *sí mismo* para superar aventuras, para perderse a fin de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 102.

encontrarse, es la astucia”.⁵⁰ De esta manera Odiseo sobrevive arriesgando su propia vida, infligiéndose daño a sí mismo, mutilándose y alejándose de la naturaleza y sus placeres.

En cada uno de sus enfrentamientos o encuentros con criaturas mitológicas, Odiseo arriesga algo de sí mismo: en el caso de su encuentro con los lotófagos, quienes no representan un peligro sino por su estilo de vida, Odiseo y su tripulación pierden la oportunidad de volver a la sencilla vida de los recolectores, carente de las tribulaciones propias de la vida en la *polis* y de las preocupaciones y fatigas del trabajo agrícola.⁵¹ La tentación de comer el loto, de seguir la vida de los lotófagos, es el olvido de la vida civilizada, de la propiedad estable, además de la ausencia de la fuerza de voluntad para salir de ese estado, cercano al estupor de los narcóticos – estupor que, sugieren Horkheimer y Adorno, bien pudo servir de ayuda, en estructuras sociales petrificadas, a las clases desprotegidas a soportar lo insoportable –⁵², y sobre todo, el idilio de volver a la naturaleza, cuya felicidad consiste en la inconsciencia de la infelicidad. A los ojos de Odiseo, de la razón autoconservadora, tal idilio es una mera apariencia, un obtuso vegetar, pues: “La felicidad, por el contrario, implica verdad. Es esencialmente un resultado. Se desarrolla en y desde el dolor superado.”⁵³ Para la “razón autoconservadora”, como para Odiseo, la felicidad implica ser consciente del dolor de la existencia, de sus pesares y trabajos, de negarse a los placeres momentáneos para ir en pos de futuras recompensas – la principal de ellas, la autoconservación misma –, la felicidad es una utopía que sólo es realizable a partir

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 101 y 102.

⁵¹ De acuerdo con Marvin Harris, los bosquimanos, una serie de tribus de recolectores y cazadores distribuidas por el continente africano, trabaja en promedio de diez a quince horas a la semana para su subsistencia, lo que “destruye eficazmente uno de los mitos de pacotilla de la sociedad industrial: a saber, que tenemos más tiempo libre en la actualidad que antes.” Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, (12ª reimp.), España, Alianza Editorial, 1998 (2008), p. 120.

⁵² Véase Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 114.

⁵³ *Idem*.

del trabajo histórico, con la represión de los instintos que buscan placer, y no como un pasivo estado de inconsciencia y ebriedad.

La idea de que la felicidad no se identifica con los placeres momentáneos, con la satisfacción de los instintos y las pulsiones, se ve reforzada con la historia de Circe. Ella representa la amenaza de la recaída del sujeto ilustrado Odiseo en la naturaleza en dos formas diferentes: por un lado, en su papel de hechicera, Circe, la hetaira, reaviva el poder del estadio mágico en el que predomina la *mimesis*, en virtud de la cual, al asemejarse a ella, el hombre vuelve a la naturaleza:

Frente a los episodios sobre la huida del mito como de la barbarie de los caníbales, la historia de los encantamientos de Circe remite de nuevo al estadio propiamente mágico. La magia desintegra al *sí mismo*, que cae nuevamente en su poder y es reducido de ese modo a una especie biológica anterior. La violencia que lo disuelve es, una vez más, la del olvido.⁵⁴

Por otro lado, en su condición de mujer, Circe encarna la concupiscencia, el deseo sexual y la posibilidad de satisfacer los instintos eróticos reprimidos. Circe ofrece sus servicios a los viajeros, pero en cuanto éstos se disponen a gozar de los placeres caen bajo su hechizo y terminan convertidos en animales salvajes que vagabundean sumisos por la isla de la hetaira: con ello queda establecido el principio según el cual los hombres que no son capaces de frenar y controlar sus pulsiones sexuales recaen al nivel de los animales:

La represión del instinto, que los convierte en *sí mismos* y los separa de las bestias, era la introyección de la opresión en el ciclo irremediamente cerrado de la naturaleza al que, según una antigua concepción, aludiría el nombre de Circe. Por el contrario, el violento hechizo que les trae a la memoria la prehistoria idealizada produce, junto con la bestialidad, como ocurría con el idilio de los lotófagos, la apariencia – bien que también ella limitada – de la reconciliación.⁵⁵

⁵⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 120.

En la *Crítica de la razón instrumental*, dice Horkheimer al respecto: “La individualidad presupone el sacrificio voluntario de la satisfacción inmediata en aras de la seguridad, de la conservación material y espiritual de la propia existencia.”⁵⁶ La esencia del sí, el secreto del “sujeto”, es que sólo puede conformarse como tal reprimiendo los instintos y mediando su satisfacción. Aquellos que se entregan a los instintos y los placeres, a la promesa de Circe, caen bajo su hechizo. Para huir de ese destino, Odiseo, previamente advertido por Hermes, rechaza su oferta y amenaza con darle muerte, a lo que ella responde en tono conciliatorio, entregándose a él: Odiseo pudo escapar del derecho de Circe encontrando la excepción, y puede disfrutar de los placeres de la hetaira en la medida en que previamente renunciado a ellos, es decir, en la medida en que se ha afirmado como *sí mismo*. Pero con ello también afirma su distanciamiento con la naturaleza, su condición de sujeto abstracto, distanciamiento que termina por ser realizado en la aventura del paso de las sirenas.

En cierta forma, los lotófagos y Circe – ninguno de ellos representaba un peligro real para la vida de Odiseo, salvo en la medida en que infundían el olvido y la falta de voluntad al sujeto y su identidad abstracta – ofrecían una vuelta a la naturaleza en cierta forma apacible y sin riesgos. No así las sirenas: ellas representan la belleza de la naturaleza de una manera más pura y directa, sin mediaciones, no ofrecen un placer determinado, como Circe, salvo el placer mismo de escuchar su canto, el cual diluye a quien lo escucha devolviéndolo al pasado en el que estaba atado a la naturaleza: “La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción se ha convertido en adulto a través del sufrimiento.”⁵⁷ Odiseo no puede permitirse ningún tipo de

⁵⁶ Horkheimer, y Max, *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, p. 144.

⁵⁷ Véase Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 85.

recaída en la naturaleza: para escapar de las sirenas y sobrevivir, calcula con precisión lo que ha de sacrificar de sí mismo, y de los que lo siguen, para darle a las sirenas lo que les corresponde por derecho, al mismo tiempo que encuentra la excepción que le permite nulificarlo: a ellas les pertenece todo aquél que, al franquear el paso en el que habitan, escucha su canto, pero ello no implica que sea forzoso escucharlo, no si se tienen los sentidos mutilados. La solución de Odiseo no sólo da muestra de su racionalidad calculadora, instrumental, sino que también adelanta el futuro orden de la sociedad industrial: Odiseo ordena a sus marineros taparse los oídos con cera, con lo que quedan mutilados e incapaces de oír el canto de las sirenas, de apreciar la belleza de la naturaleza:

Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados.⁵⁸

Por su parte, Odiseo se hace atar al mástil, de tal manera que sí puede apreciar la belleza, pero es incapaz de responder a ella, se encuentra impotente frente al llamado de la naturaleza: “Lo que ha oído no tiene consecuencias para él; sólo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él.”⁵⁹ La condición de Odiseo anticipa la condición del futuro empresario capitalista porque él, como dueño de los medios de producción, puede permitirse placeres que los obreros, los marineros de Odiseo en este caso, no pueden porque tienen que estar concentrados únicamente en la ejecución de su trabajo. Los obreros sacrifican el placer para poder sobrevivir, los patrones renuncian al sentido más profundo de los placeres pues son

⁵⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 87.

incapaces de responder como es debido, son incapaces de renunciar a la civilización y volver a la naturaleza:

El encadenado asiste a un concierto, escuchando inmóvil como los futuros oyentes, y su grito apasionado por la liberación se pierde ya como aplauso. [...] El patrimonio cultural se halla en exacta relación con el trabajo forzado, y ambos tienen su fundamento en la inevitable coerción hacia el dominio social sobre la naturaleza. [...] En las condiciones dadas, el quedar exento de trabajo significa también mutilación, no sólo para los parados, sino también para el polo social opuesto.⁶⁰

Con la derrota de las sirenas, Odiseo termina de reafirmar su condición de *sí mismo*, su distanciamiento de la naturaleza, es decir, su condición de ser abstracto, así como la racionalidad que le es propia se vuelve puramente autoconservadora e instrumental, si bien sigue influida por el principio del sacrificio mágico, por el principio del intercambio.

Por último, en el enfrentamiento con Polifemo puede verse más claramente la forma en que opera la astucia de Odiseo para revocar el derecho mítico al mismo tiempo que lo cumple. De acuerdo con Horkheimer y Adorno, Polifemo remite no sólo a formas más primitivas de la civilización, cuando el hombre se dedicaba al pastoreo y la caza y no conocía más organización política que la del sistema tribal patriarcal, sino también a los estratos más antiguos de la mitología misma, Polifemo y los cíclopes no se cuidan de los dioses, pues se consideran más fuertes que ellos:

«Más fuertes», relata con burla Odiseo. Pero el cíclope quería decir: más antiguos. [...] El vecino dios del mar, Posidón, padre de Polifemo y enemigo de Odiseo, es más antiguo que el universal y lejano dios del cielo, Zeus, y, por así decirlo, de espaldas al sujeto se desarrolla la contienda entre la religión popular y la religión de la ley, centrada en el *logos*.⁶¹

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 116 y 117.

Con lo anterior se refuerza la idea de que entre los mitos, como entre los dioses, unos resultan más abstractos, alejados de la naturaleza, y ligados a la razón,⁶² sea ya por su configuración física misma, sea por la forma en que se relaciona con la naturaleza: Poseidón resulta ser un dios vecino, mientras que Zeus aparece como lejano; de igual modo, la fisonomía del cíclope, dominada por el ojo único en medio de la frente, remite al olfato, el sentido más primitivo, que, a diferencia de la vista, es incapaz de proporcionar identificación, profanidad y objetividad; además, Polifemo no necesita de la agricultura o de la política, pues, respecto a la primera, confiando en los dioses eternos, no siembran ni labran los campos, a pesar de lo cual la tierra da frutos en abundancia; respecto de la política, ésta es innecesaria debido a la abundancia misma que, al prescindir de leyes para su existencia, evita la configuración de la propiedad estable y su jerarquía:

La determinación de la barbarie coincide en Homero con que no se practica una agricultura sistemática y, por tanto, no se ha alcanzado aún una organización sistemática del trabajo y de la sociedad capaz de regular el tiempo. [...] La abundancia no necesita de la ley, y la acusación de la civilización contra la anarquía suena casi como una denuncia de la abundancia [...].⁶³

El derecho – la violencia que se ha petrificado a causa de su repetición constante – de Polifemo consiste en que puede devorar a quienes acepten su dones de hospitalidad – junto con el de las sirenas, es probablemente el más violento, aterrador y peligroso –; para liberarse de ese derecho, Odiseo arriesga su identidad como sujeto, su condición de *sí mismo*: jugando con la similitud fonética, cambia su nombre por el de “nadie”, Udeis, por lo que el derecho de Polifemo es cumplido al mismo tiempo que se vuelve impotente: tendría que comerse a “nadie”. Incapaz de comprender la treta sofística de Odiseo, Polifemo acepta el vino que éste le regala, pensando en el festín que se dará con él y sus

⁶² Vid. *Supra*, cap. 1.1, pp. 3 – 5.

⁶³ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, pp. 115 y 116.

compañeros. Como el cíclope no está acostumbrado al vino, cae pronto en el estado de ebriedad, situación que aprovechan Odiseo y sus compañeros para cegarlos y escapar. Al hacer intercambiables las palabras, aun cuando el objeto designado sea el mismo, Odiseo usa las palabras tal y como lo harían los positivistas lógicos, como meras etiquetas intercambiables que no guardan una relación directa con el objeto representado, como mero instrumento de cálculo,⁶⁴ socavando una vez más el orden del mundo impuesto por los mitos:

Con la disolución del contrato, mediante su cumplimiento literal, cambia la posición histórica del lenguaje: comienza a convertirse en designación. El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra dicha. El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aún la distinción entre palabra y objeto. La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; expresión e intención confluyen.⁶⁵

Con la disolución del contrato que da vida a las criaturas mitológicas, no sólo mueren estas, sino que también se eliminan los principios del sistema en el cual vivían, del cual formaban parte, el sistema de la mitología, más específicamente, la mitología más antigua, la ctónica: Polifemo es hijo del dios del mar, más antiguo de Zeus; Circe es hija del titán Helios, el sol, y de una de las hijas del titán Océano; Poseidón, el dios rival de Odiseo, aparentemente era en sus orígenes el “consorte de la tierra”, origen al que alude el ritual por medio del cual Odiseo se reconcilia con él: un sacrificio en medio de la tierra, alejado de todo mar, y que restablecería su poder ctónico.⁶⁶ Al vencerlos, Odiseo aniquila los vestigios de la mitología ctónica, y con ello abre la posibilidad de que mitología solar, la mitología

⁶⁴ Véase Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, pp. 72 – 84. Horkheimer, y Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, pp. 59 – 61.

⁶⁵ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 111.

⁶⁶ Véase *Ibidem*, p. 126, nota 57.

del *logos*, sea demolida algún día, como de hecho sucedió, al ser absorbida por las categorías y conceptos de la filosofía:

Mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del Olimpo fueron absorbidos por el *logos* filosófico. Pero la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. En la autoridad de los conceptos universales cree aún descubrir el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres trataban de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico. A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o immanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración.⁶⁷

Odiseo encarna los ideales y principios de la Ilustración – el uso de la razón como instrumento de cálculo, la secularización del espacio antes gobernado por los poderes míticos, su condición de señor –, pero también los ideales del industrial capitalista: el intercambio, ya con los tintes propios de la economía de mercado, la búsqueda de una propiedad estable, la autoconservación como principio rector, su dominio sobre la naturaleza y los hombres. Odiseo mantiene una actitud reservada frente a la religión y los mitos en la medida en que éstos no atienden a la autoconservación del “sujeto”:

Sin embargo, el momento de simple falsedad en los mitos (el hecho de que el mar y la tierra no estén realmente habitados por demonios), engaño mágico y difusión de la religión popular tradicional, se convierte a los ojos del héroe adulto en «extravío» frente a la evidencia del fin de la propia autoconservación, del retorno a la patria y a la propiedad estable.⁶⁸

El esfuerzo del “sujeto” por autoconservarse, frente a las amenazantes fuerzas de la naturaleza, tiene como aspecto positivo la emancipación, que formó parte de la Teoría Crítica de Max Horkheimer como uno de sus principales ejes teóricos y sus aspiraciones prácticas.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 100.

2.2.2 Ilustración y emancipación: el ideal liberal de la Teoría Crítica

Los sistemas de la razón objetiva, es decir, los sistemas que pretendían develar el orden universal, ya sea que tuviesen un origen religioso, ya sea que tuviesen uno filosófico, estaban marcados por la injusticia social, por la opresión de una clase sobre otra:

En todas las formas de la sociedad, que se han desarrollado a partir de las comunidades primitivas indiferenciadas de la prehistoria, dominan sobre el resto de la población o bien unas pocas personas, como en el caso de las situaciones relativamente tempranas y simples, o bien determinados grupos de hombres, como en las formas sociales más desarrolladas, es decir, todas esas formas se encuentran caracterizadas por la prelación o subordinación de clases. La mayor parte de los hombres ha trabajado siempre bajo la dirección y las órdenes de pocos, y siempre se ha expresado esa dependencia en una existencia material deficiente.⁶⁹

El dominio que ciertos estratos ejercen sobre el resto de la población se ve reflejado en la existencia material deficiente que llevan los estratos menos favorecidos. Su condición de dominados les fue impuesta por medio de la coerción, interiorizada por medio de la familia y su jerarquía, y se extendía a otras instituciones sociales como la escuela y la Iglesia⁷⁰, por lo que los hombres llegaban a dar su asentimiento al sistema que los sojuzgaba. Los actos de coerción y la condición de dominados son justificados, y aún fundamentados, por la razón objetiva y sus sistemas: la fuerza con la que el patrón somete al obrero, la misma por la que el padre somete al hijo, se refleja en la fuerza que fundamentaba el derecho de las criaturas míticas:

Porque el padre *de facto* es más poderoso, por eso lo es también *de iure*; el niño no sólo debe tener en cuenta esta superioridad, sino respetarla en tanto que la tiene en cuenta. En esa situación familiar, que es determinante para el desarrollo del niño, se encuentra ya anticipada en gran medida la estructura de autoridad existente fuera de la familia: las diferencias dominantes en las condiciones de existencia con las que el individuo se topa

⁶⁹ Horkheimer, Max, 'Autoridad y Familia', en *Autoridad...*, *Op. Cit.*, p. 175.

⁷⁰ Véase *Ibidem*, p. 162.

en el mundo, tienen que ser simplemente aceptadas; éste tiene que recorrer, bajo ese presupuesto, su propio camino y no alterar nada en ellas. Conocer los hechos significa reconocerlos.⁷¹

De acuerdo con Horkheimer, el papel de la teoría tradicional sería el de describir los hechos, sin ir más allá de lo empírico ni preguntarse la razón de que se sean de tal o cual manera,⁷² simplemente describiéndolos, sin emitir juicios sobre si tales hechos pueden considerarse justos o injustos, y, por ello, aceptándolos, justificándolos inclusive. Contraria a la teoría tradicional, según Fred Rush, la “Teoría Crítica no es meramente descriptiva, es un vía para provocar el cambio social suministrando el conocimiento de las fuerzas de la iniquidad social que pueda, a su vez, dar información de acciones políticas dirigidas a la emancipación (o al menos a disminuir la dominación y la desigualdad).”⁷³

El que la teoría científica en su forma tradicional no proporcione el conocimiento necesario sobre la sociedad, su desigualdad y su injusticia, sobre el fundamento de la autoridad que la rige, que las instituciones y las creaciones culturales las conserven, permite que ese orden social se siga reproduciendo en un orden que tiende a ser estático, el cual comienza a generar una presión en el pensamiento humano que lo lleva a buscar nuevos ordenes, nuevas visiones del universo, nuevas formas de actuar y de relacionarse: “El espíritu es liberal. No soporta la coacción externa, la adaptación de sus resultados a la voluntad de ningún poder. [...] Por cuanto su objetivo es la autonomía, el dominio del hombre sobre su propia vida y sobre la naturaleza, es capaz de reconocer esta tendencia

⁷¹ *Ibidem*, pp. 209 y 210.

⁷² Véase Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2000, pp. 32 – 51.

⁷³ Fred Rush, ‘Conceptual foundations of early Critical Theory’, en Rush, Fred (ed.), *The Cambridge companion to Critical Theory*, UK, Cambridge University Press, 2004, p. 9. Original en inglés: “In other words, Critical Theory is not merely descriptive, it is a way to instigate social change by providing knowledge of the forces of social inequality that can, in turn, inform political action aimed at emancipation (or at least at diminishing domination and inequality).” (Traducción mía).

como una fuerza efectiva en la historia.”⁷⁴ Para lograr liberarse de la presión y encontrar un nuevo orden, el hombre tendrá que demostrar la invalidez del sistema vigente y proponer un nuevo sistema: la herramienta a usar para eliminar el sistema supuestamente objetivo, es la razón subjetiva, la capacidad de cálculo: “La capacidad subjetiva del pensamiento fue el agente crítico que disolvió la superstición. Pero al denunciar la mitología como una falsa objetividad, esto es como un producto del sujeto, tuvo que recurrir a conceptos por ella misma reconocidos como adecuados. De este modo desarrolló una objetividad propia.”⁷⁵ Tanto la religión y la mitología, como los sistemas filosóficos idealistas pasan por ser proyecciones del sujeto sobre la naturaleza, por ser una falsa objetividad: el pensamiento ilustrado vio siempre en la base del mito al antropomorfismo. Todo principio objetivo, todo orden cósmico queda reducido al propio sujeto, a sus capacidades innatas. El mundo y el cosmos son desacralizados, y con ello pierden validez los fines que proveían, dejando lugar a unos nuevos. Pero a lo largo de la historia de la humanidad no ha habido un único cambio en el orden del cosmos, en la concepción de la razón objetiva, sino que han sido varios, y con cada uno de ellos la confianza puesta en la orden objetivo va perdiendo fuerza, mientras que la razón subjetiva, el cálculo entre medios y fines y la formalización, va ganando terreno:

...el paso de la razón objetiva a la subjetiva no fue precisamente una casualidad y el proceso de evolución de las ideas no puede reorientarse arbitrariamente en sentido contrario en un momento determinado. Si la razón subjetiva disolvió, bajo la forma de la Ilustración, la base filosófica de las convicciones fideístas que habían sido parte esencial de la cultura occidental, ello fue posible porque esta base se había revelado como demasiado débil.⁷⁶

⁷⁴ Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Op. Cit., p. 58.

⁷⁵ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 48.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 96.

La secularización es, en su sentido más propio, este paso de la razón objetiva como centro del pensamiento y del actuar humanos, al dominio de la razón subjetiva. Ello implica la posibilidad de criticar el orden social imperante en pro de uno nuevo, en derruir la fuerza de las instituciones que perpetúan el orden establecido, tal como lo hacía Odiseo con los derechos de las criaturas mitológicas, todo ello en vistas a alcanzar el desarrollo y la emancipación del individuo, objetivo que siempre formó parte del programa de la Teoría Crítica.

2.3 Secularización y Teoría Crítica

Recapitulando, el concepto de secularización dentro de la Teoría Crítica de Horkheimer tendría como definición principal la subjetivización o formalización de la razón, con el correspondiente debilitamiento de la idea de un orden universal, de la existencia de una razón inherente al mundo y a las cosas, y que es independiente del sujeto, las ideas religiosas fueron gravemente afectadas por el proceso de formalización de la razón. El proceso de secularización está ligado, por una parte, al interés por la emancipación que formó parte del programa de la Teoría Crítica de Horkheimer, principalmente durante su primer período;⁷⁷ por otro lado, se relacionaría también con la Ilustración, proceso que comienza ya con los mitos homéricos, con la travesía de Odiseo, que vuelve profano el espacio antes habitado por los dioses y demonios:

⁷⁷ Para una división de la obra y del pensamiento véase Estrada Díaz, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, España, Universidad de Granada, 1990, pp. 13 – 46.

En el mundo ilustrado la mitología se ha disuelto en la profanidad. La realidad completamente depurada de demonios y de sus descendientes conceptuales adquiere, en su limpia naturalidad, el carácter numinoso que la prehistoria asignaba a los demonios. Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que éstos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la protección de sus dioses.⁷⁸

Lo cual recuerda una de las características que criticaba de la teoría tradicional: que su apego a los hechos fomentaba la perpetuación del sistema de clases y de la injusticia social, pues estos, en cuanto ciega naturaleza, tienden a repetirse.

Con la disolución de la razón objetiva, con la caída de los sistemas religiosos y filosóficos, se diluye también la idea de un sentido de la historia y de la existencia humana: “La Edad Media había puesto el orden terreno en relación con la decisión divina y por ello lo había visto como lleno de sentido. En la época moderna aparecen todas las situaciones reales como meros hechos, que no satisfacen ningún sentido, sólo cabe aceptarlos.”⁷⁹ Esta visión pone a Horkheimer en relación con el debate suscitado en la sociología de la religión en torno al significado y las consecuencias de la secularización en la sociedad moderna, el cual es presetado por Bryan Turner de la siguiente forma: “La cuestión de la secularización divide a la sociología en dos bandos: uno que trata la secularización como una pérdida de fe y autenticidad; y otro que considera la secularización como un aumento de la libertad y la autonomía personales.”⁸⁰

No sería sencillo determinar la postura de Horkheimer respecto a este debate, pues para Horkheimer, la secularización tendría una fase positiva en la medida en que implica una emancipación de un orden social autoritario, que reprime al individuo y sus aspiraciones; pero el mismo proceso tendría un lado negativo, en la medida en que pone a

⁷⁸ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 81.

⁷⁹ Horkheimer, Max, ‘Autoridad y familia’, en *Autoridad...*, *Op. Cit.*, pp. 185 y 186.

⁸⁰ Turner, Bryan S., *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México, FCE, 1988, p. 175.

los intereses de los individuos como fundamento último de sus acciones, sin importar si tales acciones puedan afectar a otros de forma negativa, o si pudieran ser el principio de un nuevo orden totalitario e injusto, esto correspondería al nivel ético social; a un epistemológico, la secularización habría significado el desvelamiento de falsos principios objetivos, que no eran otra cosa que una proyección del sujeto y no una realidad objetiva en sí, y que habrían servido de fundamento ontológico para sistemas políticos totalitarios; por otro lado, ello implica a su vez que no hay ningún principio objetivo que pueda ser considerado como “Verdad”, ni que pueda fundamentar una ética o una política que no obedezca a los intereses de un solo individuo, o que pueda determinar objetivamente los que es bueno o malo.

En muchas ontologías famosas que subrayan el valor de la personalidad armoniosa es posible encontrar un elemento de frialdad, incluso en la aparentemente indulgente serenidad de Goethe, y no digamos ya en la imagen del cosmos armoniosa de la filosofía medieval. La personalidad es el microcosmos, que corresponde a una jerarquía social y natural inmutable. La insistencia en un orden invariable del universo, que desemboca en una concepción estática de la historia, excluye la esperanza de una emancipación progresiva del sujeto respecto de la infancia eterna en la comunidad y en la naturaleza. El tránsito de la razón objetiva a la subjetiva fue un proceso histórico necesario.⁸¹

No obstante, la idea de un constante progreso no resulta menos problemática y fría, con resultados negativos, como los mencionados en párrafos precedentes. La razón de esto se encuentra en lo que Horkheimer y Adorno llamarán la “dialéctica de la Ilustración”, tema del siguiente capítulo.

⁸¹ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 147.

Capítulo 3

Retornos y revalorizaciones

En el presente capítulo se analizarán dos temas principales: en primer lugar, se considerará la “dialéctica de la Ilustración” y el sentido negativo que adquiere el proceso histórico; la recaída de la razón en el mito, las aporías identificadas por Horkheimer de la sociedad capitalista contemporánea, los totalitarismos políticos y la sociedad de consumo. Por otro lado, se estudiará la concepción que tiene Horkheimer de la religión durante el último período de su obra, concepción que parte en buena medida de la filosofía de la historia negativa y de su pesimismo histórico, la importancia que adquiere la religión dentro de su pensamiento, así como las críticas que recibió por parte de Jürgen Habermas y, en menor escala, de Juan Antonio Estrada.

3.1 *La dialéctica de la Ilustración*

La *Dialéctica de la Ilustración* es una de las obras cumbres de la Teoría Crítica. Escrita en conjunto con Theodor Adorno, representa una profunda crítica a la cultura occidental y sus fundamentos, así como es el reflejo de una desconfianza ante los principios de la Ilustración, es decir, la razón y la ciencia, y la sospecha de que tales principios ilustrados no han sido cumplidos, menos aún los ideales de igualdad, fraternidad y libertad; antes bien los resultados obtenidos son muy diferentes a los esperados, ya que la ciencia y la razón, en la forma que han adoptado en la cultura occidental, por sí mismas, no conducen a los resultados propuestos por la Ilustración: conducen a resultados opuestos.

3.1.1 *Recaída en el mito*

La principal conclusión de la *Dialéctica de la Ilustración* es que, a nivel epistemológico, la razón ha recaído en el mito y en la irracionalidad; y que, en el nivel sociopolítico, la civilización ha caído en la barbarie. La genealogía de las causas de este fenómeno es complicada, pues, como ya se mencionó en apartados anteriores,¹ la Ilustración no se limita a los movimientos intelectuales que tuvieron lugar durante el siglo XVIII, sino que se remonta a las narraciones de Homero y la mitología olímpica:

No hay obra, sin embargo, que sea testimonio más elocuente de la imbricación entre mito e ilustración que la de Homero, el texto base de la civilización. En Homero, poema épico y mito, forma y contenido, no sólo divergen simplemente, sino que más bien se enfrentan recíprocamente [...]. En los estratos homéricos se han depositado los

¹ *Vid. Supra*, capítulo 1.1, pp. 1 – 3.

mitos; pero su exposición, la unidad impuesta a las leyendas difusas, es al mismo tiempo la descripción del camino de huida del sujeto de las potencias míticas.²

Como se expuso en el capítulo pasado, en el poema épico de la *Odisea*, en la narración de las aventuras por las que atraviesa Odiseo para poder regresar a Ítaca se encuentran los fundamentos del futuro sujeto burgués, ilustrado y racional, así como el paso de la razón objetiva a la razón subjetiva, pues con cada monstruo mitológico que Odiseo derrota, es aniquilado un vestigio más del antiguo orden mitológico, el de la mitología ctónica. Pero al destruir el viejo orden, Odiseo destruye también sus valores, manifestando el verdadero valor que lo anima: la autoconservación y, como consecuencia de ella, el dominio sobre la naturaleza y los hombres.

Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo volvió caer siempre de nuevo bajo el dominio.³

En las hazañas de Odiseo se encuentran expresados los futuros afanes del hombre por emanciparse, y en las narraciones de Homero, se encuentra la forma poética de un fenómeno cultural que se desarrollaría a lo largo de la historia de Occidente: la formalización, o subjetivización, de la razón, cuya principal meta será precisamente emancipar al hombre de todo tipo de orden sociopolítico que lo sojuzgue y le impida desarrollarse plenamente; en otras palabras: la secularización. Pero la subjetivización/formalización de la razón, no tiene como única consecuencia la aparente emancipación del hombre: pierde las pautas absolutas de conducta, los ideales vinculantes

² Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 99.

³ *Ibidem*, p. 85.

con el todo, el establece sus propias pautas y principios, buscando siempre que estos sean lo más racionales posible, es decir, que tengan siempre presente el beneficio propio y particular del sujeto, y que el método para alcanzarlos sea preciso y eficiente: “liberado de todo residuo mitológico, incluyendo la mitología de la razón objetiva, el individuo reacciona automáticamente a tenor y según los dictados de los modelos generales de la adaptación.”⁴

Es en la ética, o moral, donde se pone en evidencia que la formalización de la razón deja al hombre sin una medida para sopesar la racionalidad misma de sus fines: las éticas ilustradas carecen de la fuerza de las éticas erigidas por los sistemas de la razón objetiva, por ende, son sustituidos con mayor facilidad, o bien sus categorías de bueno y malo resultan ser muy ambiguas, inestables. Así, la ética kantiana no es más racional que la ética del Marqués de Sade, ni tampoco hay un argumento decisivo que determine la preferencia de uno en detrimento del otro:

Las doctrinas morales de la Ilustración ponen de manifiesto el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falla el interés. Los filósofos, como auténticos burgueses, pactan en la praxis con los poderes que según su teoría están condenados. [...] Pero ante la razón científica las fuerzas morales son ya, según el mismo Kant, impulsos y modos de conducta no menos neutrales que los inmorales, en las que se convierten tan pronto como se orientan no a aquella oculta posibilidad, sino a la conciliación con el poder.⁵

Antes la falta de fundamentos en los fines, hay quienes han decidido revitalizar viejos sistemas filosóficos, como el caso del neotomismo o del neopaganismo nazi. Sin embargo, para Horkheimer, tales revitalizaciones son una pérdida de tiempo, un autoengaño estéril, pues es imposible desandar el camino de la Ilustración, de abandonar la secularización en pos de las creencias que resultaron tener un fundamento débil, y que por

⁴ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, España, Editorial Trotta, 2002, p. 119.

⁵ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 133.

ello mismo fueron descartadas como válidas: es difícil volver a creer en dioses en un mundo en el que sólo existe la materia, en el que el hombre ya no se preocupa por nada más que por su propia conservación. “Esto no equivale a propugnar como deseable un retorno a formas anteriores. En este reloj no cabe dar marcha atrás, como tampoco cabe retroceder en la evolución organizativa, ni menos rechazarla sólo teóricamente.”⁶ Al verse atenuada, si no es que eliminada completamente, la idea de que existe un orden racional objetivo, un sentido universal, que le proporcione al sujeto objetivos que alcanzar y partir de los cuales ordene su vida y sus acciones, la autoconservación del sujeto y dominio de éste sobre la naturaleza van a convertirse en los verdaderos principios rectores del actuar humano, y en los fundamentos de la cultura europea. La formalización/subjetivización de la razón fue paulatina, y aún en el racionalismo moderno se encuentran vestigios de la razón objetiva

En los sistemas filosóficos y políticos del racionalismo la ética cristiana fue secularizada. Los fines perseguidos en la actividad individual y social eran inferidos del supuesto de la existencia de determinadas ideas innatas o de conocimientos inmediatamente evidentes, con su consiguiente vinculación al concepto de la verdad objetiva, por mucho que la verdad no fuera ya considerada como algo garantizado por algún dogma ajeno a las exigencias del pensamiento. Ni la iglesia ni los sistemas filosóficos nacientes separaban sabiduría, ética, religión y política.⁷

En el plano filosófico, el sujeto es puesto en el lugar del infinito, del absoluto, de lo incondicionado en lo cual se fundamenta el conocimiento de la realidad, cuyo máximo exponente filosófico será Hegel, pero que tiene ya sus orígenes en el escepticismo moderno. El escepticismo de Montaigne, de acuerdo con Horkheimer, lleva ya el signo del subjetivismo, que preñará al concepto de conocimiento del resto de la filosofía moderna:

⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 157.

⁷ *Ibidem*, p. 55.

El escepticismo, en tanto que subjetivismo, constituye un rasgo esencial de toda la filosofía moderna. [...] La estructura del universo que los hombres pretendían llegar a conocer era su estructura verdadera; los conceptos capitales reflejaban relaciones objetivas, auténticas ideas según las cuales Dios había creado la naturaleza, el hombre y la sociedad. Esta concepción hizo quiebra con el nominalismo. [...] La realidad no se caracteriza por la armonía entre materia y forma, sino por el antagonismo entre materia y forma, entre el mundo exterior adverso, que ha de ser dominado, y el individuo que, con sus propios objetivos e ideas, está en lucha con él. El escepticismo es la quintaesencia del nominalismo. Subyace a todas las tendencias que, a comienzos de la Edad Moderna, van en contra de la Escolástica; y es que la subjetivización del conocimiento, en la que coinciden los sistemas más contradictorios, es una función escéptica.⁸

El saber deja de considerarse el reflejo de un objeto, en tanto que el pensamiento sólo puede captarse a sí mismo y a lo que produce. El progreso de la ciencia en su empeño por ampliar las leyes físicas, tanto en el tiempo como en el espacio, no deja a la beatitud celestial el menor reducto en el cual pueda realizarse. La filosofía se irá reduciendo, en el transcurso de la modernidad, a una lógica y a una teoría del conocimiento, cuyo objeto serán las formas universales e invariables del pensamiento, que reside en el sujeto y no en el objeto:

Según esto, las ciencias serán el modo y la manera como el individuo se orienta en el caso de los datos por medio de estas formas. El yo solitario, punto de fuerza, es la única realidad comprensible; no hay ninguna conexión lógica con aquello que pueda existir aparte; el mundo se convierte en un incomprensible «afuera», cuya existencia ni siquiera es segura, sino que ha de ser probada mediante complicadas deducciones.⁹

El último eslabón en la larga cadena de la subjetivización/formalización de la razón se encontraría en la filosofía de Hegel, que termina por hacer del sujeto el principio absoluto que fundamenta el orden del universo. Según Horkheimer, la frase de Hegel «Lo

⁸ Horkheimer, Max, 'Montaigne y la función del escepticismo', *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 157 y 158.

⁹ *Ibidem*, p. 158.

que es racional, es real; lo que es real, es racional»,¹⁰ denota dos aspectos importantes de su pensamiento: primero, que un algo incondicionado que sólo existiera en la Idea o que fuera únicamente un concepto, un principio del espíritu, no sería otra cosa que una mera quimera, no se puede alejar el pensamiento del ser terrenal; segundo, dicha frase sanciona el curso del mundo al modo clásico por medio del pensamiento puro, ya que lleva implícita la idea de que todo está en orden, elevando el dato al nivel de revelación, haciendo mundano a lo divino mientras diviniza al mundo. Para evitar caer en contradicción con su propio postulado, dice Horkheimer, para que el pensamiento puro pueda ofrecer un fundamento a un conocimiento que ninguna experiencia puede avalar, dado que la Idea sólo es verdadera en la medida en que se presenta objetivamente, Hegel recurre al concepto de conocimiento incondicionado de la filosofía idealista, según el cual el principio de identidad es requisito indispensable para la existencia de la verdad:

Mientras el sujeto esté limitado por otro ser, nuestro conocimiento será tan sólo fragmentario. Según eso, nunca podremos estar seguros de que un conocimiento cabal del Todo no venga a aniquilar por completo el conocimiento fragmentario que ahora creemos poseer o lo obligue a transformarse en su contenido. Así, pues, el sujeto autocognoscente tiene que ser pensado, al modo de ver idealista, como idéntico al absoluto; tiene que ser infinito.¹¹

La Lógica se encarga de confirmar el principio de que todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito e idéntico a sí mismo, al mostrar que los conceptos que lleva necesariamente consigo el juicio de identidad, los conceptos que están implicados en todo momento en la idea de la unidad del sujeto consigo mismo y con el todo. De este modo, Hegel da los toques finales al proceso por el cual el sujeto se vuelve principio absoluto, infinito, idéntico al todo, y por el cual se termina de alejar de la naturaleza, otro

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, citado por Max Horkheimer, 'Hegel y el problema de la metafísica', en *Historia, metafísica y escepticismo*, *Op. Cit.*, p. 121.

¹¹ *Ibidem*, p. 122.

elemento importante de la dialéctica de la Ilustración, que va a culminar con la recaída de la razón en el mito.

Al ser postulado el “sujeto” como fundamento de la realidad objetiva, los valores morales también son reducidos al principio de autoconservación del mismo, que forma parte de los cometidos principales de la Ilustración:

El sistema propio de la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo. El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración.¹²

Para Horkheimer, los pensadores ilustrados intentaron encontrar un principio que evitara que los valores morales se redujeran al mero interés del sujeto, Kant sería el ejemplo más fehaciente de este intento, pero, como ya se mencionó anteriormente, falló en cumplir sus propósitos. Es importante mencionar, como apunta Bryan Turner, que Durkheim ya había observado un fenómeno similar a la subjetivización de la moral observada por Horkheimer, en el cambio del sistema de valores cortesés de la *civilité* del siglo XVI, inspirado aún en la cortesía feudal, a la vida de las ciudades:

La tradición impersonal de *civilité* combatía las intimidaciones públicas, en favor de una solidaridad comunal y una sociabilidad entre desconocidos. La sociedad urbana secular ha creado un culto de la intimidad personal que trata de definir la naturaleza del espacio público negando todo valor a las reglas impersonales de la conducta pública. La imposición de intimidad y subjetividad al dominio público resulta en la “caída del hombre público” y el nacimiento de una nueva personalidad en el narcisismo. Como lo observó Durkheim, el desplome del sentido objetivo de un cosmos sagrado común crea un vacío social que la expresividad de las representaciones espontáneas y el individualismo subjetivo trata de llenar.¹³

¹² Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 131.

¹³ Turner, Bryan S., *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México, FCE, 1988, p. 161.

Serán autores como Nietzsche y el Marqués de Sade quienes pondrán en evidencia el verdadero resultado de la subjetivización de la razón y de la moral, de la pérdida del orden objetivo del universo, incluso serán, a consideración de Horkheimer, quienes mejor lleven a cabo los principios de la Ilustración: control de las emociones y los placeres, prefiguración de la percepción, sistematización de los datos empíricos, planificación de las acciones.

La razón es el órgano del cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación. Lo que Kant fundamentó trascendentalmente: la afinidad entre conocimiento y planificación, que da a la existencia burguesa, racionalizada hasta en sus pausas, en todos sus detalles el carácter ineluctable, ha sido llevado a cabo ya empíricamente por Sade un siglo antes de la llegada del deporte. [...] La peculiar estructura arquitectónica del sistema kantiano preanuncia, como las pirámides gimnásticas de las orgías de Sade y la jerarquía de las primeras logias burguesas – cuyo cínico reflejo es el riguroso reglamento de la sociedad libertina de *Las 120 Jornadas* –, la organización de toda vida vaciada de cualquier fin objetivo.¹⁴

La razón es convertida en un órgano, es reintegrada a la naturaleza, y con ello se convierte en el instrumento que le permite al hombre cumplir de mejor manera con el más natural de sus impulsos, el de la autoconservación. Ello no implicaría ningún peligro mayor, de no ser porque el hombre convierte el principio de autoconservación en principio de dominio, esencialmente de dominio de la naturaleza, convirtiéndola en material de producción, así como todos los demás hombres que no hayan llegado a entender que la autoconservación implica dominarse a sí mismo, en primer lugar, como lo había hecho Odiseo frente a los placeres ofrecidos por Circe o frente al canto de las Sirenas, para después dominar a la naturaleza. Desde esta perspectiva, el hombre termina por cortar sus vínculos con la naturaleza:

¹⁴ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, pp. 135 y 136.

En el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la intronización [sic] del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado.¹⁵

Sin embargo, al convertir a la razón en un órgano natural, la obliga a limitarse a los hechos de la naturaleza, a aceptarlos como la realidad última, vuelve al principio de inmanencia que se escondía detrás de los mitos, por eso la razón misma se vuelve mitológica. Al volver al principio de inmanencia, al limitarse a estudiar a los hechos, la razón se vuelve incapaz de toda crítica que pueda significar un momento de emancipación, se vuelve impotente ante la injusticia social, incluso, por esas mismas incapacidad e impotencia, la perpetúa, pues la muestra como la realidad siempre existente, en vez de mostrarla como inmersa dentro del devenir histórico, como el resultado de un momento histórico determinado:

Toda idea filosófica, ética y política tiene, cortado el nudo que la vinculaba a sus orígenes históricos, una tendencia a convertirse en el núcleo de una nueva mitología, y éste es una de las razones por las que el avance progresivo de la Ilustración tiende, en determinados estadios, a recaer en la superstición y la locura.¹⁶

La filosofía del positivismo lógico también forma parte de la dialéctica de la Ilustración, la recaída de la razón en mito. Al analizar sus principios, Horkheimer pone de manifiesto sus inconsistencias teóricas, por una parte, así como sus limitaciones en cuanto a

¹⁵ *Ibidem*, p. 107.

¹⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, p. 66.

temas morales y éticos se refiriere, a su intolerancia y a su incapacidad para poner un alto a la injusticia social:

Como toda fe establecida, la ciencia puede ser utilizada también al servicio de las fuerzas sociales más diabólicas, y el cientificismo no es menos estrecho de miras que la religión militante. Cuando afirma que todo intento de limitar la autoridad de la ciencia es notoriamente perverso, lo único que Nagel saca a la luz es la intolerancia de su doctrina.¹⁷

Como las filosofías de origen religioso, como la escolástica o el neotomismo, el positivismo se muestra intolerante con las doctrinas que no comparten sus principios y fines. El positivismo niega toda idea que pueda estar relacionada con una razón objetiva, con un orden universal, reduciendo la verdad a mera función, al éxito de una fórmula o de un procedimiento en el laboratorio, y la ciencia a la sistematización de esas fórmulas: el positivismo es la filosofía formalizada por excelencia, ajena a todo principio objetivo de verdad.

En la medida en que niega una filosofía autónoma y un concepto filosófico de verdad, el positivismo deja la ciencia a merced de las contingencias de los desarrollos históricos. Dado que la ciencia es un elemento del proceso social, su conversión en *arbiter veritatis* traería como consecuencia el sometimiento de la verdad misma a patrones sociales cambiantes. La sociedad se vería privada de todo medio espiritual para resistir contra una servidumbre ha sido denunciada por la crítica social.¹⁸

La concepción positivista de la ciencia parte de que ésta ya ha dejado de lado la búsqueda de un orden objetivo, la concepción de la razón objetiva ha sido barrida por completo del lenguaje científico, la ciencia ya no se dedica a buscar el orden universal, ni atiende a valores de ningún tipo, ni está comprometida con ningún tipo de orden político o

¹⁷ *Ibidem*, p. 99.

¹⁸ *Ibidem*, p. 101.

sistema social, antes bien, puede adaptarse a cualquier política, a cualquier sociedad, incluso puede hacer más eficientes sus medios de control:

En la ciencia moderna no se da diferenciación tajante entre liberalismo y autoritarismo. Liberalismo y autoritarismo tienden, en efecto, a influir recíprocamente de un modo capaz de coadyuvar a la transferencia irracional a las instituciones de controles cada vez más estrictos.¹⁹

Sin embargo, si los positivistas desean conservar a la ciencia como una fuente de crítica a otras doctrinas filosóficas, o aun como un elemento del progreso social al enfrentarse al dogmatismo o al oscurantismo, les es forzoso conservar la pretensión de encontrar un orden universal, una razón objetiva que no consista únicamente a postular los hechos como fuente última de verdad, volviendo al principio de inmanencia del hechizo mítico, aceptando el orden sociopolítico imperante, aceptando la injusticia social, incluso trabajando a su favor por no poder emitir un juicio crítico respecto a ello:

Si la ciencia ha de ser la autoridad llamada a enfrentarse al oscurantismo – y al exigir tal los positivistas prosiguen la gran tradición del humanismo y de la Ilustración –, entonces los filósofos tienen que establecer un criterio para la verdadera naturaleza de la ciencia. La filosofía tiene que formular el concepto de ciencia de un modo que exprese la resistencia contra la amenaza de recaída en la mitología y en el delirio y que conecte con las exigencias de la *praxis* existente. Para ser la autoridad absoluta la ciencia tiene que ser justificada como principio espiritual y no puede ser simplemente deducida a partir de métodos empíricos para luego pasar a verse absolutizada como verdad sobre la base de criterios dogmáticos orientados a tener éxito científico.²⁰

Los dos elementos principales que conforman la dialéctica de la Ilustración, que hacen recaer a la razón en el mito y la barbarie, son el principio de inmanencia y el de la autoconservación del sujeto. El primero se presenta cuando, tras la eliminación total de la razón objetiva y su formalización/subjetivización, el pensamiento y la ciencia postulan los hechos, los datos empíricos, como la fuente última de verdad, como el fundamento del

¹⁹ *Ibidem*, p. 100.

²⁰ *Ibidem*, p. 104.

conocimiento, volviendo al pensamiento incapaz de poder formular una crítica respecto a esa realidad formada de hechos, justificando a la injusticia social como una realidad, como un hecho que hay que aceptar y el cual no puede ser criticado. El principio de autoconservación, por su parte, hace que la lucha entre los sujetos sea más despiadada, pues no hay valor que pueda sobreponerse a la autoconservación: ésta es el único y verdadero interés de los sujetos, incluso si ello implica perpetrar la injusticia y el mal social. La dialéctica de la Ilustración tiene dos manifestaciones principales: la disolución del individuo en las masas por medio de la industria cultural, y el fundamento racional del totalitarismo y el antisemitismo.

3.1.2 *La ilusión del sujeto*

La filosofía burguesa, con la Ilustración como su cúspide, pretendía liberar al hombre de los sistemas que le impedían desarrollarse plenamente. Para ello fue disolviendo los fundamentos, los principios de la razón objetiva, de los órdenes sociales y políticos que le impedían realizar ese principio, formalizando a la razón, convirtiéndola en el órgano y el instrumento de la autoconservación, ensalzando al propio sujeto como fundamento de la realidad. Todo otro principio o fundamento de la realidad fue considerado como mitología:

La mitología particular con la que debía acabar la Ilustración occidental, también en la forma de calvinismo, era la doctrina católica del *ordo* y la religión popular pagana que continuaba floreciendo bajo ella. Liberar a los hombres de su influencia era el objetivo de la filosofía burguesa. Pero la liberación fue mucho más allá de lo que tuvieron en mente sus creadores humanos. La desatada economía de mercado era al mismo tiempo la figura real de la razón y el poder ante el cual ésta fracasó.²¹

²¹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 137.

A pesar del excesivo valor que recibe el sujeto, de su preeminencia dentro de la filosofía burguesa e ilustrada, su situación material y social durante el siglo XX parece ser lo contrario a esas expectativas, pues el sistema económico y social del capitalismo lleva al sujeto a diluirse en la masa, a la homogeneización de los individuos y sus necesidades dentro del sistema social y económico.

De acuerdo con Horkheimer, la cultura occidental atraviesa por una crisis que se refleja en dos ámbitos muy importantes: en la razón misma, que los positivistas adjudican a los neotomistas e intuicionistas, y en el propio sujeto. Esta crisis se debe, por una parte, al proceso de formalización/subjetivización de la razón, a la eliminación de la razón objetiva y el orden universal – el proceso de secularización –, a los principios de la economía capitalista, a la pérdida de los vínculos del hombre con la naturaleza, y al propio principio de autoconservación:

Habiéndose desarrollado la razón como agente del individuo, su crisis se manifiesta en la propia crisis del individuo. La ilusión que alentaba la filosofía tradicional a propósito del individuo y de la razón – la ilusión de su eternidad – está a punto de desvanecerse. El individuo consideró en otro tiempo la razón exclusivamente como un instrumento del yo. Ahora experimenta el reverso de su autodeificación. La máquina ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad. En el momento de su consumación, la razón se ha vuelto irracional y tonta. El tema de esta época es la autoconservación, no habiendo ya, sin embargo, yo alguna que conservar.²²

La disolución del individuo, la revelación del sujeto como una ilusión se muestra de manera más clara en la cultura de masas y la industria cultural. Lo que hace la cultura de masas es controlar los impulsos de los individuos, prefigurar sus percepciones, atemperar la sensibilidad y las necesidades de cada individuo al sistema, de tal forma que los individuos son estandarizados, como lo son los productos que satisfacen sus necesidades:

²² Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 140.

Los interesados en la industria cultural gustan explicarla en términos tecnológicos. La participación en ella de millones de personas impondría el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harían inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares.²³

La cultura del siglo XX marca todo con un rasgo de semejanza: el cine, la radio y las revistas conforman un sistema, el sistema en el que los hombres pierden su individualidad, al tiempo que el sistema ensalza esa misma individualidad. El sistema creado por la industria cultural se encarga de ordenar y configurar el orden de las actividades de cada uno de los miembros del sistema, tanto en el trabajo como en el tiempo libre, al grado de ordenar los propios pensamientos y las percepciones:

Durante el tiempo libre el trabajador debe orientarse según la unidad de producción. La tarea. La tarea que el esquematismo kantiano esperaba aún de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitada al sujeto por la industria. Ésta lleva a cabo el esquematismo como primer servicio al cliente.²⁴

No es una casualidad que en la época contemporánea se haga un hincapié constante en la importancia de la diversión, ni que se gasten una ingente cantidad de recursos en crear y mantener una industria dedicada exclusivamente a ella: mediante la diversión se terminan de dominar y controlar aquellos impulsos que pudieran contravenir al sistema, que pudieran hacer peligrar sus intereses o su estructura, que pudieran significar una crítica a sus objetivos o sus principios: la diversión es la forma para terminar de aniquilar al pensamiento mismo:

Divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra. La impotencia está en su base. Es, en verdad, huida, pero no, como se afirma, huida de la mala realidad, sino del último pensamiento de

²³ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 166.

²⁴ *Ibidem*, p. 169.

resistencia que esa realidad haya podido dejar aún. La liberación que promete la diversión es liberación del pensamiento en cuanto negación.²⁵

La industria cultural suprime, a través de la diversión, el único medio por el cual se podría cambiar el orden imperante: el pensamiento crítico que parte desde la negación, del punto negativo de la realidad, y no sólo desde lo dado, de lo positivo. Pero este tipo de pensamiento se vuelve impotente al no poder pensar nada que no sea proporcionado por la industria misma. La industria cultural promueve la diversión ya no como una huida de la realidad y su dolor, sino como una huida de afirmación de que hay dolor y mal en ella. La industria cultural se encarga de domeñar y controlar todo aquello que incluso pueda ir en su contra, no sólo al pensamiento negativo, al disidente, sino incluso aquello que cae fuera de ella, fuera de lo controlable, como lo son la naturaleza y el azar: la primera es absorbida por la industria, el segundo es planificado.

Azar y planificación se vuelven idénticos, pues, ante la igualdad de los hombres, la felicidad o infelicidad del individuo singular, hasta los que ocupan el vértice de la pirámide, pierde toda significación económica. El azar mismo es planificado: no que recaiga sobre este o aquel determinado individuo, sino, justamente, que se crea en su gobierno.²⁶

La planificación del azar parte de que los hombres son, en esencia, iguales, es decir, que sus vidas y sus características personales se han vuelto parte de un estándar, el que la propia industria cultural promovió, lo que los hace sustituibles, como las piezas de una máquina que son producidas en serie: el ideal ilustrado de la igualdad entre los hombres muestra su lado negativo, su dialéctica. Cabe aclarar que no es el azar mismo lo que se planifica, sino la idea de que éste existe y que gobierna las vidas de los hombres, la cual es

²⁵ *Ibidem*, p. 189.

²⁶ *Ibidem*, p. 191.

introducida o exaltada cuando la creencia en tal sea necesaria para la subsistencia del sistema.

Por su parte, la naturaleza es integrada al sistema de la industria cultural por ser su opuesto, por presentarse como su antítesis: “La naturaleza, al ser captada y valorada por el mecanismo social de dominio como antítesis saludable de la sociedad, queda justamente absorbida y encuadrada en la sociedad incurable.”²⁷ De esta forma, la industria cultural logra algo que ninguna de las anteriores formas de civilización había logrado: controlar la naturaleza misma, los impulsos naturales, los instintos y los deseos largamente reprimidos por la civilización. Sin embargo, los instintos y las pulsiones naturales no son liberadas porque ya no sea posible reprimirlas, o porque su represión implique un mal mayor que darles libre expresión, sino porque ellos mismos permiten reafirmar el orden impuesto por el sistema de la economía de clases, y que la industria cultural se encarga de justificar y fundamentar en la naturaleza misma: “Sano es aquello que se repite, el ciclo, tanto en la naturaleza como en la industria.”²⁸ Mediante la prensa, la radio, y especialmente el cine – al cual se debería agregar la actual televisión –, la industria cultural perpetúa la realidad, su jerarquía y su injusticia social, la industria le da un nuevo giro al destino mítico, al principio de lo inmanente: al reproducirla constantemente, pero de diferentes formas, a través de diferentes medios, eterniza a la realidad y a su jerarquía social:

Para demostrar la divinidad de lo real no se hace más que repetirlo cínicamente hasta el infinito. Esta prueba fonológica no es, ciertamente, concluyente, sino avasalladora. Quien ante la potencia de la monotonía aún duda, es un loco. La industria cultural es capaz de rechazar tanto las objeciones contra ella misma como las dirigidas contra el mundo que ella duplica inintencionadamente.²⁹

²⁷ *Ibidem*, p. 193.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 192.

Al repetir una y otra vez la misma serie de estímulos, de imágenes y de sonidos, la industria cultural controla incluso el material mismo del pensamiento, impidiendo hacer un verdadero trabajo crítico, pues ya nada escapa a ella, ni siquiera lo que, en principio, se opondría a ella, dígase la naturaleza y los instintos, pues ella, fiel al credo de la economía de mercado, lo monopoliza todo, de tal manera que, quien se atreva a poner en duda la veracidad de tal realidad, sea considerado un loco: ante la evidencia, no cabe la duda.

La cultura ha contribuido siempre a domar y controlar los instintos, tanto los revolucionarios como los bárbaros. La cultura industrializada hace algo más. Ella enseña e inculca la condición que es preciso observar para poder tolerar de algún modo esta vida despiadada.³⁰

La industria cultural dosifica de tal modo las experiencias y las percepciones de los individuos, prefigura su forma de actuar, así como controla y censura de tal modo su pensamiento, que la única alternativa que le queda al individuo es aceptar lo que le es dado por ella, incluso los paliativos que ofrece a la realidad y su injusticia, que la industria perpetúa, que se reduce al olvido momentáneo del mal físico, a la posibilidad de tomar conciencia de la injusta realidad y aboliendo la posibilidad de oponerle una verdadera resistencia por medio del pensamiento negativo.

A pesar de este control totalitario sobre la sensibilidad, el pensamiento y el actuar de los individuos, la industria cultural y sistema sociopolítico remarcan la libertad individual, y su pretensión de salvaguardarla, al menos en su sentido formal:

La libertad formal de cada uno está garantizada. Oficialmente, nadie debe rendir cuentas sobre lo que piensa. A cambio, cada uno está desde el principio encerrado en un sistema de iglesias, círculos, asociaciones profesionales y otras relaciones, que constituyen el instrumento más sensible de control social.³¹

³⁰ *Ibidem*, p. 197.

³¹ *Ibidem*, p. 194.

La industria cultural pone de manifiesto que el sistema de control de la economía de mercado y de consumo es el más eficiente y sutil, y por ende, más difícil de reconocer y remediar, sobre todo si se toma en cuenta que la versión negativa del pensamiento ha sido aniquilada o reintegrada al sistema como un momento de distracción, una manifestación controlada de insatisfacción, de tal manera que el sistema sigue su marcha, con un control aun más eficiente y sutil que antes. La eficiencia de la industria cultural se hace patente en el hecho de que la actual economía de mercado, a diferencia de otras épocas, puede prescindir de las masas trabajadoras, haciendo parecer que ellas son las que necesitan del sistema y sus dirigentes:

En realidad, hoy se cumple una especie de estado de bienestar a un nivel superior. Para salvaguardar las propias posiciones se mantiene en vida una economía en la cual, gracias a una técnica extremadamente desarrollada, las masas del propio país resultan ya, por principio, superfluas para la producción. Los trabajadores, que son los que realmente alimentan a los demás, aparecen en la ilusión ideológica como alimentados por los dirigentes de la economía, que son en verdad los alimentados.³²

La imagen que se tenía del individuo y de la sociedad a principios de la Modernidad es diametralmente opuesta a la que se llegó con la economía de mercado y la industria cultural, pues no significa una emancipación en tanto que alejamiento de la sociedad, sino que la emancipación del individuo sólo se logra a través de una emancipación de la sociedad entera:

El individuo plenamente desarrollado es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas.³³

³² *Ibidem*, p. 195.

³³ Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, p. 149.

Con la industria cultural los individuos se ven reducidos a masas, a patrones estandarizados que, no obstante, no los unen más entre sí, sino que los vuelven átomos, mónadas aisladas que no pueden comunicarse entre sí. El individuo es tolerado sólo en la medida en la que su identidad con el universal está fuera de toda duda.³⁴ Esta identidad del particular con el universal convierte a la individualidad en un apócrifo de sí misma, falsedad que constituye la premisa para el control del individuo:

La pseudoindividualidad constituye la premisa indispensable del control y de la neutralización de lo trágico: sólo gracias a que los individuos no son en efecto tales, sino simples puntos de cruce de las tendencias del universal, es posible reabsorberlos íntegramente en la universalidad. La cultura de masas desvela así el carácter ficticio que la forma del individuo ha tenido siempre en la época burguesa, y su error consiste solamente en vanagloriarse de esta turbia armonía entre universal y particular.³⁵

La tragedia se vuelve la última forma de resistencia de la individualidad auténtica frente al peligro de la absorción por el sistema, que se convierte en el destino ineluctable de todo individuo. Para Horkheimer y Adorno, la tragedia consiste en el reconocimiento de la existencia del sufrimiento en el mundo, en la conciencia de que dentro del sistema los hombres no pueden ayudarse mutuamente para remediar el sufrimiento. La industria cultural asimila ese sufrimiento como sano, lo mira de frente con todo su honor empresarial sin negarlo, admitiéndolo mientras conserva la compostura, la cual se convierte en el *pathos* de la industria cultural: la vida tiene que aceptarse como es, dura, pero por ello mismo también es maravillosa. El sistema no elimina el sufrimiento de los miembros de la sociedad, antes bien, lo registra y lo planifica, y lo mismo hace con la tragedia: la industria cultural la absorbe como sustancia para poder mantenerse fiel a su postulado de reproducir exactamente el fenómeno, lo que la pura diversión no puede lograr. Al ser reducida a un

³⁴ Véase Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 199.

³⁵ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 200.

momento predicho y consagrado del mundo, la tragedia se convierte en bendición de éste último. La tragedia adquiere la función de proteger a la industria cultural de la acusación de que no se toma en serio la verdad, mientras se la apropia con lamentaciones cónicas, además de hacer interesante el aburrimiento de la felicidad censurada y lo pone al alcance de todos, al tiempo que les ofrece el consuelo de que aún es posible el destino humano fuerte y auténtico, alejado del sufrimiento de la realidad, y de que su representación incondicionada resulta inevitable:

La existencia compacta y sin lagunas, en cuya reproducción se resuelve hoy la ideología, aparece tanto más grandiosa, magnífica y potente cuanto más profundamente se da mezclada con el sufrimiento necesario. Tal realidad adopta el aspecto del destino. La tragedia es reducida a la amenaza de aniquilar a quien no colabore, mientras que su significado paradójico consistía en otro tiempo en la resistencia desesperada a la amenaza mítica.³⁶

La industria cultural, como el positivismo, al reproducir los hechos de la realidad sin emitir juicios respecto a ellos, al mostrarse neutral ante ellos, los acepta, pero también acepta la injusticia y el mal que prevalece en ellos: la diferencia entre la industria cultural y el positivismo es que, mientras que éste último sólo pretendía permanecer neutral para acercarse a los hechos de manera objetiva, aquella los adhiere a la ideología que enseña a los hombres a aceptar la injusticia y el sufrimiento, haciéndoles pensar que el sufrimiento es parte del camino que hay que recorrer para llegar al destino deseable por la humanidad, que el sufrimiento es parte del destino del individuo. De esta manera, la tragedia, la resistencia del sujeto contra el destino injusto e ineluctable, es liquidada, y con ella también es liquidada el individuo: “La liquidación de lo trágico confirma la liquidación del individuo.”³⁷

³⁶ *Ibidem*, p. 196.

³⁷ *Ibidem*, p. 197.

Horkheimer reconoce que el principio de individualidad presentó contradicciones desde sus comienzos, pero tales contradicciones llegan a un punto por demás problemático en la sociedad de clases y la cultura de masas: “El principio de individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Ante todo, no ha llegado jamás a una verdadera individuación. La forma de autoconservación propia de la sociedad de clases ha mantenido a todos en el estadio de puros seres genéricos.”³⁸ El individuo sólo es tal en la medida en la que sea idéntico al universal, en la medida en que sea una muestra genérica de él, por lo que la autoconservación del sujeto se convierte en la del universal, del sistema. Incluso el sufrimiento de los individuos particulares es puesto al servicio de la autoconservación del universal por medio de la industria cultural. Por todo ello, el sujeto se revela como una ilusión más del sistema, que ya no vela por la conservación y realización plena de cada individuo, sino sólo del sistema mismo: pende sobre el juicio de Horkheimer respecto a la sociedad y la cultura contemporáneas, pero también sobre la razón y la ciencia ilustradas, un carácter pesimista, que le traerá críticas de autores como Julian Roberts,³⁹ Jürgen Habermas,⁴⁰ y Juan Antonio Estrada,⁴¹ mismas que serán tratadas más adelante. Para Horkheimer, la posibilidad de organizar la sociedad está, sino eliminada por completo, al menos sí resulta muy difícil de realizar, especialmente porque la razón se ha convertido sólo en una razón de dominio:

Esta es la razón secreta de la decadencia de la cultura: que los hombres no pueden utilizar su poder sobre la naturaleza con vistas a una organización racional del mundo y

³⁸ *Ibidem*, p. 200.

³⁹ Véase Julian Roberts, ‘The dialectic of enlightenment’, en Rush, Fred (ed.), *The Cambridge companion to Critical Theory*, UK, Cambridge University Press, 2004, pp. 71 – 73.

⁴⁰ Véase Jürgen Habermas, ‘Sobre la frase de Max Horkheimer «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»’, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 121 – 138.

⁴¹ Véase Estrada Díaz, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, España, Universidad de Granada, 1990, pp. 159 – 162.

se ven obligados a entregarse bajo la coacción de las circunstancias y de la manipulación ineluctable al egoísmo individual y nacional.⁴²

Cabe mencionar que el pensamiento de Horkheimer se muestra, en cuanto al tema de la tecnología se refiere, especialmente ambiguo, pues, por una parte, la tecnología y la racionalidad técnica dan un impulso considerable a la industria cultural: la reproducción técnica de la obra de arte habría permitido la masificación de la cultura y su uso como una forma de dominio a través de la estandarización de las necesidades y, en última instancia, de sus consumidores:

La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. [...] Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual.⁴³

La técnica, por sí misma, no implica un peligro, pero sí si va unida a una economía de mercado, como lo está de hecho en la actualidad, pues llega a hacer prescindibles a las masas trabajadoras. En contraste, Horkheimer reconoce incluso que la tecnología puede ser una herramienta para disminuir la miseria material y espiritual, lo que no se podría hacer a través de un retroceso en cuanto a los recursos tecnológicos o técnicos:

Cierto es que el retroceso, e incluso el estancamiento, lo único que podría hacer es aumentar la miseria material y espiritual, que, gracias a la máquina, no sólo no se reproduce hoy sin más, sino que incluso disminuye. Cuanto mayor es el poder de los hombres, más fuerte es la tensión entre lo que es y lo que podría ser, entre lo existente y la razón.⁴⁴

⁴² Max Horkheimer, 'Sobre el concepto de ser humano', en *Sociedad, razón y libertad*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 43.

⁴³ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 166.

⁴⁴ Max Horkheimer, 'Sobre el concepto de ser humano', en *Sociedad, razón y libertad*, *Idem*.

El tema de la razón técnica, es decir, instrumental, va a ser uno de los principales blancos de las críticas hechas a la filosofía de Max Horkheimer, pues manifiesta la profunda decepción y desconfianza que le causan la razón y la ciencia ilustradas, y que, desde el punto de vista de Habermas y de Estrada Díaz, lo llevarán a considerar a la religión de una manera menos crítica, como una forma válida de consuelo ante las contradicciones de la sociedad y de la razón misma. No obstante, antes de profundizar en las críticas dirigidas al pensamiento de Horkheimer, aun antes de ahondar en su concepción tardía de la religión, es necesario analizar otro de los aspectos de la razón fuertemente criticado por él: la razón como justificación de los sistemas políticos totalitarios.

3.1.3 Razón y totalitarismo

La otra manifestación de la dialéctica de la Ilustración se encuentra en los sistemas políticos totalitarios, pues la razón es capaz de fundamentar tanto los estados liberales y democráticos como los sistemas totalitarios. La explotación de unas clases por otras y la segregación y la persecución de un pueblo entero, el antisemitismo o racismo, encuentran una justificación en la razón y la Ilustración, incluso, como señala Stefan Gandler, son la consecuencia lógica de los principios e ideales de la Ilustración:

En estos análisis [de Horkheimer y Adorno] se descubre que el antisemitismo, a pesar de la primer apariencia, no es una perversión de los ideales y del proyecto en general de la Ilustración sino más bien su consecuencia *lógica*. Contradice el ideal de la *liberté* pero a la vez refleja a su manera el ideal de la *égalité*, que en última instancia no puede tolerar lo que se concibe desde la perspectiva de los supuestamente iguales como una minoría y acaba con cierta congruencia en la *Volksgemeinschaft* nacionalsocialista. Esta “comunidad del pueblo racial” es, dentro de las relaciones de producción existentes, la

forma más relevante de celebrar el tercero de los antiguos ideales burgueses: la *fraternité*.⁴⁵

Como se mencionó anteriormente, en los inicios mismos de la cultura occidental, y de la propia Ilustración, se encontraba ya un rasgo de dominio, de graduación del trabajo, de explotación de unas clases por otras: la *Odisea* de Homero tiene presentes estas características. Odiseo, en su enfrentamiento con la sirenas, deja en claro su alejamiento del trabajo manual y su condición de propietario y administrador del trabajo de sus compañeros, éstos llevan los oídos tapados con cera, mientras que él puede percibir el canto de las sirenas, pero no puede responder a su llamado: por una parte, Odiseo no puede ceder a la tentación de los placeres ofrecidos por las sirenas, que repercutiría en un abandono de sí, y por ello se encuentra privado, en cuanto propietario, de participar en el trabajo; pero, por otro lado, sus compañeros no pueden gozar del trabajo, si bien se encuentran más cerca de las cosas, ya que su trabajo se cumple bajo la constricción sin esperanza, con los sentidos obstruidos, con su sensibilidad mutilada. Esta situación hace que el siervo, o el trabajador en tiempos más recientes, permanezca sometido en cuerpo y alma, mientras que el señor se vea degradado: toda forma de dominio se ve obligada a pagar tal precio, en la debilidad del poder, que influye en la circularidad del progreso de la historia:

La humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferencian con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte. La fantasía se atrofia. El mal no consiste en que los individuos hayan quedado por detrás de la sociedad o de su producción material. Donde la evolución de la maquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria de dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación

⁴⁵ Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt: Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México, Siglo XXI Editores – Universidad Autónoma de Querétaro, 2009, p. 28.

total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad. [...]La maldición del progreso imparables es la imparables regresión.⁴⁶

De acuerdo con Horkheimer, la adaptación de los hombres al poder del progreso implica el progreso del poder, conlleva siempre las formaciones regresivas que corresponden al progreso logrado de su propio contrario y no al progreso fracasado, de tal forma que el progreso en tanto que emancipación de formas autoritarias y totalitarias de dominio político o social, dígase el patriarcado, la monarquía o la oligarquía, y que tiene como resultado la democracia, degenera en el dominio del universal sobre el individuo, de las masas sobre los particulares:

El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad. El poder de todos los miembros de la sociedad, a los que, en cuanto tales, no les queda otro camino abierto, se suma continuamente, a través de la división del trabajo que les es impuesta, para la realización justamente de la totalidad, cuya racionalidad se ve, a su vez, multiplicada por ello.⁴⁷

El dominio de las masas sobre los individuos corresponde al dominio que ejerce en el pensamiento el concepto universal sobre la experiencia particular, desarticulando la capacidad del lenguaje de expresar el mal y la injusticia de la realidad: con el lenguaje de la metafísica, primero, y con el de la ciencia después, la miseria de la realidad ya no es expresada en toda su magnitud, sino que es expresada a través de un signo neutral:

La unidad de colectividad y dominio se muestra más bien en la universalidad que el mal contenido adopta necesariamente en el lenguaje, tanto en el metafísico como en el científico. La apología metafísica delataba la injusticia de lo existente al menos mediante la incongruencia entre concepto y realidad. En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresarse, y sólo lo existente encuentra su signo neutral.⁴⁸

⁴⁶ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 88.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 76 y 77.

A pesar de la diferencia de principios teóricos y de métodos, metafísica y ciencia coinciden en el olvido de la injusticia y la miseria prevaecientes en el mundo, sólo que el olvido de la ciencia es aún más devastador que el de la metafísica, pues en esta última aún cabía la posibilidad de mostrar la injusticia de lo existente mostrando la incoherencia entre el concepto y la realidad, pero en la imparcialidad del lenguaje científico ya no cabe la posibilidad de expresar otra cosa que relaciones entre hechos.

Con la separación entre razón y naturaleza, es decir, con la eliminación de la concepción de la razón objetiva, de un orden universal o natural por ser considerado como prejuicio y mito, la naturaleza se convierte sólo en masa de materia, que puede justificar la injusticia como un hecho natural, como en el caso del darwinismo popular.⁴⁹ Al no haber ya otro principio que el de la razón subjetiva, instrumental, y al ser los hechos la fuente última de conocimiento y de verdad, los sistemas políticos de índole democrática y liberal tienden a degenerar en sus contrarios, manteniéndose sólo por la fuerza del terror:

El imperialismo espiritual del principio abstracto del interés egoísta – el núcleo de la ideología oficial del liberalismo – ponía de manifiesto la discrepancia que de modo creciente iba tomando cuerpo entre esta ideología y las relaciones sociales en las naciones industrializadas. Una vez firmada esta escisión en la conciencia pública no queda principio racional efectivo alguno capaz de sostener la cohesión social. La idea de la comunidad popular, elevada en un principio a la categoría de ídolo, al final sólo puede mantenerse por medio del terror. Esto explica la tendencia del liberalismo a mutar en fascismo, así como la de los representantes espirituales y políticos del liberalismo en sellar la paz con sus adversarios.⁵⁰

Al ser eliminado el fundamento racional objetivo de la democracia, ésta pasa a depender únicamente de los llamados intereses del pueblo, que tienen detrás poderes económicos ciegos o demasiado conscientes, y por ello mismo, no ofrecen garantía alguna contra la tiranía. Horkheimer pone como ejemplo de esa falta de precauciones por parte de

⁴⁹ Véase Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., pp. 140 – 142.

⁵⁰ Véase *Ibidem*, p. 58.

los intereses del pueblo contra el totalitarismo o la tiranía el que, durante el período del sistema del mercado libre, muchos hombres aceptaron la instauración de instituciones basadas en la idea de los derechos humanos, pues fueron consideradas como un buen instrumento para controlar al gobierno y preservar la paz: “Pero cuando la situación cambia, cuando poderosos grupos económicos encuentran útil instaurar una dictadura y abolir el dominio de la mayoría, ninguna objeción fundamentada en la razón puede ser esgrimida.”⁵¹ La Ilustración, de acuerdo con las consideraciones de Horkheimer, es totalitaria como ningún otro sistema debido a que prohíbe pensar en el absoluto, pero ella misma se pone como el absoluto. Es lo que sucede con la filosofía de Hegel: él convierte finalmente en absoluto el resultado conocido del proceso de la negación determinada, poniendo la totalidad en el sistema y en la historia, recayendo en el mito. Esto mismo sucede con la Ilustración, para la que el método está decidido incluso antes de tener contacto con el objeto.

En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología. Esto no le ha acontecido solamente a su filosofía en cuanto apoteosis del pensamiento en continuo progreso, sino a la Ilustración misma en tanto que sobriedad mediante la cual ella cree distinguirse de Hegel y de la metafísica en general. Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano.⁵²

El antisemitismo es producto de ese totalitarismo filosófico, que es decantado tanto en el ámbito político como en el económico: el antisemitismo abarca no sólo el odio y el desprecio por el pueblo judío, sino por cualquier raza o pueblo que no siga las pautas

⁵¹ *Ibidem*, pp. 64 y 65.

⁵² Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 78.

establecidas por la sociedad ilustrada, la economía de mercado o el estado democrático, lo que lo convierte en algo más que una mera válvula de escape de sentimientos de frustración y descontento social, hace del antisemitismo el resultado del entrelazamiento entre la Ilustración y el dominio, la relación ambivalente que guarda el progreso con la crueldad y la liberación⁵³, el antisemitismo es, junto con la industria cultural y el consumismo, una forma de homogeneización de los hombres: “El antisemitismo como movimiento popular ha sido siempre lo que sus promotores gustaban reprochar a los socialdemócratas: «nivelamiento» o «igualación». A aquellos que carecen de poder de mando les debe de ir tan mal como al pueblo.”⁵⁴

El antisemitismo no sería, por tanto, una degeneración de los principios de la Ilustración, sino un elemento inherente a la estructura misma de la modernidad, a sus ideales y principios, que a pesar de defender el progreso y el cambio, necesita establecer un orden social, basado en la colectividad de individuos, específicamente burgueses, que se traduce en el concepto de raza:

Raza es hoy la autoafirmación del individuo burgués, integrado en la bárbara colectividad. [...] Creían que era el antisemitismo lo que deformaba el orden que, en realidad, no puede existir sin deformar a los hombres. La persecución de los judíos, como la persecución en general, es inseparable de ese orden. Cuya esencia, aun cuando pudo permanecer oculta en determinados períodos, es la violencia que hoy se manifiesta abiertamente.

La visión que ofrece Horkheimer, la que él mismo pudo apreciar, de la sociedad y la cultura del siglo XX es desoladora: la industria cultural determina la sensibilidad y los pensamientos de los individuos, diluyendo la individualidad en la masa y la colectividad; la economía de mercado distribuye de manera desigual el trabajo y de manera injusta la

⁵³ Véase *Ibidem*, p. 214.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 215.

riqueza producida; el control efectuado por el sistema se vuelve más sutil y menos evidente, pero no por ello deja de ser una realidad, y el antisemitismo, el racismo y la segregación forman parte del orden de la sociedad, sin que pueda eliminarse del todo. La razón no puede considerarse una guía segura para la conducción de la sociedad ni para la realización de los ideales de emancipación de la Ilustración y de la Teoría Crítica, al menos no si la razón es reducida a su aspecto subjetivo, instrumental, olvidando por completo el aspecto objetivo. Es por todo lo anterior que Horkheimer reconsidera el papel de la religión dentro de la sociedad, el significado que tiene en las vidas de los hombres, no con ánimos de volver a formas anteriores de organización social, sino para remarcar la importancia de su momento de verdad: el anhelo de justicia de las víctimas de la historia.

3.2 La verdad de la religión: Anhelo de justicia

Durante sus últimos años Horkheimer se expresó de una manera problemática con respecto a la religión, ya que se pueden interpretar sus escritos o bien como una capitulación de la Teoría Crítica ante la religión y la teología, debido a una supuesta aporía resultado de sus propios principios; o bien como la aceptación de que religión y fe tenían la razón frente a las aspiraciones de la primera Teoría Crítica de transformar la realidad, con miras en alcanzar. La aporía habría sido el resultado de la intensa crítica a la razón y el proyecto ilustrado que llevó a cabo en conjunto con Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, y de manera particular en *Crítica de la razón instrumental*, y cuyas conclusiones no pueden ser consideradas muy optimistas, ya que no parece haber forma de escapar al proceso dialéctico de la civilización occidental, y que desemboca en un autoritarismo inevitable, en el peor

totalitarismo de todos, ya que la industria cultural y una economía de consumo proveen al sistema de medios de control más sutiles, más difíciles de identificar y de atacar. No obstante, como apunta Juan José Sánchez, ambas lecturas son sesgadas, pues no toman en cuenta el total de las ideas de Horkheimer:

Ambas interpretaciones son demasiado simples para ser verdaderas. Y su coincidencia desde puntos de vista e intereses opuestos da que pensar. Una lectura de la obra completa de Horkheimer permite reconocer que ambas interpretaciones descansan en un malentendido.⁵⁵

En el presente apartado se expondrán las ideas del último período de Max Horkheimer en torno a la religión, para después analizar las críticas que recibió por parte de Jürgen Habermas y Juan Antonio Estrada.

3.2.1 Religión y memoria: contra la lógica de la historia

En los escritos reunidos bajo el título de *Anhelo de Justicia*,⁵⁶ que pertenecen al último período de su pensamiento, Horkheimer deja entrever aún una crítica fuerte a la religión, si bien es cierto que le reconoce un momento de verdad, que es definido como el anhelo de justicia de las víctimas de la historia y como el anhelo de lo totalmente otro, por el cual tiene que ser rescatada. Este rescate se debe a que la religión, en su momento de verdad, puede aportar elementos de resistencia frente a la lógica de la historia, frente al totalitarismo de la sociedad administrada, pero sobre todo, como rescate del individuo y

⁵⁵ Juan José Sánchez, 'Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer', en Gómez Caffarena, J. y J. M. Mardones (coord.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, España, Editorial Anthropos, 1992, pp. 151 – 152.

⁵⁶ Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

cumplimiento de justicia con las víctimas de la historia: “Horkheimer no reivindica la religión por nostalgia, sino por el mismo impulso de *resistencia* a esa lógica de la historia que tiende a liquidar toda trascendencia más allá del estado de cosas existente, del poder de los hechos”.⁵⁷ Un aspecto más que va a conservar Horkheimer es la convicción de que el hombre es un ser finito, lo que da mayor coherencia a su pensamiento, ya que él pretende que todo esto sea decantado en una búsqueda de la emancipación, en un praxis revolucionaria que sea capaz de cambiar precisamente las condiciones de las víctimas de la historia.

De acuerdo con Horkheimer, el momento de verdad de la religión consiste en dar expresión, en primer lugar, al sufrimiento inherente al mundo, y que recae sobre ciertas personas, sobre ciertas clases; en segundo lugar, la religión expresa también los deseos y anhelos de los sufrientes de que el mal y la pesadumbre de la realidad no tengan la última palabra, que exista una realidad completamente distinta a la presente, lo que Horkheimer va a nombrar como lo Otro:

Es evidente que en la tierra, en muchos lugares, dominan la injusticia y el horror, y que los felices que no los sufren se aprovechan de ellos; que su felicidad depende de la desgracia de otras criaturas, hoy como en la historia pasada: lo que se ha denominado pecado original. Los que piensan 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 anhelos de aquellos que no son capaces de duelo verdadero, justamente porque la doctrina no puede ser demostrada y la duda le pertenece, entonces podría mantenerse de manera adecuada el pensamiento teológico, al menos su base.⁵⁸

Para Horkheimer el sufrimiento en el mundo es innegable, y ese reconocimiento es el mismo que se encuentra en el origen de la religión, pero que la teología encubre,

⁵⁷ Juan José Sánchez, ‘Introducción’ a Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*, Op. Cit., p. 28.

⁵⁸ Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*, Op. Cit., p. 118.

adaptando el mensaje de la religión y su función al poder en turno, adaptando la doctrina a las exigencias de la autoafirmación en lo existente y de pactar con la ley del mundo, en esto consiste la tarea de la teología. Es importante resaltar la noción que tiene Horkheimer de pecado original: el que la felicidad propia dependa de la desdicha de otros seres. Esta misma situación es la que intenta transformar la Teoría Crítica, así como el marxismo original y el socialismo religioso de Paul Tillich, de quien afirma Horkheimer: “La imperiosa necesidad de transformar lo existente en una realidad mejor fue el impulso que determinó, en lo pequeño como en lo grande, su trabajo.”⁵⁹ El proceso de transformación parte de la negación de la realidad injusta y su miseria, y apunta a algo que no puede ser llamado de otra manera más que como lo Otro, que no corresponde a una categoría metafísica o a algún dogma religioso, pues aunque sea la negación de lo existente, lo Otro en Horkheimer sólo puede entenderse como la negación de la realidad en cuanto a su carácter injusto y desdichado, no de una naturaleza diferente: la creencia en Dios es producto de ese anhelo de algo diferente a la realidad, es su expresión tanto como la expresión del sentimiento de abandono del hombre:

Nosotros no podemos probar la existencia de Dios. La conciencia de nuestro abandono, de nuestra finitud, no es ni ninguna prueba para la existencia de Dios. Ella sólo puede suscitar la *esperanza* de que exista un Absoluto. A la vista del sufrimiento en el mundo, a la vista de la injusticia, es ciertamente imposible creer en el dogma de la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno.⁶⁰

La esperanza, el anhelo de una realidad diferente a la realidad injusta, da vida a la creencia en Dios, y no a la inversa, como pretendería la teología: la esperanza de un mundo mejor y el anhelo de justicia no se fundamentan en la creencia en Dios, pues el dogma de la existencia de Dios tiende a ser usada para justificar la injusticia social, y no para

⁵⁹ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 166.

remediarlo, como debería ser. Sin embargo, la esperanza de un más allá, el anhelo de lo Otro, implica ella misma la existencia de la desgracia y el sufrimiento:

Del mismo modo que la genuina rebelión contra la existencia implicó desde siempre la idea de lo Otro, de lo justo, así también, a la inversa, la confianza en lo Eterno, el pensamiento del ocaso. Como ya se ha dicho, a la representación del auxilio divino sobre la tierra pertenece la idea de la condena de la que él salva, de la siempre despierta envidia, de la maldad y la traición, en definitiva, la desgracia amenazadora. El Eterno significa el refugio, y donde se necesita refugio es que se anuncia el peligro.⁶¹

La crítica a la religión sigue estando presente en la filosofía de Horkheimer, sobre todo en cuanto que ésta sigue justificando, a través de la teología, el estado de cosas existentes, en vez de dar voz a las víctimas. La crítica se vuelve más cruda y fría ante el hecho de que la religión cristiana ha faltado a los principios de su propio fundador. De acuerdo con Horkheimer, la figura de Jesucristo representa a las víctimas, a las clases más dañadas; lo anterior sería un lugar común, de no ser porque Horkheimer agrega que es por esas víctimas que Jesucristo ataca el orden establecido, intenta revolucionar el estado de cosas existentes, por lo que termina siendo sacrificado él mismo:

Jesús murió por los hombres, no pudo reservarse avaramente para sí y se hizo de todos los que sufren. Los padres de la Iglesia hicieron de ello una religión, es decir, una doctrina, que incluso para el malo era un consuelo. Desde entonces, el cristianismo tuvo tanto éxito en el mundo que el pensamiento de Jesús ya no tuvo nada que ver con la praxis, y menos aún con los que sufren. Quien lee el evangelio y no ve que Jesús murió *en contra* de sus actuales representantes, ése no sabe leer.⁶²

La teología se ha encargado de transformar el mensaje de Jesús, adaptándolo a las necesidades del poder en turno. La teología no atiende al anhelo de justicia de las víctimas de la historia, sino que vela únicamente por los intereses de los poderosos, siguiendo el principio de autoconservación y preparándose ella misma para el dominio. De aquí que la

⁶¹ *Ibidem*, p. 107.

⁶² *Ibidem*, p. 227.

teología ya no busque cambiar el estado de cosas existentes, la injusticia y la miseria en la sociedad, sino que pacta con él, legitimándolo a partir de un principio trascendente e infinito. Como se puede apreciar, la crítica sigue estando presente, no se puede decir que haya habido una reivindicación en el sentido de aceptar plenamente la religión y todos y cada uno de sus principios, antes bien, sigue la misma línea crítica que Horkheimer expone en la *Crítica de la razón instrumental* al analizar al neotomismo, que intenta revitalizar la filosofía de Santo Tomás, adaptándola a las condiciones de la época contemporánea, sin sopesar las consecuencias negativas de tales revitalizaciones, como las resultantes de la revitalización del paganismo por parte del nacionalsocialismo:

Al igual que los neopaganos alemanes, los neotomistas modernizan viejas ideologías e intentan adaptarlas a objetivos modernos. Actuando así, sellan su compromiso con el mal existente, algo que las iglesias establecidas han hecho siempre. Al mismo tiempo, disuelven involuntariamente los últimos restos de aquel espíritu de fe vinculante que intentaban revitalizar. Formalizan sus propias ideas religiosas para adecuarlas a la realidad.⁶³

Los ataques que el positivismo dirige a este tipo de revitalizaciones, calculadas y artificiales, de ontologías y mitologías anticuadas están plenamente justificados. Quienes impulsan tales revitalizaciones traicionan, por ser revitalizaciones calculadas y artificiales, los últimos rastros de la cultura occidental al hacer de la salvación del alma un negocio filosófico. Los resultados son completamente negativos: los fascistas retomaron viejos métodos de dominio que en las circunstancias modernas se revelaron como inenarrablemente más brutales que en sus formas originarias. Cabe mencionar que esto es lo que Horkheimer llamará “secularización” o “liberalización” de la religión: adaptar los contenidos de la religión a las necesidades del sistema dominante, o adecuándolos a los principios de la teoría filosófica en boga.

⁶³ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 95.

Otro resultado nocivo de esta revitalización es que atenúa la capacidad que tiene la religión y su lenguaje de expresar el sufrimiento de los hombres, de expresar la esperanza de una realidad que no esté dominada por la injusticia y el mal físico, reduciendo toda esperanza a alcanzar los frutos que proporciona el sistema, la economía de mercado y la industria cultural:

Incluso las palabras que podrían expresar una esperanza en la existencia de algo situado más allá de los frutos del éxito con puestas a la fuerza al servicio de dicha cultura. 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.⁶⁴

Horkheimer sigue considerando de manera crítica a la religión, específicamente a la teología, que se encarga de adaptar el mensaje revolucionario y de esperanza de la religión a las necesidades del poder fáctico en turno, mitigando su capacidad de expresar el anhelo de lo Otro. En el uso sociopolítico que tiene la religión, por medio de la teología en Horkheimer, coinciden él y Marvin Harris, antropólogo de la religión quien, al analizar varios fenómenos religiosos, como la cacería de brujas y la renovación de la brujería por parte de algunos movimientos populares en Estados Unidos, llega a la conclusión de que tienen un uso político y de control social, tal y como lo tienen la teología y la industria cultural en el pensamiento de Horkheimer. De acuerdo con los estudios de Harris, la cacería de brujas durante los siglos XIII al XVII fue un medio de control social creado y promovido por las clases gobernantes para acallar los movimientos mesiánicos populares que tuvieron lugar durante esos mismos siglos en Europa, y que manifestaban el descontento de las clases bajas por la distribución injusta del trabajo y de la riqueza, así

⁶⁴ *Ibidem*, p. 154.

como antes en Palestina, durante la dominación romana, el mesianismo había manifestado el deseo del pueblo judío de liberarse de la opresión extranjera:

Como sucedió con sus predecesores en Palestina, los brotes de fervor mesiánico en Europa se dirigían contra el monopolio de la riqueza y el poder que detentaban las clases gobernantes. [...] No es accidental el que la brujería empezara a tomar un auge creciente junto con violentas protestas mesiánicas contra las injusticias sociales y económicas.⁶⁵

El mesianismo constituía una amenaza al *statu quo*, a la jerarquía social y al orden político que favorecía a ciertas clases, a los romanos y sacerdotes hebreos en Palestina, a la nobleza y al clero en Europa, por lo que la mejor manera de controlarlo era canalizando su espíritu revolucionario y sus fuerzas en la cacería de un mal inexistente, pero de un mal cuya influencia en la vida los hombres podía ser constatada a diario – las brujas eran acusadas como responsables de las enfermedades, las sequías y demás sucesos lamentables, como el alza de impuestos y la escasez de empleos – y que sólo podía ser remediado merced al clero y la nobleza, que se dedicaban a cazar a las brujas:

La Iglesia y el Estado montaron una denodada campaña contra los enemigos fantasmas del pueblo. Las autoridades no regatearon esfuerzo alguno para combatir ese mal, y tanto los ricos como los pobres podían dar las gracias por el tesón y el valor desplegados en la batalla.⁶⁶

De igual modo, Harris observa una tendencia en la cultura contemporánea, especialmente entre los jóvenes de las décadas de los años setentas y ochentas, por retomar y renovar antiguas creencias y formas de vida, como la brujería y otras especialidades místicas y ocultistas, como la astrología, la meditación zen y otras formas de magia. Estas renovaciones forman parte de un movimiento llamado “contracultura”, que aboga por un

⁶⁵ Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, (12º reimp.), España, Alianza Editorial, 1998 (2008), p. 202.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 213 y 214.

estilo de vida diferente al de la cultura occidental, en el que prevalece un punto de vista científico y tecnológico y una economía de mercado. La “contracultura” aspira a sustituir la visión científica del mundo por la intuición y las capacidades no intelectivas, dando lugar a un estado de ánimo milenarista, que recibe el nombre de “Conciencia III”, y consiste en un cambio de conciencia que, según sus dirigentes, basta para transformar la realidad, deformada por los principios de la ciencia y la tecnología. El resultado que tienen la Contracultura y la Conciencia III, al decir de Harris, no es el de cambiar la sociedad capitalista, el estado corporativo y la visión científica del mundo, sino el de confundir a los miembros de la sociedad, oscureciendo y distorsionando la naturaleza del sistema social, dominado por métodos de producción e intercambio injustos.

La Conciencia III presenta todos los síntomas clásicos de la elaboración onírica de un estilo de vida cuya función social es disolver y fragmentar las energías de la disensión. Esto debería haber sido claro por la gran importancia dada a «hacer lo que le venga a uno en gana». No se puede hacer una revolución si cada uno hace lo que le da la gana. Para hacer una revolución todos deben realizar la misma casa.⁶⁷

Tanto Harris como Horkheimer consideran nocivas ciertas partes de la religión, sobre todo su función de ideología encubridora de las causas reales de la injusticia social y la miseria en el mundo, pero el hecho de que Horkheimer pueda considerar que la religión tiene un momento de verdad que la hace valiosa, o que pueda ser partícipe de los ideales de la Teoría Crítica, le acarreó severas críticas de otros pensadores de la Escuela de Frankfurt, primordialmente de Habermas, mismas que se analizarán a continuación.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 230.

3.2.2 La crítica de Habermas: Horkheimer y el pesimismo metafísico

De acuerdo con Habermas, el pensamiento tardío de Horkheimer está marcado por la tensión entre dos convicciones de igual fuerza: primera, para él la crítica filosófica consiste en salvar o recuperar en el ámbito de la Ilustración el momento de verdad de la religión; segunda, que no se puede trasladar elementos religiosos a otras esferas sin traicionar esos mismos elementos, sin deformarlos.⁶⁸ Además de esto, Habermas considera que esta aporía se intensifica a causa de su profundo escepticismo frente a la razón, que se muestra en sus obras *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*, de las cuales se desprende que la razón se encuentra a igual distancia del bien que del mal, no conoce norma lo suficientemente fuerte para resistir sus embates, ni orden cuyo fundamento no demuestre como inválido, producto de postular como eterno e infinito aquello que no lo es, de proyectar al hombre en la naturaleza, pues detrás de la razón objetiva siempre se ha encontrado la razón subjetiva como su verdadero fundamento: la razón puede ser tanto una herramienta para la emancipación de la tutela intelectual, la liberación de la opresión y la injusticia social, como una herramienta para un control y una administración social más eficientes y sutiles, para el exterminio sistemático de la humanidad o para la explotación de las clases oprimidas:

Y como esta teoría, escéptica como es en lo tocante a la razón, ya no puede mantener una relación afirmativa con los contenidos normativos que ella en el ejercicio de esa crítica de las situaciones injustas va desplegando paso por paso, no tiene más remedio que tomar prestado todo lo normativo de una forma del espíritu que mientras tanto ha quedado superada, a saber, de la teología mezclada y fundida con la metafísica. Éstas

⁶⁸ Véase Habermas, Jürgen, ‘Sobre la frase de Max Horkheimer «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»’, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 122.

protegen la herencia de una razón sustancial, que mientras tanto ha quedado despotenciada.⁶⁹

El escepticismo ante la posibilidad de que la razón pueda conducir a un orden injusto, posibilidad que el transcurso de la historia parece ir desmintiendo, lleva a Horkheimer, se acuerdo con Habermas, a recurrir a la religión y al a teología para fundamentar los valores morales, la justicia social y el orden universal; lo problemático de ese recurso es que, intelectualmente, ha quedado superado o, al menos, desplazado por la razón, lo que hace que Horkheimer, a ojos de Habermas, adopte una postura tradicionalista y conservadora, como un último y desesperado intento de conservar una noción de razón objetiva. Parte de ese pesimismo frente a la razón y la vuelta a formas conservadoras se debe, al parecer de Habermas, a que Horkheimer identificó la razón instrumental con la “formal”:

Horkheimer nunca tomó en consideración que entre la razón «instrumental» y la «formal» pudiera haber una diferencia. A la razón procedimental, que no hace depender la validez de sus resultados de los contenidos del mundo racionalmente organizados, sino de la racionalidad de los procedimientos conforme a los que esa razón resuelve sus problemas, Horkheimer la puso sin dudar del lado de la razón instrumental. Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin Absoluto, sin un poder que trascienda el mundo en su 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.⁷⁰

De haber hecho tal distinción, Horkheimer no habría caído en las aporías teóricas a las que llegó durante su período de exilio en Estados Unidos, que se encuentran en la *Dialéctica* y en la *Crítica*, y que lo guió a un profundo escepticismo frente a la razón y una visión pesimista de la historia. Para Habermas, esto habría bastado para que Horkheimer

⁶⁹ *Ibidem*, p. 124.

⁷⁰ *Ibidem*, p.131.

reconsiderara su recelo ante la razón y se diera cuenta que es la única vía para alcanzar una verdadera emancipación, añadiendo como breve aclaración que es la razón en su forma comunicativa, es decir, para superar las aporías de la filosofía de Horkheimer, Habermas añade a los dos elementos en conflicto, la razón objetiva y a la razón subjetiva, un tercero: la razón comunicativa, que habría de solucionar la dialéctica de la razón, permitiendo establecer una intersubjetividad lingüística en la que los sujetos no se dividen en amos y siervos, menos aún en siervos del sistema mismo:

En la acción comunicativa nos orientamos por pretensiones de validez que sólo podemos entablar de hecho en el contexto de *nuestra* lengua, de *nuestra* forma de vida, mientras que a la vez la resolubilidad o desempeñabilidad de esas pretensiones, que implícitamente estamos suponiendo, apunta más allá de la provincialidad de cualquier contexto histórico dado. Quien se sirve de una lengua orientándose al entendimiento se expone a una trascendencia que opera, por así decir, desde dentro. [...] La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin convertirlos en siervos.⁷¹

Por su parte, Juan Antonio Estrada Díaz considera que el pensamiento del último Horkheimer está determinado por varias aporías y contradicciones que se remontan a sus primeros escritos: por un lado, Horkheimer retoma principios de las filosofías de Marx y de Hegel, pero mantiene una relación crítica con sus versiones contemporáneas, especialmente con el marxismo de la Unión Soviética; por otro lado, permanece presente el pesimismo de Schopenhauer, así como la crítica romántica, amoral e irracional que Nietzsche plantea a la cultura occidental; también hay que agregar su herencia ilustrada, especialmente en lo que se refiere a una sociedad emancipada y al sujeto autónomo, pero que choca con una visión de la historia pesimista y un profundo recelo ante los supuestos logros de la sociedad contemporánea:

⁷¹ *Ibidem*, pp. 137 y 138.

[...] Horkheimer refleja en su evolución la historia trágica de la Ilustración occidental. La Ilustración es por esencia una filosofía optimista basada en la creencia del hombre en sus propias posibilidades de construir la historia. Es la filosofía de Prometeo, y se basa en la fe en la razón y el progreso. El trabajo es la dimensión antropológica por excelencia, y el progreso científico-técnico es el instrumento a través del cual el hombre llega a su emancipación. [...] Y este Horkheimer tardío es ya el hombre postilustrado. El sueño prometéico ha llevado al desencanto de las guerras mundiales, del stalinismo y del consumismo, a las catástrofes económicas y a las posibilidades de la catástrofe nuclear.⁷²

Desde el punto de vista de Estrada Díaz, Horkheimer cae en un determinismo histórico de carácter negativo, siendo el determinismo histórico lo que él mismo criticaba al marxismo y a la Ilustración. Horkheimer cae en una visión fatalista de la historia que, no obstante, se niega aceptar del todo, buscando una salida religiosa o a través del absoluto, buscando una utopía que no puede tomar una forma determinada, porque se corre el riesgo de convertirla en una nueva fuente de dominio:

Por eso se abre a la trascendencia en la forma de una apelación a la utopía y del ansia del absoluto. La suya es una utopía decisionista, sin mediación alguna. Es el ansia de que exista lo otro, para que desde ahí pueda ser posible negar la realidad. La afirmación de la posibilidad de la utopía está al servicio del inconformismo con la sociedad y no viceversa. Es una decisión que brota de la desesperación y de la impotencia, una decisión trágica.⁷³

Tanto para Habermas como para Estrada Díaz, el último período del pensamiento de Horkheimer conduce a una impotencia del pensamiento y de la praxis para contrarrestar los efectos negativos de la razón, para dar un giro al curso fatal de la historia, para solucionar la injusticia social y el mal imperante en el mundo. Lo que no consideran, como lo hace Juan José Sánchez, es que tras esa aparente impotencia de la razón y de la praxis, se encuentra aún presente el espíritu primordial de la Teoría Crítica.

⁷² Estrada Díaz, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer...*, Op. Cit., p. 177.

⁷³ *Ibidem*, p. 218.

3.2.3 Contracríticas: Las víctimas de la historia

Desde la perspectiva de Juan José Sánchez, los últimos escritos de Horkheimer no traicionan el espíritu original de su Teoría Crítica, antes bien, recupera y radicaliza parte de los contenidos originales concernientes a la condición humana en el mundo, además de resaltar el papel que ciertas facultades humanas, como la fantasía, desempeñan dentro de la transformación de la realidad dominante, en última instancia, para la crítica del sistema social fundado en la opresión y la injusticia, sistema que, por cierto, diluye al sujeto en la masa, que resta importancia al individuo favoreciendo los intereses de una colectividad controlada por una burocracia: se borra al individuo para fortalecer a una sociedad administrada:

La situación, pues, había cambiado y consiguientemente también el punto de partida de la TC [Teoría Crítica]: la experiencia de la miseria real. Pero la *perspectiva* permanecía igual: la esperanza incumplida de las víctimas, e igual el *interés* que la movía dar cumplimiento a esa esperanza para llevar a cabo íntegramente el proyecto humano.⁷⁴

Para Sánchez, Horkheimer responde a la disolución del individuo en una sociedad totalmente administrada, a la que conduce la entera lógica de la historia y que conforma la miseria de la realidad histórica presente, con la reivindicación del individuo a través del momento de verdad de la religión, ya que es la única instancia que una vez preservó el sentido de la existencia de todos y cada uno de los seres humanos, especialmente de las víctimas. Cabe señalar que para Horkheimer, aún si la injusticia social y el mal presentes en el mundo son solucionados, la miseria y el sufrimiento pasados quedan sin respuesta, sin

⁷⁴ Juan José Sánchez, ‘Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer’, en Gómez Caffarena, J. y J. M. Mardones (coord.), *Op. Cit.*, p. 168.

remedio: “El anhelo de justicia consumada. Ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante.”⁷⁵ Horkheimer reconoce en la religión dos enseñanzas decisivas: la primera dice que la felicidad se compra con el sufrimiento de otros, y la segunda que el bien absoluto no puede ser representado. La primera está fundamentada en la filosofía de Schopenhauer, y la otra en la prohibición bíblica de hacer imágenes de dios.⁷⁶ Tales enseñanzas no tienen ninguna relación con los dogmas de trascendencia, infinitud o inmortalidad del alma humana, son, antes bien, recordatorios de la finitud del hombre, de su precariedad y mortalidad, y de que no puede desestimar este mundo y esta vida, ya que sólo existe en ellos. Desear alcanzar la infinitud o creer en la inmortalidad del alma y en un más allá, significa negar este mundo, huir de su miseria sin solucionarla, no actuar para mejorarlo; y aun si es mejorada la realidad, si son solucionadas la miseria y la injusticia que padecen las víctimas del sistema social, para bien de las generaciones futuras, el sufrimiento padecido por las generaciones pasadas ya no puede recibir solución, ya no pueden ser resarcidos en este mundo, sólo queda la esperanza de que lo sea en otro mundo.

⁷⁵ Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión, Op. Cit.*, p. 173.

⁷⁶ Véase *Ibidem*, p. 120.

Conclusiones

A modo de conclusiones quisiera presentar cuatro consideraciones en torno al concepto de secularización y la filosofía de la religión de Max Horkheimer, las cuales enumeraré una por una.

1. En la obra filosófica de Max Horkheimer el concepto de secularización está unido a los de Ilustración, desencantamiento del mundo, racionalización, abstracción, y alejamiento de la naturaleza; pero, en esencia, la secularización se define como el paso de una concepción objetiva de la razón, un orden universal, a una subjetiva, es decir, una razón formal e instrumental: la razón subjetiva es capaz de calcular los medios más eficientes para alcanzar un fin determinado, pero ella misma no puede determinar esos fines, menos aún emitir un juicio para escoger el mejor.

Al anterior concepto de *secularización* hay que agregar el matiz que le da Horkheimer en sus últimos escritos, en los cuales la secularización es relacionada con la liberalización de la religión, la adecuación de los contenidos religiosos a las necesidades teóricas del sistema dominante en turno, adaptación que siempre ha corrido a cargo de la teología, pero que niega los contenidos más genuinos y verdaderos de la religión, a saber, el anhelo de justicia y el compromiso con las víctimas de la historia.

2. El proceso de secularización, como subjetivización/formalización de la razón, recibe un doble juicio de valor por parte de Horkheimer: por un lado, la secularización tendría una relación con el proceso de emancipación del hombre de sistemas sociopolíticos y teóricos de índole autoritaria, es un proceso que no puede ser revertido; por otro lado, la secularización significa perder todo orden universal que guíe las acciones y las decisiones humanas, dejando todo al interés personal y de clase, la secularización implica dejar a la

razón como un mero instrumento al servicio de los fines que imponga el poder fáctico en turno.

La Ilustración recibe un juicio similar: su deseo de convertir al hombre en señor la pone del lado del ideal de emancipación, ideal que fungió como directriz durante el primer período de la Teoría Crítica horkheimeriana, pero esa misma ambición la lleva a una recaída en la barbarie y el mito, pues el dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza se convierte en dominio del hombre sobre el hombre mismo, al que es aunado el principio de autoconservación del sujeto, lo que lo lleva a adoptar sus formas más terribles, como el fascismo y el control ejercido por la industria cultural. Al no haber principio objetivo que sirva de contrapeso a la voluntad subjetiva, tanto el fascismo y el totalitarismo, como el liberalismo y la democracia pueden ser adoptados según las necesidades del sujeto.

3. Las consideraciones de Horkheimer entorno a la religión tienen un doble aspecto: por una parte, en no pocas ocasiones dentro de sus escritos, Horkheimer tiene un punto de vista crítico respecto a la religión, afirmando que la astucia se encuentra presente en las acciones de los sacerdotes, que la religión – siguiendo la crítica hecha por Marx – sirve como un medio de control sobre las clases trabajadoras detentado por las clases altas, de tal modo que la religión contribuye a la injusticia social, a la vez que hace ver el mal físico y el sufrimiento en el mundo como padecimientos justos para poder alcanzar una gloria y un bien mayor en el otro mundo; de igual modo, la religión ha servido como fundamento y justificación de regímenes autoritarios y absolutistas. Estas consideraciones críticas no pierden fuerza a lo largo de su obra, pues incluso en sus últimos escritos sigue considerando a la religión, específicamente a la teología, como un esfuerzo teórico por encubrir el sufrimiento y la injusticia social.

Sin embargo, son sus últimos escritos los que muestran las consideraciones positivas en torno a la religión, resaltando su momento de verdad: el anhelo de justicia de las víctimas de la historia. De acuerdo con Horkheimer, es necesario conservar y proteger del olvido, característico del pensamiento de la época dominada por la razón instrumental, tal anhelo de justicia, no sólo por mero compromiso ético, sino también por alcanzar una verdadera sociedad justa, objetivo que siempre tuvo su Teoría Crítica. En cierto modo, la concepción que tiene Horkheimer en sus últimos escritos de la religión, es una concepción desencantada: en ella ya no queda lugar para el mito, para un orden universal que se revela, después de un profundo análisis, como postulado por el sujeto mismo y dependiente de las circunstancias materiales dentro de las que se desenvuelve, sino que tiene como único sentido reflejar la miseria y el sufrimiento de los hombres en el mundo, y proyectar el anhelo de que el mundo sea transformado.

4. Las críticas que recibe Horkheimer por esta reconsideración positiva de la religión, principalmente de Habermas y de Estrada Díaz, parten del supuesto de que es una salida de las incontables aporías a las que llega la Teoría Crítica horkheimeriana, especialmente la que concierne a la diferenciación de la razón en objetiva y subjetiva, la primera de ellas fuente de justificación de sistemas autoritarios, pero también de valores éticos y morales; la segunda, en principio, arma para la crítica de los sistemas opresivos, pero al carecer de cánones que le permitan definir el bien y el mal, puede ser usada como instrumento tanto para fines loables como perversos. Esta situación contradictoria habría expresado un profundo pesimismo y habría llevado a Horkheimer a buscar un refugio en la religión, en la teología y en la metafísica, mostrando más un deseo de reconciliación con el viejo orden y unas ansias desmedidas de utopía, que un carácter revolucionario y

transformador, con lo que estaría traicionando los objetivos y principios de la Teoría Crítica.

Algo que no toman en consideración los críticos de Horkheimer es que éste nunca rechaza de manera absoluta ni a la razón ni a la Ilustración, ni tampoco afirma que la religión ofrezca un medio seguro para solucionar, aún menos para huir, de la dialéctica de la Ilustración y de los abusos de la razón instrumental: para Horkheimer la Ilustración y el proceso de subjetivización/formalización de la razón fueron necesarios para que el hombre se librara del poder y la opresión de sistemas políticos y sociales que se habían estatizado, impidiendo el cambio social, y que se sustentaban materialmente en la explotación de ciertas clases. Por tanto, las críticas hechas a Horkheimer sólo discurren a partir de algunos de sus últimos escritos, sin tomar en cuenta que en esos mismos escritos se encuentran puntos de vistas críticos de la religión, rechazando a la teología por tergiversar los contenidos originales, adaptándolos al poder fáctico en turno. Incluso la acusación de que la praxis revolucionaria ha sido sustituida por ansias de utopía que quedan en la pura especulación idealista, no toma en cuenta que la utopía en la que piensa Horkheimer, el anhelo de lo absolutamente Otro, parte de la negación de la realidad injusta y el sufrimiento padecido por las víctimas de la historia, es decir, parte de una realidad material y objetiva; y nunca adquiere dentro de los escritos de Horkheimer una representación afirmativa o positiva, pues sería convertir la utopía, el anhelo de una justicia consumada, en principio de un nuevo sistema de dominio, convirtiendo el anhelo en dogma.

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent, *La escuela de Francfort*, México, Publicaciones Cruz O., 1991.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, _____, *El mito y el hombre*, (2ª reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (1998).
- Di Castro, Elisabetta, *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, México, IIF – UNAM, 2002.
- Dumézil, George, *Los dioses de los germanos*, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2001
- Estrada Díaz, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, España, Universidad de Granada, 1990.
- Feuerbach, Ludwig, *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, (1ª reimp.), España, Editorial Tecnos, 1993 (2001).
- _____, _____, *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos Editor, 1971.

- Frazer, James George, *La rama dorada: magia y religión*, 2ª ed. (16ª reimpresión), México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (2006)

- Fraijó, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, 3ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005.

- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

- Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt: Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México, Siglo XXI Editores – Universidad Autónoma de Querétaro, 2009.

- Gómez Caffarena, J. y J. M. Mardones (coord.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, España, Editorial Anthropos, 1992.

- Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

- Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, (12º reimp.), España, Alianza Editorial, 1998 (2008).

- Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.

- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, España, Editorial Trotta, 2002.

- _____, ____, *Anhelos de Justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

- _____, ____, *Sociedad, razón y libertad*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

- _____, ____, *Autoridad y familia y otros escritos*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

- _____, ____, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

- _____, ____, *Teoría tradicional y teoría crítica*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

- _____, ____, *Ocaso*, España, Editorial Anthropos, 1986.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, (2ª reimp.), México, Santillana Ediciones Generales – Taurus, 2006 (2008).

- _____, _____, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2007.

- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, 2ª ed. (11ª reimp.), México, FCE, 1979 (2006).

- Morgan, Michael L. y Peter Eli Gordon (eds.), *The Cambridge companion to Modern Jewish Philosophy*, USA, Cambridge University Press, 2007.

- Rattey, Beatrice K., *Los hebreos*, 2ª ed. (5ª reimp.), México, FCE, 1974 (2005).
- Reich, Wilhelm, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, 15ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1989.
- Pike, Edgar Royston, *Diccionario de religiones*, (7ª reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 1960 (1996).
- Rush, Fred (ed.), *The Cambridge companion to Critical Theory*, UK, Cambridge University Press, 2004.
- Stirner, Max, *El único y su propiedad*, México, Editorial Sexto Piso, 2003.
- Turner, Bryan S., *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México, FCE, 1988.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (3ª reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (2008).
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt school*, USA, MIT Press, 1995. [Existe ya una traducción al español: Wiggershaus, Rolf, *La escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, FCE – UAM, 2010, traducción de Marcos Romano Hassá.]