

bilidad de la acción política, de la necesidad constante, al menos, de cuestionar esta posibilidad en cada intento de llevarla a cabo. Y así vincula la tarea foucaultiana con la realizada por la Escuela de Frankfurt, y, en especial, por Adorno. Ambos no sólo suponen una nueva forma de pensar la modernidad en relación con los mecanismos de dominación, sino que además exigen el replanteamiento de las formas de organización de la práctica política. Al hilo de ambas, Pablo López explicita las tensiones a las que ambos pensamientos se ven abocados, a la vez que sortea las tentaciones de recuperar la fe en una acción política extrainstitucional e irracionalista. El texto concluye con una propuesta de reactivación del legado crítico marxiano en un espacio dispuesto entre la metafísica y la deconstrucción, donde “la exigencia de justicia no desplaza la tarea de abordar tentativamente los caminos de su construcción”.

Hugo Romero

HORKHEIMER, Max: *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, 242 pp. Edición de Juan José Sánchez.

En esta selección de textos se incluyen aquellos que contienen alguna afirmación relevante de Horkheimer en relación con la religión. Son textos pertenecientes a su última etapa, después de su vuelta a Alemania en 1949. Los textos se dividen en tres grupos: *Escritos filosóficos*, *Conversaciones y entrevistas* y *Aforismos*. La mayor parte de los textos, excepto los aforismos, son fragmentos; estilo, por otra parte, común en su pensamiento tardío.

Los *Escritos filosóficos* son resultado de conferencias, discursos o charlas radiofónicas. Ello refleja la importancia que para Horkheimer tenía la *educación*, a la vista de la problemática evolución de la sociedad hacia un mundo administrado. El segundo grupo de textos recoge algunas conversaciones y entrevistas que Horkheimer sostuvo en sus últimos años, a partir de los años sesenta. Aunque tuvieron gran aceptación en la opinión pública, no es en ellas donde encontramos un preciso desarrollo de su pensamiento acerca de la cuestión religiosa.

Serán los aforismos los textos más pensados y trabajados por Horkheimer. Estos aforismos reflejan muy bien el impulso originario que movió a Horkheimer: el anhelo de justicia. Lo original de estos textos está en que expresan una voz crítica sobre la evolución de la sociedad y del pensamiento que tiende a liquidar lo que para Horkheimer es el momento de verdad de la religión: su negación del mundo presente y el anhelo de justicia plena, “el anhelo de que no quede todo en la injusticia que atraviesa este mundo, que la injusticia no tenga la última palabra. Este anhelo forma parte del hombre que piensa verdaderamente” (p. 194). En otras palabras, un ejercicio consciente y efectivo de *teoría crítica*.

Un ejercicio que denuncia la lógica del falso progreso que amenaza con liquidar el momento de verdad de la religión. Una lógica que es la del capitalismo y la civilización industrial frente a la cual el pensamiento de Horkheimer se va a erigir como

*crítica de la sociedad administrada*. Un mundo administrado en el que “los hombres no podrán desarrollar libremente sus fuerzas, sino que tendrán que adaptarse a reglas racionales, y finalmente seguirán esas reglas de forma instintiva. Los hombres de ese mundo futuro actuarán automáticamente: pararán ante la luz roja, pasarán con luz verde. Los hombres obedecerán signos. La individualidad jugará un papel cada vez menor” (pp. 180-181).

No encontramos en los textos una negación de la modernidad y sus ideales emancipatorios, sino una crítica de la lógica interna que impide la realización de los ideales de la razón moderna. Una “lógica inmanente de la evolución de la sociedad” (p. 192) que impulsa al individuo hacia su propia disolución, hacia su completa adaptación al sistema, a la “muerte del sujeto”, y, con él, de aquello que trasciende la realidad existente: la fantasía, el espíritu, el pensamiento autónomo, la libertad, el sentido, la moral y la religión. “El que piensa, el no conformista, sí puede, en cambio, tratar de conservar no pocos momentos de la cultura, entre otros muchos también las virtudes, para Schopenhauer tan esenciales, de la compasión y de la felicidad compartida, y también el nada moderno anhelo de otro distinto del más acá” (p. 128).

Horkheimer denuncia la capitulación de la religión ante la lógica del poder como una traición a su momento de verdad, al anhelo de justicia depositado en ella. “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 aun con los que sufren. Quien lee el evangelio y no ve que Jesús murió *en contra* de sus actuales representantes, ése no sabe leer” (p. 227).

Para Horkheimer, no hay un retorno a la religión afirmativa, al teísmo. Sería imposible, a la vista de la injusticia, del sufrimiento que llena la historia, “creer en el dogma de la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno” (p. 166). Se convertiría en un discurso ideológico que encubriría ese sufrimiento, se convertiría en “transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos; es la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial” (p. 226).

Horkheimer rechaza cualquier afirmación del Absoluto, ya que sería una transgresión de los límites del conocimiento humano: “Pertenece a mi filosofía la convicción de que sobre el Absoluto, no-relativo, no puede afirmarse nada. Por eso no soy capaz tampoco de afirmar que sea ateo” (p. 153). Horkheimer reivindica el momento de verdad de la religión en el buen sentido, “el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia” (p. 226). Este es el sentido de su reivindicación de la religión como “el anhelo de lo totalmente Otro” (p. 165). Para Horkheimer, la religión “en el buen sentido” —el anhelo de justicia plena y universal— está unida a una praxis de resistencia y solidaridad. Si no ocurre así, la religión se convierte (y pervierte) en religión “en el mal sentido”, en legitimación del poder.

En la negación de todo “falso absoluto” –dominio, poder, mercado, nación, progreso, lógica de la historia– confluyen (y coinciden) la religión y el pensamiento crítico. En estos escritos encontramos reunidas la crítica de los existente y la negativa a rebasar los límites de nuestro conocimiento finito, la negación de los ídolos y el anhelo de justicia verdadera.

La verdad de la religión no la reduce Horkheimer (como tiende a hacer Habermas, siguiendo a Durkheim) a su función de socialización, integración y legitimación social, sino que la verdad de la religión está ligada al anhelo de justicia. La reducción de la religión a su función social de integración y legitimación es para Horkheimer una capitulación de su verdad, una neutralización del anhelo de justicia.

El anhelo de justicia es el “anhelo de aquellos que son capaces de duelo verdadero” (p. 118). Horkheimer ve en la capacitación para el duelo genuino una de las funciones de la religión y la teología en la sociedad administrada, ya que “No en todos y cada uno de nosotros brota el anhelo de que todo este horror no sea la última palabra, de que debe existir Otro que al menos reconcilie a las víctimas inocentes tras la muerte, que les haga bien, sobre todo si murieron por su propia convicción. Por eso he mencionado la teología, que cuida de ese anhelo, y con ello quiero justificarme ante aquellos entre ustedes que, en línea con la Ilustración, están un tanto desilusionados porque dije que debemos conservar de algún modo la religión” (p. 120).

Duelo y memoria son expresión de resistencia y esperanza. Y están estrechamente ligados, como el anhelo de justicia, a una praxis de solidaridad con las víctimas de la historia. Una praxis de solidaridad que conservaría y realizaría la verdad de la religión: “Sólo queda el anhelo, él mismo amenazado por el progreso, que es común a todos los hombres que conocen la miseria del pasado, la injusticia del presente y la perspectiva de un futuro privado del sentido espiritual. Ese anhelo podría, si los hombres se unieran, ser la base de una solidaridad que guardara en sí, de forma no dogmática, momentos teológicos. Con su actitud negativa estaría relacionada la que aquí en Fráncfort se conoce como ‘teoría crítica’. Los unidos por ese anhelo no serían capaces de afirmar positivamente nada sobre un Absoluto, Inteligible, sobre Dios y la redención, ni de convertir el saber, cualquier saber, en verdad absoluta. Podrían, en cambio, extender la solidaridad y decir lo que, a la vista del progreso, caro de pagar pero necesario, sería preciso cambiar o conservar a fin de aminorar el sufrimiento. Con el pesimismo teórico podría así unirse una praxis nada pesimista que, a la vista del mal universal, trate a pesar de todo de mejorar lo posible” (p. 129).

La esperanza que nos queda, según Horkheimer, es “que en el periodo de bloques de masas administradas que se abre paso puedan encontrarse aún algunos hombres que opongan resistencia como las víctimas de la historia, de las que forma parte el Fundador del cristianismo” (p. 86).

La defensa de la religión que hace Horkheimer no es fruto de la nostalgia ni de la resignación ante el fracaso de la praxis revolucionaria. Tampoco supone la derrota de la razón ilustrada ante la religión, sino el intento de conservar el momento de verdad de la razón. Ese momento de verdad es el anhelo de justicia, el anhelo de que

la injusticia no tenga la última palabra, con la esperanza puesta en un futuro más humano donde “el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente” (p. 169).

Para finalizar, queremos destacar la cuidada selección y edición de los textos. También tenemos que resaltar la excelente Introducción realizada por Juan José Sánchez (doctor en teología y filosofía).

Graciano Felipe Redondo

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano y PAREDES MARTÍN, María del Carmen (eds.): *Razón, Libertad y Estado en Hegel*. Primer Congreso Internacional (5-9 de Mayo de 1998) de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Ediciones Universidad de Salamanca, 1998, 1344 pp.

Este volumen recoge los trabajos presentados en el Primer Congreso que la Sociedad editora celebró en Salamanca. Por los motivos alegados en la Presentación, España necesitaba un foro en el que los estudiosos de Hegel tuvieran un ámbito donde se intercambian ideas y se alumbrara así una conciencia lúcida sobre la obra hegeliana. Autor, tantas veces citado o mentado, que no era hasta hace poco estudiado y conocido con suficiente rigor. Incluso podríamos quizá atrevernos a decir que, tras unos años de discreto fervor, ha habido un cierto enfriamiento en algunos centros de investigación que antes mostraban un notorio interés por las cuestiones hegelianas.

Pero, justamente en este momento, ha aparecido la Sociedad de Estudios sobre Hegel a la que debemos el Congreso cuyos resultados aparecen en este volumen.

Una primera tarea –como señala el Presidente de la Sociedad, Mariano Álvarez Gómez– es cumplir el tantas veces repetido consejo de H. G. Gadamer: deletrear la obra de Hegel. Pero esto no es sencillo. La lectura de Hegel no es fácil. Conocer directamente a Hegel supone manejar un idioma, pero también, y especialmente el uso que de tal idioma hace Hegel. Además –y esto es importantísimo– la red de alusiones y referencias que están invisceradas en su obra. Para el lector habitual español está frecuentemente oculto y una lectura atenta, pero superficial, no puede descubrirlo.

En este último terreno un capítulo importante es la tarea de traducción. Es preciso felicitar de que entre los colaboradores del volumen se halle Vallas Plana, autor, además, de la excelente traducción de la Enciclopedia de Hegel. No hay que olvidar que la interpretación comienza con una adecuada lectura del texto y, no en vano, F. W. von Hermann, en un artículo reeditado en *Wege und Ereignis* (Frankfurt a. M. 1994; pp. 307 ss.), recuerda que para Heidegger “toda traducción es ya una interpretación. Para traducir es preciso, de antemano, extraer el sentido que se halla fijado –cuando no petrificado– en el idioma en que fue escrito (lo que nos recuerda, entre paréntesis, la contribución a este volumen de J.M. Ripalda). Descifrar el sentido exige conocer cautamente los prejuicios del lector, pero también una penetración en la totalidad de un pensamiento del que fluyen, línea tras línea, lo que el autor nos quiere comunicar.