



Universidad de Valladolid

FACULTAD de FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO de FILOSOFÍA
Grado en Filosofía

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Solidaridad y pesimismo: La influencia de Arthur Schopenhauer
en Max Horkheimer.

Miguel Rodríguez Negro

Tutor: José Manuel Chillón

Curso 2019-2020

RESUMEN:

Arthur Schopenhauer no fue un autor políticamente comprometido. De hecho, en su obra se declara que no puede esperarse de la historia nada nuevo pues, aunque cambien los actores, el espíritu de los acontecimientos humanos siempre es el mismo. Por ello es sorprendente la importancia que le otorga Max Horkheimer, director de la postmarxista escuela de Frankfurt, el cual confesó que la filosofía del prusiano fue su primera inspiración. Este trabajo toma en consideración los escritos del último periodo de actividad filosófica de Horkheimer para reflexionar sobre aquello que Schopenhauer puede aportar a la filosofía y a la praxis política contemporánea. Para ello este texto hace un resumen de su teoría. Seguidamente explica las herramientas generales de la teoría crítica y ya, por último, utiliza estas para ver cómo de actual puede ser la filosofía del prusiano.

Palabras clave: teoría crítica, metafísica de la Voluntad, ideología, Velo de Maya, racionalidad, pesimismo, solidaridad.

ABSTRACT:

Arthur Schopenhauer was not politically compromised as an author. In fact, in his work declares that nothing new can be expected from History because, even though actors change, the spirit of human events remains the same. This is why it is surprising the relevance given to him by Max Horkheimer, director of the post Marxist school of Frankfurt. Horkheimer declared that the philosophy of the Prussian was his first inspiration. This essay ponders on the writings of the last period of Horkheimer's philosophical activity to reflect upon Schopenhauer's contributions to Philosophy and to contemporary political praxis. In order to achieve this, this text summarizes his theory. Then, it explains the generic tools of critical theory. Finally, this writing explores how present the Philosophy of the Prussian can be.

KEY WORDS: critical theory, metaphysics of will, ideology, veil of maya, rationalism, pessimism, solidarity.

*‘Al ángel le gustaría quedarse,
despertar a los muertos y rehacer la
unidad de lo quebrado. Pero viene
una tormenta del Paraíso; lo ha
golpeado en las alas con tal
violencia que ya no puede cerrarlas.*

*Esta tormenta lo empuja
irresistiblemente hacia el futuro al
que él ha vuelto la espalda, mientras
la montaña de escombros frente a él
crece hacia el cielo. Esta tormenta
es lo que llamamos progreso.’*

Walter Benjamin, **Tesis sobre
Filosofía de la historia**

Índice

| | |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| Introducción..... | 5 |
| 1. Arthur Schopenhauer..... | 7 |
| 1.1 Metafísica de la Voluntad: Representación | 7 |
| 1.1.1 Más allá de Kant: el principio de individuación | 8 |
| 1.2 Metafísica de la Voluntad: El noúmeno | 10 |
| 1.2.1 Voluntad y sufrimiento: denuncia al mundo | 12 |
| 1.2.2 El arte y el ascetismo..... | 13 |
| 1.2.3 Filosofía, historia, política..... | 16 |
| 2. Max Horkheimer | 19 |
| 2.1 La escuela de Frankfurt | 19 |
| 2.2 El mito de la Ilustración..... | 21 |
| 2.3 La razón subjetiva..... | 25 |
| 2.3.1 La trampa de la felicidad | 27 |
| 2.4 Teoría crítica..... | 29 |
| 3. La actualidad de Arthur Schopenhauer | 33 |
| 3.1 Pesimismo y anhelo: la filosofía tardía de Max Horkheimer | 33 |
| 3.1.1 Metafísica y religión: Anhelo de justicia | 34 |
| 3.1.2 Pesimismo y la actualidad de Arthur Schopenhauer | 35 |
| 3.1.3 Solidaridad y Sufrimiento | 37 |
| 3.2 Filosofía y actualidad | 39 |
| 3.2.1 Ideología y Velo de Maya | 39 |
| Bibliografía..... | 42 |

Introducción

Que en este mundo el hombre no está en su hogar, que la vida es un valle de lágrimas, es tal vez una de las ideas que durante más largo tiempo han acompañado al pensamiento humano. Vayamos donde vayamos, busquemos donde busquemos, en el fondo parece que siempre nos encontramos con lo mismo: el sufrimiento. La guerra, el hambre, la opresión y en general cualquier forma de injusticia son la constante invariable de la sociedad humana. Observando el mundo que nos rodea nos inclinamos, como Adorno, a pensar que cualquier documento sobre la civilización es a la vez un documento sobre la barbarie. Esta fue la gran verdad que Arthur Schopenhauer creyó descubrir en el núcleo de cualquier verdadera teología: que todos nacemos para sufrir, que hubiese sido mejor no haber nacido. Por ello, nuestra primera reacción a la lectura de su obra fue un complejo rechazo, como si sintiésemos temor a no ser capaces de derribar sus postulados. Pues ¿qué clase de mundo queda si Schopenhauer tiene razón?

Un mundo inamovible, permanente, en el que la esencia de absolutamente todo aquello que nos rodea nos recuerda nuestra propia y merecida condena. Sin embargo, profundizar en la metafísica de la Voluntad revela otro aspecto sobre su obra, un aspecto que arroja una leve luz en la profundidad de las tinieblas. Arthur Schopenhauer, probablemente el autor más pesimista de la filosofía contemporánea, deja una puerta abierta para la redención. Tras describir un mundo donde hasta el suicidio es parte del problema de la Voluntad de vivir, un mundo doliente sin cambio posible, se permitió una pequeña esperanza: la solidaridad del asceta, la comunión con el dolor de todo aquello que existe, que permite a este y a la humanidad redimirse de la sentencia.

Esa pequeña vía para la salvación fue la que inspiró al otro gran filósofo que da nombre a este trabajo de fin de grado: Max Horkheimer, el director del Instituto de Investigación Social -más conocido como la escuela de Frankfurt-. Horkheimer, que vio en Schopenhauer a su primer gran modelo de filósofo, construyó una teoría marxista cuya principal arteria fue esa misma puerta para la salvación: en la tierra totalmente ilustrada que resplandece bajo el signo de una triunfante calamidad, la solidaridad de los hombres que se saben finitos es el único camino posible hacia la justicia. Tal vez ésta no pueda llegar nunca a ser consumada, pero anhelarla es el deber de todo pensamiento que no sea impotentemente conformista.

El encuentro con la obra de estos dos titanes de la historia de la filosofía vertebró la importancia personal que, más allá del valor académico, puede tener para nosotros este

trabajo de fin de grado. En un primer momento la idea fue poder sobreponerse, poder derrumbar, al pesimismo schopenhauariano. Para ello, planeábamos utilizar las herramientas de la teoría crítica, que no en vano fue uno de los mayores grupos de intelectuales de izquierdas del S. XX.

Sin embargo, profundizar en la obra de Horkheimer nos alejó de esa intención. Ahora, queremos exponer el merito de la obra de Schopenhauer y su importancia para la crítica contemporánea. No queremos con ello dar a entender que fue el prusiano un autor comprometido o que toda su obra se reviste de actualidad. Más bien, queremos por un lado mostrar que la lectura de su obra puede ayudar a inspirar el compromiso solidario contra la injusticia, como le ocurrió a Horkheimer. Por el otro, queremos rescatar, con la ayuda de las herramientas de la teoría crítica, la importancia política actual que puede llegar a tener la caracterización del Velo de Maya -sobre el que hablaremos un poco más abajo- y los demás aspectos de la metafísica de la Voluntad.

Tal vez así podamos darnos un por qué para seguir intentando mejorar el mundo que nos rodea. Si Schopenhauer halló en medio del más sombrío pesimismo una forma de redimirse, quizá podamos nosotros hallar en él el motivo para mantener lo que Horkheimer denominó una teoría pesimista para una praxis optimista.

1. Arthur Schopenhauer

Como ya hemos resaltado, es nuestra intención realizar una panorámica de ambos autores antes de lanzarnos al estudio sobre la actualidad de Arthur Schopenhauer. Por ello, en esta primera parte del trabajo, repasaremos el conjunto de la filosofía del prusiano. Primero estudiaremos la noción de representación en su origen kantiano y su desarrollo en el llamado ‘principio de individuación’, seguidamente reflexionaremos sobre la noción de Voluntad en cuanto denuncia de un mundo doliente y profundizaremos en el único camino de redención disponible para Schopenhauer: la solidaridad del asceta. Por último, desarrollaremos ciertas concepciones colindantes en su filosofía: su visión sobre la historia y su visión sobre la filosofía. Vamos pues con ello.

1.1 Metafísica de la Voluntad: Representación

El posicionamiento histórico que damos en este trabajo a Schopenhauer como un posible predecesor del estudio de racionalidades alternativas no debe llevarnos a error. Schopenhauer no pretende dar una respuesta ética a un momento histórico, sino que realiza una investigación metafísica. Habla por lo tanto no del comportamiento humano de su generación, sino de la esencia de lo humano y del mundo. Por ello, no nos cansaremos de repetir que en ningún caso consideramos esto como una reacción consciente al capitalismo naciente. Así, sin más preámbulos, comencemos.

La filosofía de Schopenhauer es de difícil categorización debido a la innumerable cantidad de fuentes de las que recoge ideas: las escuelas helenísticas, Platón, la teología cristiana, la literatura de Calderón, la de Baltasar Gracián o la religión hindú son solo ejemplos de las inspiraciones de un autor absolutamente ecléctico. Sin embargo, si existe una filosofía antecesora que facilita el acceso a la explicación de la metafísica de la Voluntad: la archiconocida epistemología kantiana.

Como es bien sabido, Kant afirma que toda experiencia pasa por el sujeto, el cual aporta las estructuras fundamentales que posibilitan el conocimiento: el espacio y el tiempo. Así, todo objeto conocido por las personas es considerado un fenómeno: la transformación epistémica realizada por el sujeto que permite conocerlo. En cuanto es ‘conocido para mí’ este fenómeno debe ser diferenciado de la cosa en sí, a la que Kant llamó ‘el noumenon’, el cual no puede ser conocido de ninguna manera -pues conocimiento implica fenomenicidad-, aunque si puede accederse a él en la praxis.

El mismo esquema es utilizado por Schopenhauer, aunque, con grandes variaciones como veremos: el mundo tal y como lo conocemos es fenoménico o, en términos del prusiano, representación. Sin embargo, esta división fenoménica no se debe a la mente del hombre. El mundo es representación en cuanto es el desenvolvimiento de lo nouménico en el tiempo y el espacio. Es decir, no se da ya el carácter fenoménico en el proceso de aprehensión de un sujeto, sino que es parte del propio despliegue espaciotemporal del noumeno en el mundo. Así, el conocimiento es posible ya que todo queda regido por el principio de causalidad e individuación que se encuentra en la propia estructura de lo representacional -de lo fenoménico-. De esta forma todo se estructura como la física newtoniana que admiraba Kant, incluso el comportamiento humano. Toda acción humana es consecuencia lógica de un carácter el cual no es transformable: los hombres, como el resto de las cosas desplegadas en el espacio y el tiempo, son fenómenos, y por ello sus acciones podrían ser predecibles por una ciencia que fuese capaz de calcular todas las variables.

1.1.1 Más allá de Kant: el principio de individuación

En un tiempo donde los filósofos afirmaban haber superado a Kant, Schopenhauer se ciñe a su teoría incluyendo una variación en la base de la ontología: el fenómeno no es ya la construcción espacio temporal del sujeto, sino que es el despliegue espacio temporal del noumeno. Al desplegarse espaciotemporalmente la cosa en sí se individualiza adquiriendo su carácter objetivo, lo cual significa que no es que la objetividad se funda en la subjetividad trascendental, sino que los conceptos de sujeto y objeto son en realidad una falacia.

Sujeto y objeto son ambos términos de mi representación, que se dan solo cuando la cosa en sí se individualiza espaciotemporalmente. Además, sujeto y objeto son dos categorías representacionales que se necesitan mutuamente: no existe prioridad lógica de uno sobre el otro, sino que ambos se dan al mismo tiempo de forma combinada. Así, la superación de Kant no puede darse dentro de esta terminología por lo que, como veremos, Schopenhauer buscará la salida a la representación más allá de la estructura sujeto-objeto. Centrándonos por ahora en la representación, debemos decir que en ella se puede conocer. En cuanto realidad fenoménica, está sujeta a uno de los principios tradicionales de la epistemología moderna: el principio de razón suficiente. Como recuerda Safranski:

Schopenhauer no se contenta con recordar los resultados epistemológicos de Kant, sino que los simplifica y los radicaliza a la vez. De la complicada maquinaria Kantiana de la facultad cognoscitiva conserva un solo elemento: el principio de razón suficiente. Toda nuestra actividad representativa (percibir y conocer) se elabora con ayuda de un mecanismo que puede expresarse en la siguiente frase: nada es sin una razón por la que es. (Safranski, 1998, pág. 217)

El célebre dicho de Leibniz ‘la naturaleza no da saltos’ se encuentra en el centro de la representación y su estudio constituye la tesis doctoral del propio Schopenhauer titulada *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. En el mundo fenoménico -representacional- todo tiene una causa. Dependiendo del tipo de objeto ante el que nos hallemos, nos encontraremos una u otra razón de ser: la causalidad en la física, la razón del conocimiento en los juicios, la propia manera de ser en la matemática y la motivación en la ética. Que la motivación sea una de las 4 causas no es, como ya hemos visto, casualidad. Todo lo representacional es causado y, por lo tanto, puede ser predicho. Las decisiones humanas no son una excepción. Dentro de lo fenoménico, si fuésemos capaces de rastrear todas las variables que afectan a las personas, seríamos capaces de predecir sus decisiones. En cuanto objetivaciones de la Voluntad, las personas son tan libres para decidir cómo actuar como lo son las piedras para decidir no caer del cielo.

Otras muchas son las consecuencias que extrae Schopenhauer de la constitución del mundo como representación -tales como la objetivación de la Voluntad en las ideas o su confrontación con la filosofía de su época-. Sin embargo, para no alejarnos demasiado del tema del trabajo, antes de explicar cómo es ‘la cosa en sí’ solo vamos a desarrollar un último tema concerniente al mundo representacional: el papel de la razón.

En su caracterización de la razón rescata Schopenhauer un dicho que Platón había aplicado al arte, la idea de la ‘*mimesis mimeseos*’, es decir, la imitación de la imitación. En concreto Schopenhauer, reduciendo todo el conocimiento a lo fenoménico, nos habla de cómo los conceptos solo son ‘representación de la representación’ en cuanto son imágenes abstractas de aquello que ya de por sí es representacional: el despliegue individualizado del noúmeno en el espacio y el tiempo. Por otro lado, el papel de la razón en la formación de estos conceptos es el simple desarrollo abstractivo del material que el entendimiento obtiene de las intuiciones: ‘tal como la visibilidad de los objetos posee su valor y significado por el hecho de proclamar la perceptividad de los mismos, el valor del conocimiento abstracto radica siempre e íntegramente en su relación con lo intuitivo’ (Schopenhauer, 2019, pág. 232). Cabe destacar que en sus intentos de explicar mediante

metáforas el papel de la razón utiliza Schopenhauer analogías con el papel del sexo femenino en la reproducción, que en aquellos tiempos era entendido como el simple desarrollo de un germen. Asistimos así no solo a la reducción de la razón a un ámbito instrumental en cuanto ordena los contenidos de la intuición, sino que, como bien destaca Alicia Puleo,

'Se trata de un síntoma de la gran transformación que está sufriendo el concepto de razón. Así como en nuestra sociedad generalmente la feminización de una profesión implica su desvalorización, también en el ámbito de la teoría esta insistencia en la femineidad de la razón anuncia su descenso en la escala de valores de la filosofía. (Puleo, 1991)

Respecto al papel histórico que Kant le había reservado, Schopenhauer nos advierte que no existe ninguna utopía esperando tras el futuro desarrollo de la razón, pues el desarrollo de esta no es moral sino instrumental. Cuando Schopenhauer se pregunta hasta donde nos puede llevar el desarrollo de la conciencia empírica, su respuesta le aterroriza: '<<El dominio de la mecánica>>', es decir, el dominio de la naturaleza' (Safranski, 1998, pág. 215). Más adelante llegaremos con Horkheimer a una respuesta parecida.

Explicado el dominio de lo representacional, toca hablar de lo nouménico: la Voluntad. Veremos ahora cómo es capaz el filósofo de entrar en conocimiento de la cosa en sí, para seguidamente explicar su caracterización como Voluntad y las consecuencias que esto tiene para las personas. Vamos con ello.

1.2 Metafísica de la Voluntad: El noumeno

¿No hay entonces espacio para la libertad en la metafísica de Schopenhauer? La respuesta es afirmativa. La cosa en sí, el noumeno kantiano, 'La Voluntad' que es la esencia del mundo es libre a la hora de actuar. Solo nosotros, en cuanto individuaciones suyas, actuamos de forma necesaria.

Sin embargo, no somos conscientes de ella en cuanto queda oculto por su propio despliegue en el espacio tiempo: la representación o, según una afortunada metáfora, el Velo de Maya.

Los sujetos racionales, aquellos capaces de conocer, somos representación y en cuanto tal solo conocemos el mundo de manera directa a través del principio de razón suficiente, es decir, a través de la estructura sujeto-objeto. Por ello, para poder deshacer el Velo de Maya, para 'dejar que se levante el telón del mismo escenario en el que normalmente solo actúan dios, el absoluto, el espíritu, etc' (Safranski, 1998, pág. 291), debemos trascender a esta estructura que no resulta sino en una visión instrumental del mundo. Para ello,

primero debemos caer en la cuenta de que no existe prioridad lógica entre los polos representacionales: cuando aparece un objeto se aparece a un sujeto concreto y cuando aparece un sujeto algún objeto siempre se le aparece. Solo ‘el hecho de tener consciencia de dicho circulo debe ayudarnos precisamente a <<buscar la esencia última del mundo, la cosa en sí, no ya en uno de los dos elementos de la representación (sujeto y objeto), sino en algo distinto por completo de la misma>> (1,68)’ (Safranski, 1998, pág. 232). Debemos entonces buscar un elemento que nos ayude a romper con la representación amparada en dicha estructura. Y este elemento se aparece claro para Schopenhauer: el propio cuerpo de cada uno, pues no por nada las afecciones del cuerpo ‘suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de este mundo’ (Schopenhauer, 2019, pág. 252).

A la hora de reflexionar sobre nuestra propia corporeidad, por un lado, podemos entender nuestro cuerpo -y los cuerpos en general- como representación, mientras que por el otro ‘cualquier acto genuino de Voluntad es simultanea e inevitablemente un movimiento del cuerpo’ (Schopenhauer, 2019, pág. 253). Y esta relación nos revela un hecho sorprendente: el acto volitivo, que se vive va más allá de la estructura sujeto objeto. Caemos ahora en la cuenta de que en nuestro día a día no solo generamos representaciones de la realidad. En la vida cotidiana, hay algo que va más allá de la percepción y el entendimiento. Algo que no es en definitiva nada más que el deseo, el instintivo anhelo de nuestro cuerpo que nos lleva a querer hacer una cosa u otra. De esta forma, el cuerpo nos permite echar una mirada debajo del Velo de Maya constituyéndose así como ‘conocimiento a posteriori de la propia Voluntad’ (Schopenhauer, 2019, pág. 255). Detrás de la representación, más allá de la estructura sujeto objeto, en nuestro primer contacto con la cosa en sí no encontramos sino el deseo. Si dudamos de que sea posible el paso desde ‘designo mi conciencia sobre mi propio cuerpo como la Voluntad’ hasta ‘la Voluntad es la esencia del mundo’, Schopenhauer nos propone que reflexionemos de la siguiente manera.

La Voluntad de mi cuerpo me informa sobre mi esencia, mi hacer y mi padecer. ‘Una información que no tenemos directamente sobre la esencia, el hacer y el padecer de todos los demás objetos reales’ (Schopenhauer, 2019, pág. 257). Entonces, en cuanto además de representación soy para mi volición ¿Soy el único objeto real, el único fenómeno representacional, que tiene esta relación consigo mismo? O tal vez todos los cuerpos encuentren en sí lo mismo que yo encuentro en mí, el deseo. ¿Caeremos entonces en el

egoísmo teórico, argumentando que somos lo único no fenómeno del mundo, o admitiremos la Voluntad como esencia del mundo?

Si nos decidimos por la segunda opción, podremos mirar al mundo que nos rodea y contemplar dos cosas: por un lado, que todo es Voluntad. Por otro, que la Voluntad implica sufrimiento. Volveremos sobre esto último más adelante, al hablar de la compasión y el ascetismo. Por ahora, con el telón levantado, habiendo admitido que la esencia del mundo es la Voluntad, podemos desentrañar el ser de esta. Vamos con ello.

1.2.1 Voluntad y sufrimiento: denuncia al mundo

La Voluntad es una especie de espíritu hegeliano solo que ciego, sordo, mudo y enloquecido. Y al igual que el espíritu hegeliano, mientras sus individuaciones no son libres, ella sí lo es. La esencia del mundo es el deseo sin fin, el querer que nunca se acaba. Todo lo que existe quiere algo. Y cuando alcanza ese algo, si es que lo alcanza, no deja de existir o cesa en su deseo; empieza a desear otra cosa. La tragedia queda así servida. La esencia del mundo es el anhelo infinito, lo que conlleva una consecuencia clara: el sufrimiento.

El sufrimiento es el eje sobre el que gira el ciclo de la Voluntad: de la pequeña satisfacción al largo y terrible anhelo y viceversa. Y, como veíamos anteriormente, esta no solo es la esencia de los hombres:

‘<<El sufrimiento se convierte así en el epicentro de la ontología de la Voluntad. El ser mismo de las cosas es el deseo inacabado. Por ello, su continuo devenir es un ciclo de breves momentos de satisfacción alternados con largos momentos de deseo. En cuanto el hombre consigue alguno de sus objetivos, se lanza a por otra cosa. Y, como decíamos en el apartado anterior, este eterno anhelo no solo se manifiesta en los hombres:

Cuando contemplamos el mundo inorgánico con mirada escrutadora, cuando vemos el tremendo e indetenible impulso con el que las aguas saltan al vacío, la persistencia con la que la aguja magnética se orienta constantemente al polo Norte, el anhelo con el que el hierro vuela al imán, la violencia con la que los polos de la electricidad vuelven a unirse, acrecentándose con los obstáculos, igual que pasa con los deseos humanos;(…) -si contemplamos todo eso, no nos costará un gran esfuerzo de la imaginación reconocer nuestro propio ser incluso a tan gran distancia, ese algo idéntico que, en nosotros, persigue sus fines a la luz del conocimiento, pero que aquí, en sus manifestaciones más débiles, solo anhela de forma ciega, obtusa, unilateral e invariable>>(I,180)’ (Safranski, 1998, pág. 297).

Así, no solo nuestro comportamiento está determinado de forma inamovible sino que nuestra propia esencia conlleva sufrimiento. La dinámica de la realidad es el deseo, y a primera vista no existe una forma de romper con ella. ‘Nuestra vida tiene que contener todas las desgracias de la tragedia sin poder mantener una sola vez la dignidad de los personajes trágicos, sino que en los detalles de la vida nos toca hacer el papel de necios bufones’ (Schopenhauer, 2019, pág. 562). Schopenhauer afirma así en el archiconocido dicho bíblico: ‘el mundo es un valle de lágrimas’ noción teológica que, por cierto, coloca en el centro de cualquier sabiduría religiosa. La idea de que en este mundo el hombre no está en su hogar, de que todo lo que le aguarda es el sufrimiento, se ha convertido en una de las razones por las que Schopenhauer ha pasado a la posteridad: en el mundo moderno donde el optimismo ilustrado seguía siendo la norma entre los filósofos, Schopenhauer enarbola la bandera del pesimismo, una bandera que le hace alejarse de la filosofía de la historia; un pesimismo, en definitiva, sin esperanza en el futuro.

Sin embargo, Schopenhauer deja una puerta abierta a la redención en el mundo -lo cual inspirará al Horkheimer tardío, como veremos-. Existe una salida, algo ajeno a la Voluntad que es privilegio de lo humano: el conocimiento, que ‘ofrece la posibilidad de suprimir el querer, de salvarse mediante la libertad, de sobreponerse y aniquilar al mundo’ (Schopenhauer, 2019, pág. 580). No hablamos ahora del conocimiento científico, de las nociones instrumentales regidas por el principio de razón suficiente. Hablamos de un conocimiento que nos permite ir más allá de la realidad individualizada. Un conocimiento intuitivo que nos permitirá no solo levantar el Velo de Maya, sino que nos proporcionará la oportunidad de romper con la propia esencia del mundo. Y dicha intuición se expresará de dos maneras: en el arte y en la compasión. Vamos con ello.

1.2.2 El arte y el ascetismo

Desde la perspectiva de la teórica crítica, es ya de por sí reseñable que Schopenhauer delimite un acceso especial al mundo para el arte y para la propia la propia vida. Los considera, en general, una puerta a la redención a través de la consciencia mejor, ‘del abandono del espacio, el tiempo y el yo’ (Safranski, 1998, pág. 301). Un espacio que, a su vez, queda vetado para el representacional conocimiento científico -que no es despreciado, sino limitado-. Para la intención de este trabajo, la redención a través de la compasión -el ascetismo- tiene más importancia que la redención a través del arte, pero no por ello queremos dejar de mencionarla.

Cuando somos capaces de dejar de desear, sumergiéndonos en la contemplación quedamos por un instante ‘<< libres del indigno apremio de la Voluntad, festejamos el Sabbath de los trabajos forzados del querer, se detiene la rueda de Ixión>>(I,520)’ (Safranski, 1998, pág. 301). Este estado de paz inalterable, que constituye la forma de ser en el mundo del asceta, es accesible a todos durante unos breves momentos a través de la estética. Mediante el arte, el mundo puede convertirse en un espectáculo que contemplar desinteresadamente. Un espectáculo que no nos lleva al placer en la satisfacción de un deseo, sino al éxtasis de la Voluntad refrenada:

<<El goce de todo lo bello, el consuelo que proporciona el arte, el entusiasmo del artista, que le permite olvidar los cuidados de la vida... todo se basa en que... el en-sí de la vida, la Voluntad, la existencia misma, es un padecimiento continuo, en parte fastidioso y en parte horrible; la misma cosa, en cambio, contemplada como representación pura, o reproducida por el arte y libre de tormento, proporciona un espectáculo lleno de significación>>(I,372) (Safranski, 1998, pág. 302)

De esta forma, la contemplación del arte en cuanto representación pura de lo que es nos lleva a lo que no es, a algo que está más allá que cualquier representación proposicional. Podemos adelantar ahora -aunque el trabajo no verse sobre su filosofía- que este espacio privilegiado del arte hallará resonancias en Walter Benjamín y, por tanto, en Adorno. Pero el arte en definitiva solo es un acceso momentáneo a la negación de la Voluntad de vivir, un pequeño oasis en el desierto del anhelo infinito. No es entonces la verdadera confrontación con la esencia del mundo. Este papel redentor queda reservado a un modo de vida al que no todos los hombres -por nuestro carácter inamovible- podemos acceder: el ascetismo.

Las personas pueden alcanzar un conocimiento intuitivo que las lleve a conocer la esencia del mundo ¿Cómo? Haciéndose conscientes de que su sufrimiento no es solo suyo, es decir, a través de la compasión. Aquel que sufre puede darse cuenta de que su sufrimiento no le es ajeno a los demás y viceversa. Todos somos Voluntad, por lo que todos sufrimos por igual. En esencia, la individualización de los *yos* no es nada. La solidaridad en el sufrimiento, la intuición de comunidad con todo lo real, abre el camino hacia el único acto de verdadera libertad que se manifiesta en el fenómeno y que disuelve su sufrimiento: la negación de la Voluntad.

El acto compasivo, el momento en el que intuitivamente nos damos cuenta de que todo sufrimiento es, en definitiva, nuestro sufrimiento, transforma la mirada como si del arte del giro platónico se tratase. Aquel al que le llega esta intuición ya no puede volver a ver

el mundo de la misma forma: ‘Allí donde mire, ve sufrir a la humanidad y al reino animal, un mundo que se consume’ (Schopenhauer, 2019, pág. 650).

Así, entendiendo que la Voluntad es todo y que el deseo siempre conlleva sufrimiento ¿Cómo querer?

El conocimiento del sufrimiento, la compasión, tiene un efecto aquietador de la Voluntad. El deseo empieza a desvanecerse, y empieza así el camino del asceta. Primero, como en la teología de Lutero, surgirán las obras buenas de forma gratuita, espontánea, dejando el egoísmo de lado. Pero con el tiempo, esto no será suficiente y poco a poco el asceta empezará a mortificar su Voluntad: acogerá al celibato, ayunará... la afirmación de la Voluntad se irá reduciendo en él hasta el punto de su negación absoluta, en el que la muerte empieza a añorarse¹. Cuando llega la Parca, ‘la esencia había muerto hace tiempo merced a la libre negación de sí misma (...) así la muerte es bienvenida y recibida con alegría, como una salvación largo tiempo añorada’ (Schopenhauer, 2019, pág. 652).

La contradicción entre el conocimiento intuitivo y el del principio de individuación salta a la vista ahora con solo leer la descripción de Schopenhauer sobre la vida del asceta:

Y así como contraría su Voluntad, mortificará también su manifestación visible, su objetivación, el cuerpo, alimentándolo con escasez (...) Ayunando, macerando y flagelando su carne, quebrantará cada vez más, por medio de privaciones y dolores, esa Voluntad que conoce y detesta como origen de los dolores de su propia existencia y del universo (Schopenhauer, 2019)

Aquel que pueda parecer el peor de los destinos al noúmeno volente tiene como consecuencia una ‘paz inalterable’ que resulta inimaginable desde el punto de vista representacional.

Pero tanto para el filósofo desde el saber conceptual –y, por tanto, representacional- como para el asceta con su conocimiento intuitivo, esta diferencia no es sorprendente: ambos saben que ‘el mayor, más importante y más significativo fenómeno que puede mostrar el mundo no es el de quien lo conquista, sino el de quien se sobrepone a él’ (Schopenhauer, 2019).

De hecho, para Schopenhauer, el asceta llegará a alcanzar un estado de serenidad absoluto, como si de la misma ataraxia estoica se tratase. Esto se deberá a que según su conocimiento el mundo no es, no vale, nada: ‘Ninguna Voluntad: ninguna representación, ningún mundo’ (Schopenhauer, 2019, pág. 698). Pero no nos confundamos pensando que

¹ Cabe destacar que el suicidio en Schopenhauer es un absurdo, pues no es sino un último gran deseo. Por el contrario, la muerte del asceta es un largo proceso de mortificación, de disolución del deseo.

este es un camino de rosas vertebrado por esta inalterable paz. El camino hacia la negación de la Voluntad de vivir es una lucha constante contra la misma esencia de uno mismo -que es la esencia de todo-. Tal vez por eso genera tanta veneración, pues no es sino ‘... el deliberado quebrantamiento de la Voluntad, mediante la negación de lo grato y la búsqueda de lo ingrato, el tipo de vida que se impone penitencias y se autoflagela para mortificar continuamente la Voluntad’ (Schopenhauer, 2019, pág. 675)

Al inicio de su camino, el sufrimiento del mundo había puesto al doliente en una encrucijada: provocar su propia muerte o seguir el largo camino de la negación de la Voluntad. Al final de su camino, como decíamos más arriba, se encontrará el cuerpo del asceta con su muerte; la Voluntad hace ya tiempo que habrá desaparecido. Habrá logrado alcanzar la nada que siempre había anhelado.

Así llegamos al final de nuestro repaso de la filosofía de Schopenhauer. Más adelante, en la parte final, destacaremos aquellos puntos que hicieron del prusiano uno de los autores más citados en los últimos escritos de Horkheimer. Por ahora, sin embargo, queremos reflejar aquí tres matices más de su filosofía que creemos importantes para el desarrollo de este trabajo: su concepción de la filosofía, de la historia y de la política.

1.2.3 Filosofía, historia, política

La caracterización de la filosofía que realiza Schopenhauer es, como veremos, aquella que denuncia la teoría crítica. Para él toda filosofía ‘es siempre teórica, al serle sustancial el investigar y proceder de un modo puramente contemplativo y no prescriptivo, sea cual sea el objeto de indagación’ (Schopenhauer, 2019, pág. 493). Esto es así hasta el punto de que debería renunciar a su aspiración de tornarse en práctica, pues ‘cuando se trata del valor o la futilidad de la existencia, allí donde está en juego la salvación o la perdición, lo decisivo no son los conceptos rancios de la filosofía’ (Schopenhauer, 2019, pág. 494). Toda filosofía debe limitarse a interpretar y explicar lo que hay, renunciar a cualquier carácter normativo y, ante todo, renunciar a cualquier carácter histórico que la aleje de comprender la esencia de las cosas. Schopenhauer se convierte así en el punto diametralmente opuesto de la 11ª tesis de Marx sobre Feuerbach.

Su concepción de la historia, sin embargo, no se queda ahí. No es solo que debamos limitarnos a describirla, alejándonos de pensar en ella. ‘Para pensar históricamente hay que esperar algo del futuro, aunque uno lo haga en secreto. Cuando lo que tiene que llegar está vacío de promesas es imposible el pensamiento histórico’ (Safranski, 1998, pág. 62), nos advierte Safranski. Pues bien, la historia entendida desde la metafísica de la Voluntad

no alberga ningún tipo de esperanza. En cuanto despliegue espaciotemporal de la Voluntad, la historia humana es como cualquier otro fenómeno, puramente causal y predecible. Quien sea consciente de esto ‘no creerá como hace la gente que el tiempo produce algo realmente nuevo y significativo’ (Schopenhauer, 2019, pág. 368), mucho menos creerá en ‘el final de la historia’ en el que desembocan tanto las religiones como el socialismo más burdo. La historia no es sino la continua manifestación de la idea de género humano y por tanto ‘la inmutabilidad de manifestaciones de esta idea (egoísmo, miedo, valentía, odio, amor, genio, estupidez, MVR, III,35) no dejan mucha esperanza para un mejoramiento en el futuro’ (Puleo, 1991, pág. 36). En definitiva, en el mundo los personajes y sus motivos cambian ‘pero el espíritu de los acontecimientos siempre es el mismo’ (Schopenhauer, 2019, pág. 369).

Estas concepciones, tanto de la filosofía como de la historia, nos revelan indicios de un hecho que se manifiesta en su teoría política. Schopenhauer no es un pesador progresista, es un pensador terriblemente conservador -y en lo biográfico fue totalmente reaccionario. Su filosofía política no es sino una reconstrucción de Hobbes en términos de su metafísica de la Voluntad. Reconstrucción que, a nuestro entender, por cierto, carece de mucho interés.

Es posible que nuestro trabajo lleve entonces a una concepción infiel del propio Arthur Schopenhauer. Ni fue un pensador progresista, ni vivió como tal, ni consideramos su obra una reacción consciente al capitalismo incipiente que vivió. No son sus convicciones políticas lo que nos interesan, sino la utilidad de sus ideas para generar praxis políticas contemporáneas y fecundas. Si atendemos a su visión política y a su biografía, jamás podremos entender porque aparece en los escritos del director de la profundamente comprometida escuela de Frankfurt. Por ello, en este apartado hemos querido dar protagonismo a algunas de sus ideas sobre el resto de su teoría, como son su denuncia de un mundo que sufre, el espacio de conocimiento privilegiado que le otorga al arte o a la ética y, sobre todo, la importancia vital que le da a la solidaridad y a la negación de la Voluntad -pues estas dos nociones resonarán en Horkheimer, en Marcuse e incluso en Habermas-.

Schopenhauer generó en el siglo XIX una teoría que descubrió que el mundo no se limita al conocimiento proposicional, una teoría que nos habla de cómo aquello que es en el mundo no es el total de la realidad. Y después profundizó en un camino que permitiese a las personas -por lo menos a algunas- redimirse. Por ello, no nos da miedo profundizar en sus aspectos metafísicos en vez de en sus ideas políticas. No es nuestra idea sino

intentar revestir de actualidad posmarxista al pensamiento de Schopenhauer, pues solo así es posible entender su aparición en los escritos tardíos de Horkheimer. Para ser capaces de hacerlo, sin embargo, necesitamos entender las nociones, motivos y preocupaciones del director de la escuela de Frankfurt, además del ambiente que le rodeaba. Vamos con ello.

2. Max Horkheimer

Antes de poder centrarnos en la importancia que el Horkheimer más maduro confiere a Schopenhauer es necesario que desarrollemos las herramientas filosóficas que utilizó a lo largo de su vida. Por ello, en este apartado nos disponemos a realizar un viaje por los puntos principales de su teoría: primero repasaremos los aspectos históricos y filosóficos que configuraron a la escuela de Frankfurt en general, seguidamente desarrollaremos la crítica al movimiento ilustrado realizada por Horkheimer y Adorno para después caracterizar al modelo de razón que el primero entendió como surgida de ese movimiento. Por último, desarrollaremos los aspectos de la teoría crítica que propone como actitud intelectual contrapuesta a esa razón. Dejaremos entonces para el apartado final el desarrollo de la filosofía tardía de Max Horkheimer.

2.1 La escuela de Frankfurt

Cuando hablamos de ‘la escuela de Frankfurt’ nos referimos a todos aquellos intelectuales de izquierda -psicoanalistas, filósofos, sociólogos- que estuvieron ligados en algún momento al Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Siendo los principales miembros Horkheimer, Adorno, Walter Benjamin y Marcuse, también se pueden mentar como parte del movimiento al psicoanalista Eric Fromm -que rompió con la escuela al principio de los años 40- o al filósofo Jürgen Habermas -que sería parte de una segunda generación de la escuela-. Más allá de sus miembros, la escuela de Frankfurt no solo ha tenido una gran influencia en el desarrollo de la filosofía política en el S.XX, sino que tiene un largo historial de participación social contando en su órbita a activistas del calibre de Angela Davis -alumna predilecta de Adorno-.

Desde una perspectiva histórica podemos definir 3 periodos para la escuela: el periodo de entreguerras, el exilio durante la 2ª GM y el retorno a Alemania -en general, a la Alemania occidental-. Sin embargo, pese a lo prolífera que fue su actividad filosófica, podemos distinguir ciertas características que marcaron todo el desarrollo de la corriente: la revisión del marxismo y la preocupación por los oprimidos. Nos vamos a permitir ahora, antes de pasar a diseccionar la filosofía del propio Horkheimer, desarrollar brevemente estos aspectos.

A principios del S. XX las corrientes marxistas empiezan a mutar debido a la influencia de Georg Lukács cuya obra *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923, supuso el giro del análisis socialista hacia la noción de ‘reificación’ según la cual el efecto de los

mecanismos de dominación ideológica es cosificar -o naturalizar- las relaciones humanas. Este giro del marxismo se agudizó aún más con la traducción de los *Manuscritos de filosofía y economía* de Marx, obra de juventud en la que el alemán desarrollo entre otros el concepto de alienación como ligado al trabajo. Según Marx, en una compleja relación dialéctica, al privar el capitalista al proletario del fruto de su trabajo le arranca también la parte que de él había en su obra, privándole de la capacidad de realizarse.

Todo este movimiento no fue ajeno a la escuela de Frankfurt, que incluyó la reificación como uno de sus grandes problemas. Sin embargo, cabe destacar que ‘bajo Horkheimer, la Escuela de Frankfurt se rebeló contra la visión ortodoxa alemana del valor del trabajo y en particular contra el credo marxista de que nos realizamos a través del trabajo’ (Jeffries, 2018, pág. 138). No era su opinión, sino que esta idea era un cliché fuertemente arraigado en la cultura alemana. Un prejuicio que según Walter Benjamin ‘ya deja ver los rasgos teocráticos que encontraremos más adelante en el fascismo’ (Jeffries, 2018, pág. 138). Por ello, Horkheimer centro el análisis sobre la reificación en la reducción de la razón a un carácter subjetivo que, como veremos, entiende la autopreservación como fin único de los hombres, de tal forma que ‘la tarea de la escuela de Frankfurt era liberar a la oprimida y sufrida humanidad de esa trampa, de un modo de pensar que atrapaba al individuo en la búsqueda de la felicidad en un lugar de cuestionarse por qué perseguía ese propósito’ (Jeffries, 2018, pág. 378).

Por otro lado, su otro gran giro respecto al marxismo tuvo que ver con su concepción de la historia. Mientras que Marx entendía el fin del capitalismo como un momento histórico por llegar que supondría finalmente el fin de la historia en la realización del estado comunista, ‘para la escuela de Frankfurt no había fin para el eterno devenir; la rueda de Ixión jamás se detendría; Horkheimer había leído lo bastante a Schopenhauer para comprender esta verdad metafísica’ (Jeffries, 2018, pág. 166). Influenciados por la visión del miembro de más edad -y desgraciadamente, el primero en fallecer-, Walter Benjamin, los miembros de la escuela realizaron un giro de 180 grados que intentó colocar como protagonistas a los oprimidos inocentes, en vez de entenderlos como héroes propulsores de un mundo por llegar. En palabras del propio Benjamin:

‘Al ángel le gustaría quedarse, despertar a los muertos y rehacer la unidad de lo quebrado -escribió Walter Benjamin en una de sus *tesis sobre filosofía de la historia*, concluidas en la primavera de 1940- Pero viene una tormenta del Paraíso; lo ha golpeado en las alas con tal violencia que ya no puede cerrarlas. Esta tormenta lo empuja irresistiblemente hacia

el futuro al que él ha vuelto la espalda, mientras la montaña de escombros frente a él crece hacia el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso' (Jeffries, 2018, pág. 171).

'Para él ángel, el pasado no es una cadena de acontecimientos sino una sola catástrofe, y la tarea de cualquier materialismo histórico justificable no es predecir un futuro revolucionario o una utopía, sino prestar atención a los sufrimientos del pasado y redimirlos' (Jeffries, 2018, pág. 244)

Esta visión que colocaba el horror por la barbarie del pasado en el punto de mira no pudo sino acrecentarse tras la 2ª GM, volviéndose el holocausto judío un foco de atención principal para Adorno. Este dijo que tras Auschwitz 'Hitler ha impuesto a la humanidad encadenada un nuevo imperativo terminante, el de reorganizar su pensamiento y acción de manera que Auschwitz no se repita, para que nada similar ocurra' (Jeffries, 2018, pág. 309). Así, como decíamos, en vez de un futuro fin de la historia se impone entre los miembros de la escuela un nuevo motor. Una idea que, por cierto, estando ya presente en Schopenhauer, representa el principal punto de unión entre los autores que dan pie a este trabajo: la solidaridad que 'ahora, después de Marx, ya no es el vínculo que liga a los hombres a la clase social definida por la propiedad de los medios de producción, sino la solidaridad que brota del hecho de la constitutiva finitud de todos los hombres que sufren y finalmente tienen que morir' (Chillón, 2016, pág. 178).

Volveremos sobre ello en la última sección de este trabajo. Ahora pasemos al desarrollo de la teoría concreta de Horkheimer, empezando por la revisión de la Ilustración que realiza con Adorno en su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*.

2.2 El mito de la Ilustración

La Ilustración prometió al mundo la consecución de una sociedad igualitaria y libre a través de la educación y de la ciencia. Sin embargo, 'La tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 59) ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede haberse convertido la Ilustración en un movimiento hegemónico sin haber logrado sus objetivos?

Normalmente tenderíamos a pensar que la Ilustración simplemente no ha sido realizada aún, que, como dijo Kant, debemos diferenciar época de Ilustración de época ilustrada. Sin embargo, para Horkheimer y Adorno esto no es así, sino que el problema reside en los propios objetivos de la Ilustración. Reparemos en el propio lema de esta: '*Sapere Aude*' exclama Kant en *¿Qué es Ilustración?* Atrévete a saber. ¿Pero por qué le importa realmente a la Ilustración saber? ¿Qué busca realmente? Para los autores de la escuela, la

respuesta es sencilla. ‘Saber y poder son sinónimos’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 61) y, como tal, ‘el saber no conoce límites, ni siquiera en la explotación’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 62).

La Ilustración busca desmitificar el mundo, dejarse guiar por la naturaleza ‘para ser sus amos en la práctica’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 62). Su verdadero propósito es el desarrollo de la conciencia empírica que Schopenhauer profetizaba como limitada a lo instrumental. En cuanto ‘la técnica es la esencia del saber, este no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de otros, al capital’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 62). De esta forma creen descubrir Adorno y Horkheimer un objetivo oculto en el núcleo de la Ilustración. El intento de desencantar todo, de desmitificar al mundo, no es otra cosa que el desesperado anhelo de cobijo ‘pues el hombre cree estar libre de terror cuando no hay ya nada desconocido (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 70). La Ilustración se entiende de esta forma como ‘él terror mítico hecho radical’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 70).

Para lograr su empresa de dominio sobre la naturaleza, la Ilustración emprendió un proceso de desmitificación a través de un ideal de la ciencia que redujo el conocimiento a un modelo que renunció a poder reflexionar sobre su propio fin. Un modelo que, en definitiva, sospechaba de todo aquello ‘que no se doblegara al criterio del cálculo y de la utilidad’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 62). De esta forma redujo la complejidad del mundo a la unidad del sistema de modo que la heterogeneidad de lo real se deshizo en la objetividad de aquello que puede ser controlado: ‘El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el en sí de las mismas se convierte en para él’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 64).

Todo lo real se vuelve racional si y solo si solo es parte del sistema aquello que ha sido dotado de sentido por un sujeto. Y cuando algo no es parte del sistema, queda descartado por mítico. La abstracción, el instrumento predilecto de la Ilustración, ‘se comporta respecto a sus objetos como el destino cuyo concepto eliminó: como liquidación’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 68) Por tanto, concluyen nuestros autores, el propio método ilustrado termina por convertirse también en un mito.

La ciencia, que con un cariz neurótico cree sustentarse en la ‘omnipotencia del pensamiento’ surge de los propios mitos contra los que cree luchar y erige los suyos propios: ‘Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae

en el hecho mítico. Quiere escapar al proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso.’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 67).

Es por esto que la Ilustración triunfa sin lograr sus objetivos. Al creer en la realización de un método neutral que, libre de prejuicios, sea capaz de llevar a la humanidad hacia la igualdad, la fraternidad y la libertad, mitifica estos objetivos a la vez que los vacía de contenido. En cuanto estas no son calculables ni científicas, su método no permite valoraciones, por lo que la Ilustración no tiene la posibilidad de reflexionar sobre sus logros. Ahondaremos en las consecuencias de este método en el siguiente apartado, discutiendo la constitución de la razón subjetiva. Sin embargo, para dejar claro el fracaso de la Ilustración nos permitiremos ahora designar algunas consecuencias históricas de esta: la opresión mediante los derechos ‘logrados’ y la expulsión del arte y de la metafísica.

Bajo la influencia del concepto, bajo la dominación de lo abstracto, la Ilustración convierte todo lo natural en repetitivo preparándolo así para la industria. Este es el sino de la Ilustración: ‘la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 68). Se descubre así no solo que cuanto más intenta la humanidad dominar la naturaleza más termina por dominarse a sí misma, sino que además somos capaces de adorar aquello que nos oprime: ‘Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la propia igualdad se convierte en un fetiche’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 71) en un proceso que, por cierto, más tarde será denunciado por otros autores que destacarán cómo la libertad que sacralizamos se convierte en una de las principales mecánicas de dominación de las sociedades de control -véase la obra de Byung-Chul Han-.

Esta mitificación de la igualdad tuvo, según Adorno y Horkheimer, la peor de las consecuencias: el fascismo que es hijo de la Ilustración, una consecuencia de un sistema que convierte a los individuos en meros números de un sistema calculable. Así, el propio progreso ‘amenaza con destruir el objeto que estaba llamado a realizar: la idea de hombre (Horkheimer, 2002, 44)’ (Chillón, 2016, pág. 182).

Por otro lado, dos son los grandes campos que se ven expulsados del conocimiento, dos ámbitos de lo espiritual que son rechazados: la metafísica y el arte. La primera es rechazada en cuanto sus conceptos van más allá de lo calculable. Se pierde con ella su capacidad para ‘denunciar la injusticia en la diferencia entre el concepto y lo real’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 76), esa capacidad que en ‘la religión judía no

permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 76).

El segundo de los ámbitos rechazados es el arte, el cual queda privado de la capacidad de interpretar y transformar el mundo, viéndose delimitado a un ámbito mimético, a pura representación de la naturaleza. Lo que se esconde tras ello no es sino que bajo el imperio capitalista 'en realidad, dicho arte se convierte una vez más en mundo, en duplicación ideológica, en dócil reproducción' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 72) Reproducción que insinúa al dominado que todo es y siempre ha sido igual, que, en cuanto parte de un sistema, todo se mantiene. Reproducción que asegura la autoconservación del sistema. La idea del arte desinteresado, el ideal burgués de la cultura, 'la finalidad sin fin', demuestra así 'la inversión del esquema al que obedece socialmente el arte burgués: inutilidad para los fines establecidos por el mercado' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 202)

Como valoración final Adorno y Horkheimer esgrimen una lapidaria frase: 'La Ilustración es totalitaria'. Y lo es en cuanto quiere abarcarlo todo y reducirlo a sí misma, en cuanto todo lo heterogéneo se vuelve para ella maleable, reproducible, dominable. De esta forma 'el proceso que intentaba dominar la naturaleza la convierte en todo lo que hay' pues todo ámbito de lo humano se vuelve natural, mensurable, predecible. Intentando asesinar al destino la Ilustración impuso el determinismo del cientifismo político. Se cumplió así 'el más antiguo de los terrores humanos: perder su propio nombre' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 84) cuando las heterogéneas vidas individuales se convirtieron en números para el cálculo estadístico.

El complicado desarrollo de la *Dialéctica de la Ilustración* no hace sino convertir en un proceso histórico la reducción del conocimiento a 'lo representacional' que Schopenhauer dedujo de sus presupuestos metafísicos. Y como él, Horkheimer buscará una propuesta que le permita romper con ese ámbito -propuesta que pasará también por la idea de la solidaridad-. Sin embargo, antes de desarrollar la constitución de una teoría crítica debemos terminar de caracterizar la razón instrumental a la que esta debe enfrentarse. En este apartado hemos hablado del proceso de desencantamiento del mundo que terminó por 'identificar el pensamiento con las matemáticas' de manera que 'el pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 78). Toca ahora desentrañar esa concepción del pensamiento. Vamos con ello.

2.3 La razón subjetiva

El hombre de a pie es, en general, incapaz de explicar satisfactoriamente el concepto de razón. Esto se debe, para Horkheimer, a que la pregunta le parece superflua. Si se le presiona un poco, sin embargo, terminará por afirmar que lo racional es lo útil: una acción racional es aquella que mejor se adecua a su fin, constituyéndose así la razón en torno a su capacidad clasificatoria.

Por otro lado, para el estudiante de filosofía el término ‘razón’ es un concepto oscuro y cargado de significado. En él resuena el antiguo *logos* que una vez enhebró toda la filosofía. ¿A qué se debe esta dicotomía? A la existencia de dos sentidos de la palabra razón que en el pasado convivieron.

Por un lado, antes hablábamos de un sentido objetivo de la razón, una visión en la cual esta era ‘capaz de un discernimiento universal, determinar las convicciones y regular las relaciones entre hombre y hombre y naturaleza’ (Horkheimer, 2002, pág. 51). La razón objetiva, en general, era entendida como un ámbito de lo humano que le permitía contemplar o conocer -dependiendo del periodo histórico- ‘una estructura inherente a la realidad, que requiere, llevada por su propia lógica, un determinado modo de comportamiento teórico o práctico’ (Horkheimer, 2002, pág. 51). De esta forma el deber del sentido objetivo de la razón era reconocer los fines objetivamente valiosos y orientar la vida humana hacia ellos. Así, las grandes teorías éticas de la historia surgieron siempre de un modelo ontológico del cual deducían cómo debían ser.

Por el otro, junto al sentido objetivo operaba un sentido instrumental, estratégico. La razón subjetiva ‘que se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin determinado’ (Horkheimer, 2002, pág. 47). Una razón que no otorga valor a los conceptos más allá de su eficacia, pues los fines le son indiferentes. En cuanto no dispone de una estructura objetiva que le otorgue valor a sus conceptos, se muestra subjetiva, utilitarista. En su prisma todo lo pensado ‘para probar que es pensado con razón, tiene que tener una coartada, debe garantizar su utilidad funcional (...) medirse con algo que no es pensamiento’ (Horkheimer, 2002, pág. 82). Aquellos conceptos y actividades que al otro sentido de la razón le parecen valiosos por sí mismos, le son indiferentes a ésta pues no son sino una mera herramienta que elegir entre todas las disponibles en la enorme caja de utensilios que supone la capacidad humana. Los conceptos, en concreto, se ven tremendamente reducidos. Pasan de ser instancias objetivas a ‘meras abreviaturas de los

objetos particulares a los que se refieren' (Horkheimer, 2002, pág. 58), convirtiéndose en simples métodos para ahorrar trabajo, 'quedando reducidos al nivel de los procesos industriales' (Horkheimer, 2002, pág. 59). En las nuevas teorías científicas, pierden su sentido en función de su efecto cada vez más, pues como decíamos más arriba 'el hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en la que puede hacerlas' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 64).

Ahora bien, estas dos formas de entender la razón convivieron durante un inmenso periodo de tiempo, alcanzando la hegemonía el sentido instrumental solo tras un increíblemente complejo proceso histórico de descredito del sentido objetivo -proceso cuyo inicio tal vez podríamos remontar al nominalismo de Guillermo de Ockham-. Según Horkheimer, como hemos visto en el apartado anterior, la razón objetiva, sabiéndose más humana que la religión, decidió ocupar su puesto aplicando su sentido subjetivo en un proceso de desencantamiento del mundo. Al final, como ya decíamos, la razón subjetiva no solo liquidó a la religión sino que termino por dar muerte a la propia razón objetiva, quedándose sola entre los hombres. Es el momento ahora de explicar las consecuencias de su hegemonía.

Ante todo, al carecer de una instancia objetiva en la que apoyar sus valoraciones, los diversos fines a los que se puede orientar la acción humana se convierten en equivalentes. Como podemos ver en la filosofía de autores como Bertrand Russell o el I Wittgenstein, la disolución de la capacidad de otorgar valor convierte a la ética o a la estética en mera habladería sin posibilidad de verdad. De acuerdo con estas teorías 'el pensamiento está al servicio de cualquier empeño particular' (Horkheimer, 2002, pág. 49), pues la determinación de los fines correctos solo depende de los gustos particulares del sujeto pensante en cuestión. El relativismo impera de esta forma en un mundo donde 'la afirmación de que la justicia y la libertad son mejores que la injusticia y la opresión no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil' (Horkheimer, 2002, pág. 61). La razón, que jamás había tenido la capacidad de dirigir enteramente la acción social, es ahora tan denostada que se le arrebató incluso la posibilidad de enjuiciar las acciones de los otros, en un mundo donde la tolerancia hacia los gustos de los demás debe imperar. Tolerancia que, por cierto, se muestra ambivalente, en cuanto 'por una parte significa libertad frente al dominio de la autoridad dogmática y por otra, fomenta una actitud de neutralidad frente a cualquier posible contenido espiritual, que de este modo se ve librado al relativismo' (Horkheimer, 2002, pág. 57). Así, a través de la neutralidad respecto a los valores, la tolerancia de la razón subjetiva asegura un mundo poblado por sustituibles,

por individuos tan iguales que son equivalentes. En su falaz indiferencia, genera una sensación de repetibilidad que asegura y posibilita un mundo que no puede cambiar, un mundo que no puede ser mejorado pues siempre es igual. En definitiva, un mundo donde la opresión no puede ser derrumbada, donde la cohesión social solo puede ser sostenida mediante el terror -ante la falta de otros valores objetivos en los que coincidir-. Recurso del terror que además ‘explica la tendencia del liberalismo a mutar en fascismo’ (Horkheimer, 2002, pág. 58).

Por último, debemos reincidir en una referencia a la obra ‘Gran Hotel Abismo’ que citábamos a comienzos del apartado 2.1: ‘La tarea de la escuela de Frankfurt era liberar a la oprimida y sufrida humanidad de esa trampa, de un modo de pensar que atrapaba al individuo en la búsqueda de la felicidad en un lugar de cuestionarse por qué perseguía ese propósito’ (Jeffries, 2018, pág. 378). Sabemos ahora que el modo de pensar es aquel que nos atrapa en la búsqueda de la felicidad: la razón instrumental. Sin embargo, debemos profundizar en la relación entre ésta y el hedonismo si aspiramos a entender las mecánicas de dominación capitalista para poder conocer el valor que otorga Horkheimer ‘a la negación de la Voluntad’ propuesta por Schopenhauer. Vamos con ello.

2.3.1 La trampa de la felicidad

La solitaria hegemonía de la razón instrumental equilibra en la balanza al egoísmo y el altruismo, a la justicia y la injusticia, al perdón y la venganza. En general, bajo su neutral tolerancia, todas las formas de vida se vuelven iguales, subjetivas. Sin embargo, sí existe para la razón instrumental un fin que nos presenta como objetivo: la autopreservación.

Antes, las teorías hedonistas que presentaban la felicidad individual como único bien que alcanzar se deducían desde un prisma objetivo de la realidad y eran equilibradas con el resto de las razones. Ahora, tras la liquidación de la razón capaz de reflexionar sobre sus fines, el interés egoísta se nos muestra como el único y principal motivo válido. En un mundo felizmente diverso, todos los miembros de la sociedad parecen querer coincidir en que las personas son individuos egoístas. El problema estriba en que, bajo la hegemonía de la razón subjetiva 'nada, ni siquiera el bienestar material, que según parece ha ocupado el lugar de la salvación del alma como objetivo supremo del ser humano, es valioso en sí mismo y por sí mismo, ningún objetivo es en cuanto tal, mejor que otro’ (Horkheimer, 2002, pág. 74) ¿Cómo es posible entonces dicho consenso?

Para la escuela de Frankfurt la respuesta es clara: ‘A través de la subordinación de toda la vida a las exigencias de la autoconservación, la minoría que manda garantiza con la

propia seguridad también la supervivencia del todo' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 84). La teoría tradicional basada en la razón subjetiva no nos permite hablar de mejorar el mundo, de luchar por cambiarlo: solo nos permite hablar de conocerlo bajo un prisma estable, que detecte, que prediga. Así, al ser teñida su psique de un cariz egoísta, los dominados se ven incapaces de sacrificar lo que creen que es su propio bienestar para intentar cambiar las cosas. Ya desde la más primeriza educación, afirma Marcuse, los individuos son privados de su capacidad de resistencia. A través de la falsa idea de la autorrealización, los jóvenes aprenden a poner sus deseos en primera línea. Bajo el objetivo de dejar que el educando sea él mismo 'a menudo se pasa por alto la cuestión de qué es lo que debe ser reprimido antes de poder llegar a ser sí mismo (Herbert Marcuse, tolerancia represiva)'. Así, se genera en cada individuo la sensación de 'estar aislado de aquella dimensión en que podría encontrarse 'a sí mismo': su existencia política, que constituye el núcleo de toda su existencia (Herbert Marcuse, tolerancia represiva)" (Longás, 2019, pág. 7).

Y el sistema se encarga de mantener esta sensación. Como ejemplo paradigmático del funcionamiento de esta mecánica, destacan Horkheimer y Adorno a la industria cultural. La idea principal de este capítulo de la *Dialéctica de la Ilustración* es que la radio, como ejemplo paradigmático y moderno en el momento en que se escribió la obra, 'convierte a todos en oyentes para entregarlos autoritariamente a los programas, entre sí iguales, de las diversas emisoras' (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 167). Esto quiere decir que la tarea de la radio -y de la industria cultural en general- es la de generar una falsa sensación de diversidad a través de sus programas, atrayendo de este modo hacia sí a todos y generando en ellos una sensación de 'especialidad': nos creemos diversos, diferentes en nuestros gustos, pero no caemos en la cuenta de que todos los programas nacen en la misma industria y mantienen sus propios objetivos. De esta forma velada pone en marcha el capital sus herramientas de individualización.

Por poner un ejemplo y para no extendernos demasiado, pensemos en cómo se representa la pobreza en los productos culturales hegemónicos en general. Imaginemos a un mendigo en una película. Pues bien, según Adorno y Horkheimer, ese personaje se desarrollará en general de dos maneras: o bien será culpable de su pobreza por algún tipo de acto horrible -probablemente sea un drogadicto-, caso en el cual será casi ignorado como un mal maniqueo; o bien será el protagonista, un ejemplo de superación que por su propia fuerza de Voluntad podrá salvarse a sí mismo de su terrible situación. En ambos casos, como podemos observar, lo que reina es el individualismo: la pobreza se ve como una

enfermedad, un problema del individuo que solo depende de él. La gran pantalla nos exclama ¡solo es pobre el que quiere! Mientras el sistema económico que genera la desigualdad no entra ni siquiera en escena. Y aquel que cayendo en la cuenta de la trampa se aparta de ella, aquel que no se adapta, es ‘golpeado con una impotencia económica que se prologan en la impotencia espiritual del solitario’ (Adorno W. & Horkheimer, 1994, pág. 178)

Al final, mientras los individuos se torturan a sí mismos por no ser lo suficientemente buenos, la riqueza se sigue acumulando cada vez en menos manos, cada vez en mayores cantidades. Décadas después, el capitalismo mutará en neoliberalismo y las sociedades disciplinarias se transformarán en sociedades de control. Entonces, los propios individuos se fiscalizarán a sí mismos hasta la extenuación y la depresión empezará a ser conocida como la enfermedad del S. XXI. Pero aún no estamos en ese momento.

Dialéctica de la Ilustración no constituye solo una descripción de lo que hay ni una reflexión sobre cómo hemos llegado hasta ahí. Es, además, una interpretación de lo que está por llegar. Y es, ante todo, una obra engranaje de una actitud que luchará por cambiar el mundo, que intentará enseñarle a la humanidad que aquello que cree que es no es lo que debería ser; que intentará cortar la mecánica del deseo egoísta. Vamos ahora con ella.

2.4 Teoría crítica

La razón subjetiva concibe a la teoría como ‘un saber acumulado de tal forma que se torna utilizable para la caracterización de los hechos de la forma más detallada y profunda posible’ (Horkheimer, 2009, pág. 23). En una imagen más simple, la teoría es como una gran biblioteca donde las matemáticas son el catálogo. En cuanto tal, la matematización del lenguaje científico permite el contacto entre disciplinas, además de asegurar su fiabilidad. Siendo la física el modelo ideal de disciplina científica, el resto debe intentar parecerse a ella en todo lo posible. Este ideal también se cierne sobre las ciencias sociales, cuyo laborioso trabajo estadístico:

‘ofrece, ciertamente, una imagen que parece más emparentada externamente con el resto de la vida característica del modo industrial de producción, que la formulación de principios abstractos o las consideraciones entorno a conceptos fundamentales llevados a cabo desde los escritorios, tal como acaso caracterizaban a una parte de la sociología alemana’ (Horkheimer, 2009, pág. 26)

En general, el problema de esta tendencia es el mismo que el de la razón subjetiva hegemónica, pues como ella, propone un ideal que parece neutral respecto a sus

condiciones sociales de existencia. El concepto de teoría se autonomiza, se separa de las sociedades que lo producen ‘como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia misma del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica’. (Horkheimer, 2009, pág. 29). Se genera así un dualismo entre el pensamiento y los hechos que caracteriza al individuo que hace ciencia como si fuese un ser pasivo y abstracto, como si el científico no fuera un ser humano nacido en un momento determinado y que investiga sobre un mundo socialmente producido con métodos que también son frutos de la praxis social imperante. De esta forma, además, la sociedad se aparece como el resultado de la opresión o de fuerzas ciegas en conflicto, pero jamás como ‘resultado de la espontaneidad consciente de individuos libres’ (Horkheimer, 2009, pág. 35).

Esta concepción tradicional que busca la neutralidad de la teoría respecto al mundo que la rodea, que busca predecir sin valorar, que se cree libre de historia, no solo afecta a las teorías científicas -como el neopositivismo, el gran enemigo de la escuela- sino que también afecta al marxismo tradicional que negándose a ver el mundo que le rodea decide ceñirse estrictamente al discurso ortodoxo del partido. Éste es el caso de aquellos intelectuales de izquierdas ‘que eluden un enfrentamiento con las masas al que circunstancialmente pudiera conducirles un pensamiento propio, haciendo a estas masas más ciegas y débiles de lo que deberían ser’ (Horkheimer, 2009, pág. 49). Es entonces el caso de aquellos marxistas que, en vez de poner sus objetivos y métodos bajo crítica, deciden dedicarse exclusivamente a formular los sentimientos y representaciones de la clase obrera.

Volviendo a la teoría tradicional en general, esta se convirtió en un instrumento del poder cuando quiso convertirse en una abstracción autónoma del mundo que la rodea. Entonces, renunciando a denunciar los males del mundo y a trabajar para suprimirlos, se puso en manos de una minoría dominante que gracias a ella pudo naturalizar sus mecánicas opresoras. Se olvidó así de que su propio progreso es totalmente dependiente de la historia de la sociedad que la produce -pues es parte de ella-, de que este progreso no alcanza su último estadio hasta que llega a la fábrica, de que el valor de la ciencia es social y no una cuestión de gusto para el propio científico y, por último, de que la ciencia solo es posible en cuanto es parte de la división social del trabajo. Por tanto, en cuanto la teoría tradicional de la ciencia no solo olvida el origen social de la ciencia, sino que le resta importancia a su verdadera función social, no es capaz de entenderla como algo más que una categoría naturalizada que poco tiene que ver con el desarrollo óptimo de la historia. Así, sigue

creyendo en sujetos individuales que dotan de sentido al mundo, en vez de creer en un mundo que produce sujetos y que a su vez es producido por estos.

Frente a todo esto ‘existe una actitud humana que tiene por objeto a la sociedad misma. No apunta tan solo a subsanar unas cuantas cuestiones deficitarias, sino que estas le parecen necesariamente ligadas a la organización del edificio social’ (Horkheimer, 2009, pág. 41). Ésta es una actitud crítica que, conociendo su origen social, ‘carece de toda confianza hacia las pautas que la vida social, tal cual es, le da a cada uno’ (Horkheimer, 2009, pág. 42). Por ello, desaparece para ella la naturalización de la separación entre individuo y sociedad: al ser la división del trabajo un producto de la actividad humana, la teoría crítica lo entiende como una función que puede someterse a la decisión planificada y racional. El mundo en el que surge la teoría crítica es su propio mundo y como tal se disuelve la distinción entre sujeto y objeto, pues su objeto es la propia humanidad que a su misma vez es el sujeto de la teoría. El hombre de ciencia ya no es entonces el punto individual y abstracto de la teoría tradicional, sino que es un individuo consciente de su situación y que se compromete a exponerla para crear el presente histórico.

Presente histórico que, por cierto, ya no está reificado, pues la teoría crítica es consciente de que si la naturaleza es

‘el conjunto de factores no dominados con los que la sociedad tiene que habérselas’ entonces sumar ‘como un pedazo más de naturaleza las condiciones que dependen únicamente de los propios hombres, las relaciones de trabajo o el curso de su propia historia, esta exterioridad no solo es una categoría externa y supra histórica (tampoco lo es la mera naturaleza en el sentido aludido), sino que es el signo de una impotencia lamentable. Someterse a ella es contrario al hombre y a la razón’ (Horkheimer, 2009, pág. 45).

De esta forma, al contrario que la supuestamente neutral teoría tradicional, la actitud crítica se descubre con un interés racional que le es propio. El interés del ángel de la historia de Benjamín: el compromiso para con las víctimas de crear un mundo más justo donde su redención sea posible, siendo así este ‘un interés que se reproduce necesariamente ante la injusticia dominante’ (Horkheimer, 2009, pág. 75). Por ello, la teoría crítica ni quiere ni puede apartarse del conflicto social. ‘La profesión del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que pueda ser separado de la lucha’ (Horkheimer, 2009, pág. 51).

Pero tras afirmar que ‘no existe un documento sobre la civilización que no sea al mismo tiempo un documento sobre la barbarie’ (Jeffries, 2018, pág. 246) ¿Cómo puede la teoría crítica mejorar el mundo sin caer en el utopismo o el mero formalismo?

Siendo consciente de que ‘el objetivo que este pensamiento aspira a alcanzar, la situación racional, se fundamenta en la penuria del presente’ (Horkheimer, 2009, pág. 51). Por ello, la teoría crítica aboga por abandonar el carácter utópico que en última instancia condujo a la humanidad hacia los diversos totalitarismos del S. XX.

El objeto de la teoría crítica es el sufrimiento real, el sufrimiento presente. Su objeto es cambiante en cuanto es histórico. Por tanto, el trabajo de la teoría crítica pasa por la denuncia del mal y no por la propuesta de modelos, que fuera del contexto histórico donde vieron la luz, se convierten en ideales que justifican cualquier medio. Antes señalábamos la virtud metafísica de ‘la religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal’. Pues bien, la prohibición de mentar el nombre de Yahvé también se extiende a la teoría crítica cuyo espíritu, comprometido con el presente, no es sino el de Mefistófeles cuando exclama: ‘El espíritu soy que siempre niega’.

Con esto, llegamos al final de nuestro recorrido general por la filosofía temprana de Max Horkheimer. Al igual que nos ocurrió antes con Schopenhauer, este recorrido se nos antoja incompleto, pues son muchos los temas concretos que quedan fuera del desarrollo o que han sido mencionados de modo superficial. Sin embargo, quedan así expuestas las principales afirmaciones de la escuela de Frankfurt que nos ayudarán en el siguiente apartado a entender la importancia que gana Arthur Schopenhauer en el último periodo de la filosofía de Horkheimer. Vamos con ello.

3. La actualidad de Arthur Schopenhauer

Tratar la actualidad de la filosofía de un autor fallecido hace dos siglos es siempre un tema escabroso, pues es tan fácil negarle la contemporaneidad por prejuicios actuales inexistentes en su época como perdonarle todas las faltas con razón de su antigüedad. Sin embargo, no debemos pecar de excesiva prudencia. Es nuestra opinión que las herramientas interpretativas de los distintos autores que han poblado la historia de la filosofía pueden ser fecundas a la hora de generar nuevas herramientas teóricas y con ellas, al igual que con la teoría crítica, generar otras formas de resistir y luchar contra la injusticia.

Como hemos dejado claro ya desde la introducción, también es nuestra opinión que la metafísica de la Voluntad es una muy buena candidata para ayudar a mejorar la actitud política contemporánea. En este apartado toca centrarse en ese tema. Para ello, primero explicaremos la importancia que Horkheimer otorga en el último periodo de su vida a la lectura de Schopenhauer para las formas futuras de la teoría crítica. Aprovecharemos esa explicación para, además, evaluar lo acertado de esta reconstrucción. Por último, concluiremos con una reflexión personal sobre la actualidad de Schopenhauer tanto a nivel político como a la hora de comprender la problemática histórica de la filosofía de la edad contemporánea -S.XIX, S. XX y S.XXI-. Vamos con ello.

3.1 Pesimismo y anhelo: la filosofía tardía de Max Horkheimer

A partir de su regreso a Alemania en 1949, la teoría crítica dirigida por Max Horkheimer sufre un cambio radical. El clima anticomunista de la sociedad occidental en el momento impulsa a los autores de la escuela de Frankfurt a hacer desaparecer cualquier referencia explícitamente marxista de sus escritos por miedo a las represalias económicas que pudiera sufrir el Instituto de Investigación Social. Horkheimer, en concreto, se encargó de vigilar a los miembros de la escuela hasta el punto de llegar a apañárselas para expulsar al joven Jürgen Habermas. Con los años, la actitud extrañamente conservadora del director del instituto llegó a contrariar a una juventud que no entendió ni su rechazo de los anticonceptivos ni su negativa a firmar manifiestos en contra del armamento nuclear. En lo que a filosofía se refiere, también podría parecer que Horkheimer se volvió más conservador, pues en los escritos de esta época colocó el ojo de la crítica en la defensa de la religión y la metafísica. Defensa en la que su relectura de Schopenhauer fue vital, por lo que es de obligado desarrollo para este trabajo. Vamos con ella.

3.1.1 Metafísica y religión: Anhelos de justicia

La revalorización de la metafísica y la teología no fue, como bien muestra Juan José Sánchez en el prólogo de 'Anhelos de justicia', una ruptura con la trayectoria emancipatoria de la teoría crítica. A lo largo de su obra Horkheimer mantiene una actitud constante ante la metafísica y lo que ella representa. Una actitud que solo se entiende en el contexto de su visión sobre el progreso. Esta actitud no es sino la nostalgia por aquello que se ha perdido, por aquello a lo que no se puede volver: la capacidad humana de afirmar verdades objetivas sobre el mundo.

Sin embargo, no es la nostalgia de Horkheimer la añoranza del conservador sino una crítica del progreso, el cual no es entendido como la encarnación del mal sino como un proceso necesario cuyos daños colaterales deben ser denunciados.

'El naufragio del sistema en su forma suprema en Hegel, sistema que era lógicamente concluyente, significa el fin lógico de una justificación filosófica del mundo, el fin de las pretensiones de la filosofía de suceder a la teología positiva' (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 178). Y con el fin de la justificación filosófica del mundo llegó 'la disolución del sentido teológico ligada al progreso de la ciencia, necesaria, pero a la vez amenazadora para la vida' que 'atañe, inevitable a la vez que inesperadamente, a la preferencia no teológica del bien frente al mal, al amor verdadero, a la fidelidad a los vivos y a los muertos, a la felicidad y al duelo' (Horkheimer, 2000, pág. 126).

Así, tras la liquidación de la metafísica, el mundo no puede ser ya justificado. Su evidente sufrimiento nos arrastra, según Horkheimer, a una decisión: o caer en el conformismo o rescatar el momento teológico del anhelo.

La caída en el conformismo queda ejemplificada en el paradigma neopositivista de la filosofía, estandarte de la teoría en su sentido tradicional que, como ya hemos visto, reduce el mundo a 'aquello que es' negando a la razón la capacidad de preguntarse por aquello que debería ser. En definitiva, conformismo que no es sino 'el signo de una lamentable impotencia' (Horkheimer, 2009, pág. 45).

Por otro lado, y en ello se basa la defensa de la religión, los individuos pueden reunirse bajo el símbolo de un deseo: 'El anhelo de justicia consumada' (Horkheimer, 2000, pág. 173), la solidaridad en cuya medida 'somos todos uno y todos tenemos un interés realmente humano, originario, en construir un mundo en el que la vida de todos los hombres sea más bella, más larga, mejor y libre de sufrimiento' (Horkheimer, 2000, pág. 166). Así, la defensa de la teología realizada por Horkheimer llegó a afirmar que 'las religiones deben existir, no como dogmas sino como anhelo'. (Horkheimer, 2000, pág.

119), pues es su deber recordar a los hombres que todos sufren por igual y que todos tienen derecho a albergar esperanza en la existencia de algo ‘totalmente Otro’ donde la justicia se lleve a cabo.

En definitiva, respecto a la religión:

'Todos nosotros debemos estar unidos por el anhelo de que lo que sucede en este mundo, la injusticia y el horror, no sea la última palabra, el anhelo de que existe otro, y de ello nos aseguramos en lo que denominamos religión. Debemos estar unidos en la conciencia de que somos seres finitos' (Horkheimer, 2000, pág. 119).

3.1.2 Pesimismo y la actualidad de Arthur Schopenhauer

Pero ¿qué tiene que ver esta defensa de un anhelo redentor con la filosofía de Arthur Schopenhauer, que condenó cualquier deseo?

La respuesta estriba en que 'la filosofía de Schopenhauer ha escatimado a la realidad el tributo de ser acolchada en el dorado de la eternidad' (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 157). Convirtiendo la doctrina del pecado capital en la esencia de su teoría, Schopenhauer se atrevió a afirmar aquello que muchos filósofos habían temido concluir: que ‘el bien es mucho más lo efímero, el pensamiento y la apariencia que lo que se reproduce perennemente’ (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 177). Es decir, frente a la ‘solemne gestería lingüística para sacarse de la manga un sentido de la falta de sentido y de la muerte’ (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 157) la obra del prusiano no promete nada ‘ni en el cielo ni en la tierra, ni para los pueblos desarrollados ni para los subdesarrollados’ (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 167).

Su obra se erige así, para Horkheimer, como bastión de la verdadera actitud crítica. Esto se debe a que frente a la astucia de la razón de su odiado Hegel (que al final terminaría justificando el sufrimiento como parte de la marcha ineluctable del espíritu que en su libertad constituye la Historia), Schopenhauer se coloca del lado de las víctimas. La experiencia del horror y de la injusticia sufridas en las carnes de los inocentes no encuentra en la metafísica de la Voluntad ninguna racionalización, ninguna excusa bendita donde ocultar su injusticia. Así, si para Horkheimer 'La verdadera función social de la filosofía está en la crítica de lo existente' (Horkheimer, 2000, pág. 180), el principal triunfo de la filosofía de Schopenhauer es ser capaz de mantener la distancia entre el concepto y la realidad -lo que es y lo que debería ser- sin por ello sacralizar a ninguna de las partes: su obra no es el dogma del religioso -pues, para él, ‘quien ama la verdad odia a los dioses’ (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 181)- pero tampoco es el dogma del progreso cuyos beneficios Schopenhauer niega, como ya hemos expuesto anteriormente.

Y justamente su negativa a proporcionar al hombre alguna verdad que le consuele y su visión del progreso es lo que termina por enlazar a Schopenhauer con la actualidad, convirtiendo su pensamiento en 'infinitamente actual' (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 182). Cabe contextualizar que Horkheimer realizó esta reflexión con Auschwitz en mente, porque como él mismo exclama 'a quién hubiera osado en tiempo de Schopenhauer, e incluso a fin de siglo, predecir la historia hasta el instante actual se le habría gritado que era un pesimista ciego; Schopenhauer fue un pesimista clarividente' (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 171).

Sin embargo, tras todo este discurso una problemática salta ante nuestra vista. ¿Qué tiene que ver todo esto con el anhelo de Justicia, con el motor de la teoría crítica? Es decir, si solo 'queda como última verdad metafísica el pesimismo que profesó Schopenhauer' (Horkheimer, 2000, pág. 127), ¿Por qué luchar? O mejor ¿Por qué no resignarnos?

La sentencia al mundo entero firmada por Schopenhauer arrastró a este a una vida tremendamente apolítica. ¿Por qué rescatar su filosofía como impulso para la teoría crítica, cuya profesión es la lucha? ¿Tal vez porque el ascetismo enlaza con la capacidad de resistencia que promulgaba Marcuse? Si, pero no solo por ello.

En la obra de Schopenhauer encuentra Horkheimer una clave, 'el énfasis que el pensamiento de Schopenhauer pone en la compasión, afirmando -Horkheimer- que espera que la juventud, al percibir la contradicción entre la realidad y lo que sería posible (y sin caer en nacionalismos fanatizantes ni necesitar de creencias en justicias trascendentes), llegue por fin a la solidaridad' (Puleo, 1991, pág. 41). Una solidaridad de la que ya hemos hablado -tanto la del asceta, apartado 1.2.2, como la del teórico crítico, apartado 2.4- 'que no es la solidaridad de una determinada clase, sino la que une a todos los hombres. La solidaridad que brota del hecho de que los hombres tienen que sufrir, que mueren, que son finitos' (Horkheimer, 2000, pág. 166). Un sentimiento que no se extingue con el progreso y que no desaparecerá ni aunque la historia secular consumara la justicia plena, pues ni aun así quedarían las víctimas redimidas del horror del pasado. La gran enseñanza de Schopenhauer es llamar moralidad a 'a apoyar lo temporal frente a lo eterno absolutamente despiadado' y como tal, su filosofía añora el mismo resultado que la de Horkheimer: el anhelo de justicia que,

'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 con la que aquí en Frankfurt se conoce como <<teoría crítica>>. Los unidos por ese anhelo no serían capaces de afirmar positivamente nada sobre el 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 unirse así una praxis nada pesimista, que, a la vista del mal universal, trate a pesar de todo de mejorar lo posible.' (Horkheimer, 2000, pág. 129)

3.1.3 Solidaridad y Sufrimiento

La importancia que otorga Horkheimer a Schopenhauer tras la vuelta del exilio es innegable. Sin embargo, esta influencia no es exclusiva de dicho periodo. Horkheimer no se encontró con *El Mundo como Voluntad y Representación* en el último estadio de su vida. Fue su primer modelo de filósofo y su lectura le acompañó durante toda su carrera. Este hecho queda remarcado en dos puntos principales de encuentro entre ambos autores: el sufrimiento y la solidaridad. Nos gustaría rematar este apartado reincidiendo por última vez en ambos.

Que Arthur Schopenhauer afirmó que todo lo que existe sufre ya ha quedado suficientemente explicado. Ya desde joven queda patente para él la importancia de la cita de su poeta favorito, Matthias Claudius, que exclama: 'en este mundo el hombre no está en su hogar'. Esta es a su vez la tesis principal de la teoría crítica, que frente a una teoría conformista nos obliga a denunciar el mal que se encuentra ante nuestros ojos. Todos los hombres sufren y toda dicha es construida sobre el sufrimiento en un mundo donde 'si nosotros podemos ser felices, cada uno de esos momentos está adquirido con el sufrimiento de otras incontables criaturas, animales y hombres' (Horkheimer, 2000, pág. 120). Nuestra dicha, nuestra civilización, nuestra cultura son el resultado de un pasado temible y como tal la razón no puede sino denunciar este hecho. También esta sentencia es un imperativo para la razón en la filosofía de Schopenhauer que nos habla de un asceta al que todo lo que le rodea le recuerda a la nada, pues eso es en el fondo lo que es. Este asceta, además, empieza de forma inconsciente y gratuita a realizar buenas obras para con aquellos que le rodean -sean animales o personas-, como si hubiese quedado bendito por la versión luterana de la gracia. También el filósofo crítico debe actuar para cambiar el mundo, pues su profesión es la lucha y jamás puede su teoría quedar desconectada de ella. Esta denuncia del mundo, esta necesidad, no surge solo de contemplar el sufrimiento. Muchos son los que saben que el mundo va mal y deciden aprovecharse de ello. Sin embargo, el crítico y el asceta no pueden caer en eso porque han dado con una intuición transformadora: la solidaridad, el conocimiento de que todos los seres son iguales en cuanto que sufren y son seres finitos. 'Cuanto más lucido es el pensamiento, más se

esfuerzo por acabar con la miseria (...) es consecuencia de la compasión, de la congratulación, de vivir con los demás' (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 178). Y como tal, para Schopenhauer, los hombres malos no son más inteligentes que los solidarios, sino al contrario. Aquellos que renuncian a la solidaridad para afirmar su propia voluntad no son pecadores, sino estafados, pues no caen en la cuenta de lo temporal y limitada que es la felicidad que creen que van a poder alcanzar pisando a otros. Esta crítica del egoísmo es, a nuestro entender, también similar a la crítica que realiza Horkheimer contra el hedonismo liberal al que tilda de conformismo impotente.

Se podría decir que tal vez el mayor punto de ruptura entre Horkheimer y Schopenhauer está en la esperanza que el joven Horkheimer depositó en la teoría crítica. Una esperanza que parece chocar con la desesperación de la sentencia schopenhauariana. Sin embargo, el propio Horkheimer afirma que ambas perspectivas son del mismo cariz.

'Me parece su doctrina la forma del pensamiento filosófico que está a la altura de la realidad: comparte con la política esclarecida el momento de carecer de ilusiones, y con la tradición teológica y filosófica, la fuerza de expresión conceptual; no existe ningún pensamiento que los tiempos necesiten más ni que, pese a toda su desesperanza -y por manifestarla- sepa más de esperanzas que el suyo' (Adorno & Horkheimer, 1966, pág. 187).

Esta idea de una desesperanzada esperanza puede parecer típica del periodo tardío del que hablamos en el apartado anterior. Sin embargo, no es una idea exclusiva de este. Ya Walter Benjamin, el maestro y amigo de Adorno, declaró que 'es solo por aquellos que han perdido toda esperanza que esta nos es concedida' (Jeffries, 2018, pág. 172). La esperanza es 'la expresión de un anhelo. El anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente' (Horkheimer, 2000, pág. 169), que motiva a una 'razón no puede conformarse con la realidad, no puede capitular ante ella, no puede reconciliarse con ella' (Chillón, 2016, pág. 176).

Podemos ahora afirmar sin miedo a equivocarnos que el pensamiento de Schopenhauer no solo fue protagonista en el último periodo de vida del director del Instituto de Investigación Social, sino que fue la lectura de su obra la que sembró en el interior de Horkheimer un especial interés por el sufrimiento y la solidaridad. La escuela de Frankfurt se propuso generar una estructura teórica emancipatoria que jamás dejase de estar alerta frente a la injusticia y el sufrimiento humano: allí donde el ojo crítico pose la mirada 've sufrir a la humanidad y al reino animal, un mundo que se consume' (Schopenhauer, 2019, pág. 479). Su condena es la del vigilante que jamás podrá descansar. Su bendición es todo el mal que pueda subsanar.

3.2 Filosofía y actualidad

En un mundo donde la novedad arrastra a las personas hasta el océano del deseo, defender la importancia de la historia pasada de la filosofía parece imposible pues son muchos los que consideran que la costumbre filosófica de leer a los que ya no están la convierte en una doctrina permanentemente anticuada.

Sin embargo, a nuestro entender, la relación entre Horkheimer y Schopenhauer es inspiradora. Siendo Schopenhauer un autor profundamente metafísico y burgués, además de un reaccionario, se nos descubre ahora como una de las principales influencias declaradas de Horkheimer, un marxista -por lo menos, durante la mayor parte de su vida- que decidió consagrarse a la filosofía política que el prusiano denigró. Max Horkheimer, dejando nostálgicamente de lado varios aspectos de la doctrina de Arthur Schopenhauer, fue propulsado por la verdad que para él esta encerraba: la denuncia de un mundo profundamente injusto. Fue ésta la verdad que le movió hacia adelante en su vida filosófica, una sabiduría que supo alejar de la solución ascética que en la metafísica de la Voluntad alejaba al solidario de la acción política.

Así queda demostrada en general la importancia de releer a los grandes autores de la historia, pues si un marxista pudo extraer la gran lección de su vida de un escritor aparentemente reaccionario ¿Por qué deberíamos alejar nuestra educación de este tipo de autores?

Más en concreto, sin embargo, queda por desarrollar un poco la actualidad de Arthur Schopenhauer, pues más allá de su influencia en Horkheimer ¿Qué es lo que puede enseñar al filósofo del siglo XXI? Toca ahora concluir este trabajo con nuestra respuesta personal.

3.2.1 Ideología y Velo de Maya

El deseo al que nos somete la Voluntad, según Schopenhauer, es un ciclo repetitivo. Desear, quedar satisfecho, volver a desear. Por otra parte, el capitalismo de consumo impone a sus ciudadanos un modelo de felicidad parecido: comprar, usar, tirar y cambiar por la última novedad. Así, al igual que el capitalismo oculta su verdad a través de mecánicas de dominación que comúnmente denominamos ideología, la Voluntad oculta su verdad a través del Velo de Maya, manteniendo ambos su dominio sin ser fácilmente descubiertos como artificios del engaño.

Por ello, no es raro ver intentos de convertir a Schopenhauer en un gurú que desde el primer capitalismo alemán -industrial y tardío- vio la que se venía encima para la

humanidad. Nosotros, por el contrario, dudamos de que esas intenciones tengan que ver algo con la verdad de nuestro autor. Probablemente nadie en la sociedad prusiana del s. XIX podía sospechar cómo mutaría el capitalismo industrial en marketing neoliberal. Por otro lado, parece importante la comparación entre el Velo de Maya y la ideología, pues, aunque no lo destaque Horkheimer en sus escritos, el mecanismo representacional es el mismo que el de la razón subjetiva. ¿Acaso no es entonces la idea del Velo una forma metafísica de entender las mecánicas de la razón instrumental? A nuestro entender, probablemente sí. La comparativa entre la mecánica representacional y la alienación capitalista no tiene cabida en este TFG, siendo un tema que tal vez deba ser trabajado en el futuro. Sin embargo, esta posibilidad nos pone sobre la pista de una forma de interpretar la historia de la filosofía europea.

En general, en la academia se considera que tras Ludwig Wittgenstein se produjo ‘el giro lingüístico’, un cambio en la forma de entender la filosofía que afectó tanto a las ramas continentales como a la ramas analíticas. Este giro, además, es entendido por otros como un cambio de actitud que sucedió incluso antes. Un cambio de actitud que es ‘ante todo la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice’ (Foucault, 1967, pág. 1), es decir, la sospecha de que aquello que consideramos ‘La Verdad’ puede que tenga un origen menos profundo del que creemos.

Esta sospecha, que queda patente en las teorías de Nietzsche o de Marx, aparece también subyaciendo a autores de índole tan dispar como Kuhn, que propuso los paradigmas científicos como marcos temporales de verdad para la ciencia, o Heidegger y Husserl, que destacaron que los individuos nacen en un sedimento de sentido que les preexiste y al que se adhieren (Lebenswelt). Esta sospecha llevó a Weber a afirmar lo siguiente:

Lo ‘irracional’ no es algo sustantivo, sino por relación a un determinado punto de vista ‘racional’. Para el religioso, toda conducta irreligiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando con el criterio de un valor supremo, sea una racionalización. Si este trazo nuestro sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo ‘racional’ (Weber, 1977, pág. 48)

Junto a ella, la escuela de Frankfurt y otros postmarxistas buscaron más allá de lo que socialmente se considera racional nuevas formas de resistir a la dominación capitalista. Creemos que Schopenhauer fue uno de los primeros propulsores de esta sospecha que marcó la filosofía contemporánea. Su denuncia de una verdad escondida tras una mentira a la que estamos acostumbrados, una mentira que funciona de forma análoga a la

racionalidad que Horkheimer atribuye al progreso y al capital, no deja de ser contemporánea del último gran sistema filosófico -el de Hegel-. Como tal, tal vez su choque fuera el signo de una academia filosófica que estaba a punto de cambiar para siempre. Por ello, quizá sea necesario empezar a reevaluar la metafísica del S. XIX también desde el prisma del giro lingüístico y de la filosofía de la sospecha.

Más allá de estas conjeturas, la lectura de *El mundo como Voluntad y Representación* tiene un efecto necesario para los filósofos del S. XXI: recordarles su papel. La filosofía aparece en esa obra como el último mojón fronterizo de lo representacional, el último conocimiento frente aquel conocimiento que es intuitivo, es decir, que es para Schopenhauer directamente la vida. Así, su papel es el de ser capaz de levantar el Velo de Maya. Frente a aquello que parece ser lo que hay, aquello que se declara a sí mismo como la Verdad, opone Schopenhauer la filosofía cuyo deber es levantar el telón del mundo y demostrar que en realidad era todo teatro.

Conecta así Schopenhauer con la gran verdad de la filosofía antigua, aquella verdad que dio comienzo a la filosofía y que aquellos académicos que se limitan a describir cómo funciona la ciencia parecen haber olvidado. Con Sócrates exclama Schopenhauer: ¡solo sé que nada sé!

Si queremos poder resistir a la alienación de uno mismo a la que nos arroja el neoliberalismo, debemos empezar por ahí. Si Schopenhauer se atrevió a desvelar una mentira metafísicamente desarrollada por la esencia del mundo, ¿Cómo no vamos nosotros a atrevernos a desvelar una mentira pertrechada por un sistema económico concreto en un momento histórico concreto?

Bibliografía

- Adorno W., T., & Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Adorno, W. T., & Horkheimer, M. (1966). *Sociológica*. Madrid: Taurus.
- Berendzen, J. (2017). *Max Horkheimer (The Stanford Encyclopedia of Philosophy)*.
Obtenido de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer/>
- Chillón, J. M. (2016). *El pensar y la distancia*. Salamanca: Sigueme.
- Foucault, M. (1967). *Nietzsche, Freud, Marx*.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de Justicia*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2009). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Jeffries, S. (2018). *Gran Hotel Abismo*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Longás, F. (2019). *El sujeto ante el espejo vacío, en 'materialidades y lenguaje'*. Ril editores.
- Puleo, A. (1991). *Como leer a Schopenhauer*. Gijón: Ediciones Júcar. Obtenido de <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=MPhjBDs3lr8C&oi=fnd&pg=PA7&dq=C%C3%B3mo+leer+a+Schopenhauer&ots=ql5Wyos53N&sig=Yc5ZVPveD8TKAu8gxbEqx7wRczw#v=onepage&q&f=false>
- Safranski, R. (1998). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza editorial.
- Schopenhauer, A. (2019). *El Mundo como voluntad y representación*. (R. R. Aramayo, Ed.) Madrid: Alianza editorial.
- Weber, M. (1977). *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.