

El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer

JOSÉ LUIS MOLINUEVO
(Universidad de Salamanca)

«La misma idea, la misma teoría, en un momento históricamente distinto, es otra idea, otra teoría» (Horkheimer, 1955).

«Desde siempre me fue familiar el pesimismo metafísico, momento implícito en todo pensamiento genuinamente materialista. Debo mi primer contacto con la filosofía a la obra de Schopenhauer. La relación con las teorías de Hegel y Marx, la voluntad tanto de comprensión como de cambio de la realidad social, no han debilitado —a pesar de la oposición política— mi experiencia de aquella filosofía. La sociedad mejor, la sociedad justa, es una meta que se entrecruza con la representación de la culpa» (Horkheimer, 1968).

La aguda conciencia social e histórica de Horkheimer le ha hecho siempre particularmente sensible al paso del tiempo sobre sus escritos. Su vocación de actualidad va unida a la convicción de la inactualidad de todo aquello que aspira a repetirse y perpetuarse. Por eso, las reticencias a publicar fragmentos de autobiografía filosófica casi inmediata o a reeditar trabajos de otras décadas, no responden tanto a una pudorosa e incomprendible modestia, como al reconocimiento del valor ambiguo de lo que fue presente.

Para Horkheimer, el valor de una teoría es inversamente proporcional a su real o pretendida vigencia. Aquí radica una de sus discrepancias más profundas con planteamientos idealistas que pueden parecer de entrada semejantes. Porque la Teoría Crítica es una decidida vocación de presente, y la negatividad de éste, que desencadena la de aquélla, si es perpetuada y repetida significa su fracaso. Es decir, que la aspiración de la Teoría Crítica consiste precisamente en su propia fugacidad, en su muerte deseada por la desaparición de su objeto. Por otra parte, la persistencia de un presente negativo asegura la continuidad de la teoría, pero nunca bajo la misma forma en que surgió y se formuló. Repetirla, en el sentido de reiterarla, además de un acto inútil, significa la asunción de un fracaso. La Teoría Crítica surge con los mismos ímpetus de ruptura que las grandes tradicionales, pero su grado de eficacia nunca está en el futuro, sino en el

presente, ya que su mismo surgimiento es también una prueba del cambio. Es actual por transitoria, pero no porque se haga desde unos ideales, ni tampoco porque prepare un futuro mejor. Su vigencia intemporal significaría la perpetuación del presente negativo, en definitiva el espejismo del cambio.

Desde esta perspectiva, toda mirada a lo hecho corre el peligro de ser una reedición de las circunstancias de lo mismo, de una concesión, de una renuncia y de un ajuste de cuentas. Significa (como es el caso de Horkheimer) la búsqueda y explicación de una continuidad, allí donde sólo debía haber diferencias; significa la introducción de la explicación metafísica, allí donde sólo parecía haber lugar para la interpretación histórica y social.

El texto de referencia, de 1968, se escribe desde la conciencia histórica del cambio y fracaso del sujeto histórico revolucionario, del proletariado; desde la cultura de Weimar amenazada de desaparición, en la que surgió la Teoría crítica; desde la imposibilidad de realizar en ese momento los ideales de la burguesía liberal. La autointerpretación de Horkheimer significa algo más que un dato valioso para comprender una biografía filosófica, dato que se puede rastrear, comprobar y discrepar o no respecto a su exactitud; significa también un problema en la investigación de los fundamentos y trayectoria de la Teoría crítica; significa, finalmente, la oportunidad de poderse aplicar a sí misma sus propios principios metodológicos.

* * *

Horkheimer es pesimista ante la marcha de una historia que ya es lineal e inexorable. El progreso científico y técnico no necesita de una astucia de la razón para imponerse, y es tan inevitable, como deseable, y, a la vez lamentable. Se ha consumado el proceso dialéctico y el asumir la negatividad de la contradicción hace imposible e indeseable cualquier síntesis emancipatoria. Repite incansablemente que caminamos hacia un mundo administrado en el que la paradoja del caos es el que todo funciona, la máxima regulación (y presumible justicia) significa la falta de libertad, las posibilidades de ocio el incremento del aburrimiento, la planificación en el amor la muerte del erotismo. El progreso de la ciencia conlleva también los avances imparables del positivismo y el pragmatismo, y el retroceso irrecuperable de la metafísica y la teología. Vivimos en la contradicción, pero han desaparecido los fundamentos de la decisión y la preferencia, antaño criticados, pero ahora recordados con nostalgia, ante la debilidad de las razones (apenas un puñado de buenas intenciones), para oponerse a lo inevitable y a lo que tampoco se puede renunciar. La historia del progreso es la historia de la decadencia cultural que lo ha propiciado. Como dice de Schopenhauer, a Horkheimer también «la historia de daba miedo». En 1968, sus reflexiones sobre la historia son un nuevo comentario benjaminiano al «Angelus novus» de Paul Klee. Sólo que ahora sí que aparece defini-

tivamente claro que el ángel no es mero espectador sino también productor de ruinas.

El pesimismo histórico es el marco en el que se inserta el pesimismo social. Todavía hay individuos, pero Horkheimer vislumbra un futuro en el que en esta sociedad ya no habrá lugar para la autonomía de los hombres. Las bases están ya social e históricamente puestas. La dialéctica consiste en que el individuo sólo puede desarrollarse en sociedad, pero que esta sociedad, hoy, dándole todas las posibilidades le impide desarrollarse como individuo. Algo paradójico, pero que se repite en los trabajos y entrevistas de la última época. La utopía marxista que se persigue en la primera época de la Teoría Crítica es ahora vista, no sólo como utopía, sino como contraproducente. La sociedad del bienestar no es la antesala de una sociedad más justa y libre, sino su constante negación. La futura sociedad del bienestar, que cubrirá las necesidades materiales de los hombres, no les ahorrará el sufrimiento, pero les quitará la capacidad de iniciativa para resistirse a él. Todo estará regulado y faltará el sentido para algo distinto que pueda conducir a un cambio mejorando lo existente. La industria cultural asimila y consume todo, incluida la propia negatividad, desactivándola en la indiferencia de lo repetido y que no deja huella. La moda se convierte en la rutina que proporciona la necesaria y programada dosis de novedad, que no deja huella y ayuda a someterse mejor a lo establecido.

El desencanto histórico mediatiza la resistencia social en Horkheimer. El recuento se salda con el fracaso de la revolución contra el nacionalsocialismo. También el proletario ha dejado de identificarse con el trabajador, que es más que una clase, y ambos han sido asimilados en los niveles productivos del capitalismo. Las repetidas crisis que le fueron profetizadas, no han tenido lugar con tanta frecuencia, y, en todo caso, no han hecho más que fortalecerle. Por otra parte, el socialismo de rostro humano ha derivado en los países del Este hacia formas dictatoriales, que se concretan en la represión interna y la agresión contra los países circundantes que no respetan sus consignas. La situación tampoco es mejor en los países democráticos, en los que el juego de la convivencia política les lleva a nivel nacional e internacional a una insensibilidad ética y social para con la opresión.

En estas circunstancias, la vieja aspiración revolucionaria le parece a Horkheimer un preludio de nuevas formas de terrorismo. Aún reconociendo la justicia de sus aspiraciones (muchas de ellas preconizadas por la Escuela de Frankfurt hacia años), no deja de oponerse a los métodos que utilizan los estudiantes para intentar lograrlas, lo que provoca un mutuo extrañamiento. No sería difícil ver en ello un choque generacional, pero sin duda las raíces son más profundas.

El pesimismo histórico y social con el que salda la reflexión a partir de 1968, le lleva a Horkheimer a buscar una clave distinta en la explicación de la persistencia de la negatividad del presente. Vuelve la dialéctica hegelia-

na de lo real y lo racional, pero se conserva la voluntad de no disolver la contradicción. El problema es cómo explicarla ahora, y sobre todo, cómo vivir en ella.

Horkheimer había desconfiado siempre de explicaciones suprahistóricas que «sobrevolaran» el mundo, hablando de una lógica inmanente que no era la suya, y también de «esencialidades» humanas que predijeran comportamientos. Pero en los últimos años todo lo que sucedía encajaba o iba revelando un esquema preestablecido de negatividad, cuyo fundamento ya no podía encontrarse en estudios sociológicos o históricos puntuales. Sin abandonarlos, pero cada vez más sirviendo sólo como confirmación, va apareciendo una clave metafísica explícita: es el pesimismo metafísico que remonta a Schopenhauer.

Y, ¿por qué Schopenhauer? Aunque no ausente antes en su obra, desde 1955 le dedica varios trabajos monográficos, y las referencias son casi constantes cuando se trata del tema del pesimismo y el análisis de la sociedad actual. El interés *ahora*, es decir, en la última fase de la Teoría Crítica, se puede resumir en esta frase de Horkheimer: «Schopenhauer fue un pesimista clarividente». Es decir, que no sólo vio claro lo que sucedía sino que también había previsto lo que iba a suceder. Contra el empirismo mantuvo la dualidad de lo «en sí» y lo fenoménico; contra la vieja metafísica, propuso como principio último de explicación una voluntad ciega de existencia y de bienestar, el mal radical ahora bajo nuevo rostro; pero, al contrario del positivismo, no justificó lo existente, ni tampoco deificó la esencia, como en el dialismo. Sin que su filosofía dejara de ser una apasionada búsqueda de la verdad, separó (por primera vez, opina Horkheimer) lo verdadero de lo bueno, y excluyó al (supremo) ser de toda normatividad moral sobre los hombres. No hay posibilidad de reconciliación entre principio y mundo, porque su pesimismo consiste precisamente en la negación de la voluntad de vivir. Aunque Horkheimer advierte que dista de ser radical, ya que existe el consuelo de la redención en la negación misma, y, además, propugna una solidaridad en el sufrimiento de los hombres.

En definitiva, la lucidez de Schopenhauer nos habría liberado de los viejos fantasmas epistemológicos y metafísicos, sin por ello dejar de ser metafísico, y encontrado un principio de explicación de la identidad y contradicción en el hombre entre felicidad y sufrimiento, placer y dolor. Principio que encarnado en el hombre quiere decir la culpa o el pecado original. Fue esta lucidez la que le permitió ser clarividente: anticipar los desastres de esa voluntad de bienestar que se llama el progreso científico y técnico; ser profeta de la decadencia cultural en la industria del consumo; espantarse ante las previsibles hecatombes a las que llevaron el patriotismo y nacionalismos de toda suerte; y, finalmente, y debido a su fijación por las zonas oscuras del alma humana, y a su convencionamiento de que la educación da conocimiento, pero no puede cambiar el carácter, a diagnosticar la imposibilidad de todo cambio social.

A pesar de todo esto, o por ello mismo, y para emplear la expresión de Horkheimer, el pesimismo de Schopenhauer es «productivo»: «el alma de su filosofía es la resistencia». La voluntad de no asimilación a la época, su desprecio por la fama, la conciencia de la validez de la propia obra que le permite remitirse al juicio de la historia, el que no prometa nada, y, en consecuencia, sea tan poco propicio a dejarse fagocitar académicamente, todo ello no dejaría de tener un carácter modélico hoy. Más aún, el entusiasmo de Horkheimer le lleva a proponerle y erigirle como cuasi patrono de la juventud actual, esa juventud descreída, aunque sedienta de verdad. No en vano, afirma, hay una única protesta en toda la obra de Schopenhauer: la de que esto sea así. Y también habría acertado con el remedio: frente a lo eterno amenazador, o a lo temporal que oprime, siempre les queda a los hombres la solidaridad. En resumen, sintetiza Horkheimer, sus hallazgos fundamentales, que le confieren una plena actualidad y enlazan con las preocupaciones de la Teoría crítica, son la reinterpretación de la culpa original y la esperanza metafísica de la solidaridad contra toda esperanza; que ya no es pesimista, incorpora elementos teológicos, y es digna de una reflexión filosófica para entender el presente y futuro de la sociedad.

* * *

Horkheimer ha señalado que los juicios históricos y sociales de Schopenhauer dependen de su pensamiento teórico. Es esta observación, aparentemente inocua y lógica, la que, sin embargo, introduce diferencias sustanciales entre ambos pensadores. En Schopenhauer el pesimismo metafísico excluye la posibilidad, la necesidad e, incluso, la conveniencia del cambio social. Horkheimer mismo reconoce que la negatividad metafísica le lleva a considerar la sociedad injusta como algo natural dimanable de ese principio e infinitamente perdurable. El pesimismo metafísico de Schopenhauer tiene, a nivel social, el mismo carácter determinista que las teorías tradicionales. La posibilidad de cambio queda excluida no sólo por la invariabilidad del carácter, sino por la exclusión de la mediación social e histórica para la teoría, algo muy diferente del primitivo planteamiento de la Teoría Crítica. En efecto, Schopenhauer tiene conciencia desde muy pronto de haber encontrado «la verdad», en términos absolutos, puesto que de un Absoluto se trata, y el resto de su vida y obra es una profundización, dentro de las variaciones metodológicas circulares que introduce, en la misma. En ese sentido, idealista él mismo, no es menos dogmático que los sistemas idealistas que critica. La negatividad en él, a diferencia de la Teoría Crítica, no es el método que permite desterrar todo tipo de Absoluto, o fundamentación que parta de él, sino que está fundada en un Absoluto negativo. De este modo la (su) filosofía, momento último del autoconocimiento de la Voluntad no cambia, sino que se reafirma, a través de los cambios sociales e históricos, que en realidad no existen, pues se refieren sólo al mundo fenoménico, es decir, de la apariencia.

Profundizando más, Horkheimer señala como el logro filosófico revolucionario de Schopenhauer el haber mantenido frente al empirismo puro el dualismo originario, sin por ello deificar la esencia. Esta interpretación me parece fundamentalmente inexacta y no ajustada a los textos. Desde el punto de vista metafísico, único realmente válido para Schopenhauer, sólo hay un monismo de la Voluntad, quedando lo demás reducido a fenómeno, pero no en sentido kantiano, sino de pura apariencia, de ilusión. Es ese monismo el que le lleva en la «Epifilosofía», y en textos afines, a declarar que su filosofía es la de Hen kai Pan; ahora, por fin, correctamente entendido, es decir, la verdadera filosofía de la identidad, la base de un conocimiento transformado, que es quien va a posibilitar (¿?) la negación de la Voluntad de vivir. Lo que no obsta, para que tenga razón Horkheimer cuando afirma que la idea de una Voluntad irracional (idea discutible en Schopenhauer por su proceder teleológico), aniquila la noción misma de filosofía, y hace problemática la de verdad, pero no por los motivos que él aduce, sino por una contradicción misma del pensamiento de Schopenhauer, que luego se va a reproducir en la Ética.

Otro logro de Schopenhauer sería el de haber separado por vez primera en la Historia de la Filosofía lo verdadero de lo bueno, haciendo así imposible remitirse a la autoridad del ser para obrar moralmente. Dejando aparte la relativa novedad del tema, la consecuencia de esta afirmación (que por lo demás me parece exacta en su contenido), es la imposibilidad de una fundamentación metafísica de la Ética, es decir, de la Ética misma, no sólo en Schopenhauer, sino también en Horkheimer, en la medida en que le sigue. Lo que no quiere decir que no haya una Moral en ambos, pero es a costa de la deducción lógica (en sentido kantiano), y en función de un componente teológico que cada vez es más fundamental para entenderles, sobre todo en su contexto histórico-filosófico. Componente reconocido y subrayado por Horkheimer, y que es una de las bases de la pretendida relación entre Schopenhauer y la Teoría Crítica. La imposibilidad de la Ética estribaría en Schopenhauer en la ausencia de sujeto ético. Y ello, por razones similares a las de Kant: No lo es el individuo, como fenómeno, ni tampoco la Voluntad como lo en sí. Pero, además, hay una razón adicional en Schopenhauer: ¿dónde está la diferencia entre la Voluntad (con mayúscula) y la voluntad humana, si, en el fondo, existe una identidad? Y, en ese caso, ¿cómo la Voluntad habría de negarse a sí misma, si siempre es Voluntad de vivir? ¿No será, más bien, la Ética de la renuncia la suprema burla que gasta al individuo la Voluntad de vivir?

Estas consideraciones nos introducen en el planteamiento que Horkheimer hace del tema del pecado original. Es la explicación del mal radical que acecha y conforma nuestro mundo con los caracteres apocalípticos de la confusión: la felicidad de unos sólo es posible por el sufrimiento de los demás, los dudosos beneficios del progreso provienen del horror del pasado, y el amor es un ejercicio de antropofagia, más o menos consciente, más

o menos consentido. El egoísmo es su encarnación más visible, ya que consiste en la afirmación de sí mismo y la negación de los demás. Horkheimer va a encontrar el estímulo para intentar salir de esta situación en la tradición judaica. Esta prohíbe a los hombres hacer imágenes de Dios, lo que él traduce hoy día diciendo que podemos señalar el Mal, pero no establecer lo que es absolutamente bueno. Una vez abandonada la expectativa de una revolución que cada vez más y más parece desembocar en el terrorismo, lo que se busca en la conservación de lo que de positivo pueda quedar todavía en y para el individuo. Es la opción por la lucha en el terreno de lo concreto y de lo posible, con el anhelo de que lo inevitable se retrase y en la nostalgia de la presencia de aquello que alguna vez tuvo un sentido trascendente para el hombre.

Este es el ámbito de la Teología y de la Religión. No en sentido positivo y dogmático, sino como custodios de ese anhelo en el que se fija la nostalgia. Horkheimer lamenta que la pérdida de la trascendencia en las relaciones humanas haya llevado a una crisis generalizada del principio de autoridad, incluso el mismo amor ha sido desprovisto de su carácter de encuentro mágico, degradándose en el erotismo planificado de la píldora. Pero, sobre todo, ya no hay una instancia desde la que determinar lo bello, lo bueno y lo verdadero, pues la ciencia, omnipresente, se reduce a hechos, y no entiende de valores. En definitiva, es preciso apelar nuevamente a lo trascendente si se quiere tener una conducta moral.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese componente teológico en Horkheimer? El mismo responde en la entrevista de Helmut Gunnior: «En ningún caso se entiende aquí la Teología como la ciencia de lo divino o, incluso, como la ciencia de Dios. Teología significa aquí la conciencia de que el mundo es fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. Teología es —me expreso a sabiendas con precaución— la esperanza de que no se siga en esta injusticia que caracteriza al mundo, de que la injusticia no sea la última palabra. H.G.: «¿Teología como expresión de una esperanza?». H.: «Preferiría decir: expresión de un anhelo, de un anhelo de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente». Y en otro momento de la entrevista precisa que la Religión es «... el anhelo por la justicia consumada», es decir, que haya una justicia eterna, un «Alguien» que garantice lo «enteramente otro», esa sociedad en que la injusticia no quede sin castigo, aquí o en la otra vida.

* * *

En la culpa original y el componente teológico ve Horkheimer el engarce del pesimismo de Schopenhauer con el de la última fase de la Teoría Crítica. Y este es, también nuevamente, uno de los puntos que parecen más dudosos. Sólo unos apuntes para acentuarlo. Por de pronto, la repulsa a la Teología repetidamente manifestada por Schopenhauer (aunque no así a las Religiones), máxime cuando está mezclada con la Filosofía. Contra

Spinoza (al que debe tanto) recuerda que allí donde hay Teofanía no hay Ética. El hombre tiene que haberse dado el ser a sí mismo, y no ser objeto de una creación, pues de lo contrario todo sería bueno, por divino, y el ser, el querer, las acciones, no serían suyas. Lo que no significa que haya que convertir a la Ética en un fin (no es la parte más importante de su filosofía), ya que es sólo un medio para la negación de la Voluntad de vivir. La culpabilidad del pecado original no estriba, pues, en una acción originaria, sino en haber aceptado ser, en la propia existencia, «pues el mayor delito del hombre es haber nacido», como repite siguiendo a Calderón.

Desde este punto de vista, el fin del hombre y de la Ética no es ni la salvación ni la redención, pues ni necesitamos ni debemos ser algo opuesto a lo que ya somos. Precisamente, porque somos lo que deberíamos ser, también hacemos necesariamente lo que no deberíamos hacer. Lo que, a veces, Schopenhauer denomina «salvación» no consiste ni en un cambio del individuo ni de la sociedad (es imposible cambiar la esencia), sino en su negación. El pesimismo teórico fundamenta el optimismo práctico (aquí utiliza la palabra obviamente en sentido premarxista) de la negación. El supremo acto ético consiste en negarse a sí mismo, pues de ese modo se niega a la Voluntad y al mundo que es su fenómeno.

Y aquí no tiene sentido enlazar con una justicia eterna tal como pretende Horkheimer. Por el contrario, la injusticia que hay en el mundo es perfectamente natural y aceptable, simplemente porque no es tal injusticia. La justicia eterna tiene Schopenhauer una balanza distinta a la social: su equilibrio es la identidad metafísica. La llamada injusticia se hace a costa de la Voluntad misma, la diversidad entre placer y dolor es puramente fenoménica, ya que son lo mismo, pues, al fin y al cabo, el placer no es sino dolor interrumpido. A diferencia de lo que piensa Horkheimer, en Schopenhauer la negación sólo es posible si hay una «Aufhebung» entre ambos. Para él, la mayor estupidez consiste en creer que hemos venido a este mundo para ser felices. No tiene sentido, pues, perseguir una felicidad ilusoria ahorrando sufrimiento. La dialéctica entre justicia y felicidad y libertad en un futuro administrado, que atormenta a Horkheimer, no entra en sus planteamientos. No es un acto de clarividencia, sino de inconsciencia metafísica. Porque la Voluntad engañada por el conocimiento que está a su servicio, en un fenómeno busca el placer y en otro provoca el dolor, sin darse cuenta «de que hunde sus dientes en la propia carne», evidenciando así la contradicción interna: el verdugo y el torturador son el mismo.

La secularización de la justicia no es, pues, un fundamento de cambio social. Para Schopenhauer, el pesimismo judaico que afirma la imposibilidad del cambio, pero sí la necesidad de la acción, debatiéndose en una antinomia irresoluble, se ve corregido por S. Pablo, que muestra las vías de un cristianismo ético, de la posibilidad de un cambio en la renovación por la gracia. Pero, ¿de qué cambio se trata? La analogía no va más allá del

conocimiento. La penetración en la identidad de lo real y el conocimiento de su naturaleza son los mismos grados de su negación. La Voluntad sólo puede ser negada por el conocimiento cambiado, en que se supera el principio de individuación, en que la voluntad se libera de los motivos, en que cesa el egoísmo, en que nos sumergimos en el nirvana de la Nada. Pero este supremo acto ético significa la negación de la Etica misma. No tiene sentido hablar ya ahí, para enlazar con Schopenhauer, de la Etica «como una pretensión normativa de conocimiento». Porque este conocimiento del que habla al final Schopenhauer es una intuición intelectual, de carácter místico, en cuya consumación, como en los grandes idealistas, tiene también lugar la disolución del individuo. La ética discursiva, que discurre por los caminos de la solidaridad en la resistencia al sufrimiento común, es una ética imperfecta para Schopenhauer. En él la clarificación de los motivos de la elección no nos garantiza el poder librarnos alguna vez del móvil egoísta (en esto es muy kantiano), habida cuenta que el entendimiento (discursivo) siempre está, en definitiva, al servicio de la Voluntad. «El mundo es mi representación» sólo conduce a «El mundo es la Nada», en la que medida en que lo presupone, tema este que Horkheimer obvia cuidadosamente. El seguir consecuentemente a Schopenhauer (caso Thomas Bernhard) convierte al individuo en un espectador no solidario del mundo y de los hombres. Dará argumentos para su negación, pero no para su cambio.

* * *

En el Prólogo a la edición de «Aus der Pubertät» afirma Horkheimer, citando a Schopenhauer, que en la pubertad hay un predominio de la voluntad sobre el entendimiento. Tal vez sea esta una clave interpretativa que permita establecer el lazo de unión entre la primera y la última época. Máxime cuando la voluntad se expresa en una palabra constantemente repetida: «Sehnsucht».

El «anhelo» / «nostalgia» es el hilo, la variación fundamental sobre la que se tejen y componen dialécticamente lo que denomina el joven Horkheimer como «Religión del hombre» y «Religión de la nada»; es el intento expesado una y otra vez en cartas, novelas y diarios que recorren diversas fases de romanticismo, desde el griego solar a las potencias demoníacas.

La «Religión del hombre» consiste en el «sólo quiero ser un hombre», es decir, un hombre concreto, que no renuncia al principio de su individuación, por tanto, a la tierra, al pueblo, pero sí a la artificiosidad del nacionalismo y el patriotismo. Esta «Religión» no lo es de la humanidad genérica, sino de los individuos concretos sufrientes, que buscan su salvación en un ideal, tan difusamente expuesto como ardientemente anhelado. Pero también en el hombre, como ser sensible, está lo que configura la «Religión de la nada», es decir, del egoísmo, centrado en la posesión de lo otro, y también de los otros, que desencadena la autodestrucción.

Estas dos religiones, que unen y separan respectivamente a los hom-

bres, van a mantener una lucha constante, que tiñe de pesimismo, y a veces de desesperación, las meditaciones del pensador solitario. Por eso, es necesario una mediación. Y esta consiste en lo que Horkheimer denomina «Religión de la tierra», lugar donde crece el auténtico sentimiento que enlaza el amor y la culpa. Porque asumirse como hombre, como tierra, significa asumir la culpa de nacer y vivir, que explica todas, las ajenas y propias desgracias, las que sufrimos y las que provocamos, en algo que acaba revelando una justicia cósmica superior. Así, y en boca de uno de sus personajes, ante el espanto de la guerra no puede por menos de aceptar el principio metafísico de la maldad del mundo, su carácter de infierno, la existencia de una justicia eterna en la que «cada uno sufre *igual*, pues cada uno sufre *todo*». Desde ese punto de vista no hay nada que hacer, sino prolongar el dolor, la venganza y la explotación. Contra ello, Horkheimer no opone sino intenciones edificantes: el imperativo de la solidaridad que nace de la culpa, no de la eficacia, del sacrificio o de la utilidad misma. Es decir, que los que más tienen, siempre a costa de los demás, tienen que pagar por la culpa solidaria de su insolidaridad. El sacrificio no es lo que da sentido a la renuncia: cuando se hacen como los otros (y caen voluntariamente en la pobreza), mueren, porque no se rompen las clases en la realización del hombre.

Indudablemente, hay aquí una explicación metafísica, y esta parece remitir al pesimismo de Schopenhauer. Pero no es la única. De hecho, Horkheimer puntualiza que refugiarse en el amor puro, y en el sentimiento de culpa, también es pecado, no menor que los que se cometen en la sociedad y de los que se huye. A las meditaciones del pensador solitario se unen ahora las de «un joven rico que tiene corazón». Esto supone un cambio de perspectiva. Porque examina también la alternativa de que toda reflexión acerca del hombre si tiene como objeto último un hacer, una realización, depende de la clase social de quien la formula y hacia quiénes se dirige. O lo que es lo mismo: está mediatizada económica, social e históricamente. No basta el amor a lo sublime, el que no exige el sacrificio personal, y deja las cosas tal como están. Por el contrario, piensa ahora, ese es el auténtico pecado. El amor sólo es válido cuando significa compasión (*Mitleid*). Ya no se trata de una culpa metafísica, que tiene lugar en todas partes y en ninguna en concreto, sino social e individual. La maldad viene de la sociedad. Empezando por una educación, no para sí mismo, sino para los demás, para ser engranaje en una sociedad injusta; educación para el amor propio entendido como posesión. De ahí el rechazo (también autobiográfico) de aquello en que se traduce: padre, familia, fábrica, dinero... Pero, entonces, la maldad ya no es examinada en términos absolutos sino relativos. O, como dice uno de sus personajes: «es fácil ser un buen hombre cuando uno no tiene ni hambre ni sed». La posibilidad ética empieza por unos mínimos, una vez cubiertas las necesidades materiales. Por el contrario, la lucha por la supervivencia hace imposible cualquier otro tipo

de planteamiento. Los que sufren, no pueden ofrecer sus sufrimientos al principio que los produce: ni a Dios, ni al infierno, ni tampoco a la desigualdad social.

Si se examinan detenidamente las posiciones dialécticas entre las que oscila el joven Horkheimer, estas no se dejan reducir a un esquema preconcebido, que legitime la autointerpretación o una visión continuista de la biografía filosófica. Su planteamiento límite, con rasgos expresionistas, en los diversos personajes, tiene como función el autoconocimiento. El deseo de saber se traduce, más que un aumento cuantitativo, en un saberse como hombre a través de las situaciones humanas de los semejantes.

En resumen: hay una descripción negativa del mundo, en términos schopenhauerianos, que impiden la realización del ideal: los ricos porque no lo tienen, los pobres porque no pueden tenerlo, y, entremedio, la guerra, desigualdades sociales, el sufrimiento o la pequeña felicidad de algunos conseguida a costa de la desdicha de los demás. Pero eso no significa que coincida con Schopenhauer en el análisis de las causas. Junto al pesimismo metafísico de lo que es así y no puede cambiar, está la interpretación social de lo que debe ser transformado. Desconocer esto último, supone imposibilitar la comprensión de la evolución posterior de Horkheimer, y, para enlazar la primera con la última época, convertir anticipadamente al llamado «no conformista» en un romántico conservador.

Más tarde, en los años 20, y con un aparato teórico más definido en las formulaciones filosóficas, las tensiones dialécticas mencionadas antes desembocarán en un problema planteado con particular agudeza: cómo se enraizan todas esas inquietudes y anhelos en la persona, en uno mismo. La verdadera pregunta consiste ahora en «¿qué hacer?». Y la respuesta no es fácil, porque no encuentra una mediación entre las especulaciones abstractas y la vida: «La esencia de las relaciones: Verdad-vida, conciencia-ser, filosofía-praxis, es, en consecuencia, oscura para mí». Y por otra parte, frente a fórmulas concretas de actuación que se le proponen, como, por ejemplo, el socialismo, los prejuicios culturales burgueses, de clase, le hacen exclamar: «¡Cómo se puede amar sólo a *el* proletariado, a *los* pobres, a *la* masa!». El amor, desde una vivencia personal, sublimada y erótica a la vez, queda como residuo y utopía difusa para una posible redención universal. Sólo que la experiencia, repetidamente negativa, de búsqueda de «L'île hereuse», cada vez pesa más.

Por eso, el imperativo de la acción, le obliga a tomar una decisión con la que salir de la antinomia, y que será determinante para comprender su trayectoria en los años 30. Las reflexiones agrupadas bajo el expresivo título de *Dämmerung* revelan un rechazo decidido de la metafísica, la afirmación de un marxismo crítico y la desconfianza respecto a las fórmulas de partido como base de la actuación social.

Rechaza la metafísica, tanto en su versión optimista como pesimista, por la imposibilidad teórica de enunciados válidos sobre lo trascendente;

los acepta únicamente como representaciones humanas de un valor relativo al presente. Pero incluso esto queda sujeto a sospecha, ya que los problemas metafísicos se revelan falaces por dar la espalda a los problemas sociales y humanos, y, además en su mismo planteamiento traicionan intereses de clase. No es posible fundamentar un cambio social desde el conocimiento o la moralidad puros, ya que están sujetos a una mediación social, y, en cualquier caso, «hoy es más urgente que a los hombres les vaya mejor, que el que sean otros».

El seguir a Marx sólo le parece posible a Horkheimer cuando se tiene la suficiente dosis de escepticismo metafísico; es decir, cuando se ha comprendido que hay fundamentación última, ni lógica ni moral, para el sacrificio o entrega de la vida, siendo, por el contrario, el marxismo quien libera de esas ilusiones. Frente a esto, «el idealismo comienza precisamente allí... donde el cambio de la sociedad se hace depender de la metafísica en lugar de los hombres».

* * *

Los trabajos sobre materialismo, metafísica y moral de los años 30, reafirman y desarrollan las tesis anteriormente expuestas. Hasta el punto de que —al menos en lo publicado— no es posible constatar la inserción implícita o explícita del pesimismo metafísico de Schopenhauer en el materialismo de Horkheimer. Por el contrario, la revisión de las teorías tradicionales le lleva a una meditación sobre el final de la filosofía bajo su forma idealista, a su transformación en crítica de la economía política y a la propuesta de la Teoría Crítica como teoría emancipatoria de la sociedad. Lo que pretende conservar explícitamente de las filosofías idealistas no es la fundamentación, ni tampoco los desarrollos y resultados, sino los planteamientos problemáticos e ideológicos que inspiraron a la burguesía liberal, llevaron a una crítica de lo existente, y que, piensa, deben ser realizados ahora en un contexto y métodos distintos, por el marxismo.

La aparición o «reaparición» de Schopenhauer tiene lugar cuando la Teoría Crítica ha entrado definitivamente en crisis, y metodológicamente (no en intenciones edificantes), pertenece más al «ayer» que al «hoy». En ese sentido, el recuerdo del pesimismo metafísico representa una alianza con los neoconservadores, no sólo ya en el análisis de las circunstancias sociales, sino también en sus causas. Aunque la frase, que constituye un verdadero testamento, «pesimistas teóricos, pero optimistas prácticos», debiera retrospectivamente hacer reflexionar: el verdadero radicalismo de la Escuela de Frankfurt no estuvo (como se cree) en los planteamientos teóricos —al fin y al cabo neoidealistas—, sino en los comportamientos prácticos individuales, por lo demás, dignos de todo respeto.