Hénadas

Revista internacional de pesimismo filosófico

La utopía pesimista o el concepto de utopía en Arthur Schopenhauer y Max Horkheimer

The pessimist utopia or the concept of utopia in Arthur Schopenhauer and Max Horkheimer

Slaymen Bonilla[283]

RESUMEN

El presente artículo se propone analizar el concepto de utopía en Arthur Schopenhauer y en Max Horkheimer, comparando algunas de sus tesis en orden a plantear una utopía pesimista. Esta utopía pesimista es la base de la posible creación de aquello que hemos denominado "pesimismo utópico". Así, si es posible encontrar rasgos o impulsos utópicos en algunos pensadores pesimistas o cercanos al pesimismo (como en el caso de Horkheimer), entonces es válida la hipótesis de un "pesimismo utópico". Con vistas a esto, comenzaremos por definir, en el primer capítulo, lo que puede ser la utopía, para luego intentar aplicar y desarrollar este marco conceptual en nuestros dos filósofos. Por último, como conclusión, nos aproximaremos a una pre-definición de la utopía pesimista, que sirva como antecedente de todo pesimismo utópico.

Palabras clave: Arthur Schopenhauer, Max Horkheimer, pesimismo, utopía, pesimismo utópico, sufrimiento, crítica.

ABSTRACT

This article aims to analyze the concept of utopia in Arthur Schopenhauer and Max Horkheimer, comparing some of their theses in order to raise a pessimistic utopia. This pessimistic utopia is the basis for the possible creation

283 Doctor en filosofía por el Colegio de Morelos. Investigador invitado en la universidad de Kioto en Japón. Correo electrónico: sbn88@hotmail.com

of what we have called "utopian pessimism". Thus, if it is possible to find utopian traits or impulses in some pessimistic thinkers or close to pessimism (as in the case of Horkheimer), then it is valid the hypothesis of an "utopian pessimism". With this in mind, we will begin by defining, in the first chapter, what utopia can be, and then try to apply and develop this conceptual framework in our two philosophers. Finally, as a conclusion, we will approach a pre-definition of the pessimistic utopia, which serves as the antecedent of all utopian pessimism.

Keywords:: Arthur Schopenhauer, Max Horkheimer, pessimism, utopia, utopian pessimism, suffering, criticism.

«El pesimismo es el último refugio de la esperanza»
Eugene Thacker, *Pesimismo Cósmico*

INTRODUCCIÓN

Parecería difícil abordar el concepto de utopía desde el pesimismo, como si fueran modelos teóricos incompatibles. Pero, justamente, esto es lo que nos hemos propuesto al postular el "pesimismo utópico", una vía en que pesimismo y utopía puedan hacerse compatibles, aun desde la paradoja. En el presente trabajo queremos generar el entrecruzamiento de Schopenhauer con Horkheimer a partir del concepto de utopía. No es ningún secreto que Max Horkheimer estuvo profundamente influenciado por Schopenhauer, y esto se puede fácilmente verificar en dos artículos suyos: "Schopenhauer y la sociedad"[284] y "La actualidad de Schopenhauer"[285]; además, contamos con varios estudiosos que han ido planteando las directrices de este encuentro, entre los cuales destaco a: Lissette Silva

284 Horkheimer, Max, *Schopenhauer y la sociedad*, en: Adorno, T.W., *Sociologica*, Ed. Taurus: Madrid, 1966.
285 Horkheimer, Max, *La actualidad de Schopenhauer*, en: Adorno, T.W., *Sociologica*, Ed. Taurus: Madrid, 1966.

Lazcano[286], José Luis Molinuevo[287], Camilo Sembler[288], Nathalie Sauer[289] y un trabajo en portugués de Flamarion Caldeira Ramos[290]. Sin embargo, a pesar de la evidente influencia, el concepto de utopía ha sido poco explorado, sobre todo en Schopenhauer. Por eso, el objetivo del presente será mostrar a qué nos referimos con utopía en Schopenhauer, para después compararla con la utopía en Horkheimer y, finalmente, poder delimitar, desde estos dos autores, una posible utopía pesimista.

Para ello en el primer capítulo abordaremos, de manera sucinta algunas posibles clasificaciones o tipologías de la utopía, tan sólo para definir nuestro marco conceptual; en el segundo apartado exploraremos, interpretativamente, las referencias que Schopenhauer hace a la utopía y, a partir de ellas y de su obra en general, definiremos, siguiendo una hermenéutica analógica, lo que puede ser la utopía schopenhaueriana; lo mismo sucederá en el tercer apartado, en el que buscaremos la noción de utopía en Horkheimer; por último, trataremos de actualizar las convergencias en ambos autores para así mostrar la factibilidad de una utopía pesimista, que pueda servir como base de un pesimismo utópico.

I. TIPOS DE UTOPÍA

Comenzaremos por definir qué es utopía y ver algunas posibles clasificaciones, para, de esta manera, tener bien claros los posibles derroteros de este trabajo. Si nos atenemos a una definición de diccionario, nos encontraremos que utopía hace referencia a «todo ideal político, social o religioso de difícil o imposible realización»[291]. De igual modo, se nos plantea que la utopía:

> representa una corrección o una integración ideal de una situación política, social o religiosa existente. Esta corrección puede permanecer […] en el estado de simple aspiración o sueño genérico, disolviéndose en una especie de evasión de la realidad

286 Silva Lazcano, Lissette, *Entre el polvo del mundo: la irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer*, UNAM: México, 2014.
287 Molinuevo, José Luis, «El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer», *Revista de Filosofía, I*, 115-126, Universidad Complutense de Madrid, 1987-88.
288 Sembler, Camilo, «Teoría crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer», *Revista Constelaciones, 5*, 260-279, 2013.
289 Sauer, Nathalie, «El pesimismo en Schopenhauer», Universidad de la Laguna. Recuperado de: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/308/El%20pesimismo%20en%20Schopehauer.pdf?sequence=1&isAllowed=y
290 Caldeira Ramos, Flamarion, «Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário», *Cadernos de Filosofia Alemã, 12*, 99-113, 2008.
291 Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, FCE: México, 1974, p. 1171.

vivida. Pero puede también suceder que la U. resulte una fuerza de transformación de la realidad en acto y adquiera bastante cuerpo y consistencia para transformarse en auténtica voluntad innovadora y encontrar los medios de la innovación[292].

De hecho, también, normalmente, cuando pensamos en utopía, pensamos en las tres grandes utopías renacentistas: Tomás Moro (Utopía), Tomasso Campanella (La ciudad del sol) y Francis Bacon (La nueva Atlántida), de ahí la construcción de la utopía como un modelo político, económico y social irrealizable. Mas, la utopía puede encarnarse de distintas maneras. Para ello proponemos dos clasificaciones, una personal y otra basada en las tesis de Susana Raquel Barbosa.

La primera, la personal, apunta a que la utopía se puede enclavar en cualquiera de los tres tiempos (y en un no-tiempo). De esta manera, tenemos utopías del pasado, utopías del presente y utopías del futuro, además de las utopías que trascienden cualquier tiempo y espacio. La utopía del pasado es lo que Zygmunt Bauman ha llamado retrotopía[293], en la cual el afán por un posible futuro ideal cede su lugar a una añoranza por el pasado, ya sea real o ilusorio. Quizás esta forma de utopía está enmarcada por la consciencia del fracaso humano, mejor, del fracaso de la racionalidad moderna que nos ha conducido a sociedades hiperracionales que han terminado por aislarnos de lo comunitario y de lo natural. No por nada la retrotopía apunta hacia el rescate de la tribu, del seno materno, a partir de la nostalgia, que es el elemento clave de este tipo de utopía. Tal como dice Bauman citando a Svetlana Boym: "El siglo XX comenzó con una utopía futurista y concluyó sumido en la nostalgia". El diagnóstico de Boym es claro: el mundo moderno está aquejado de "una epidemia global de nostalgia, un anhelo afectivo de una comunidad dotada de una memoria colectiva, un ansia de continuidad en un mundo fragmentado"»[294]. La nostalgia es, pues, el soporte de la retrotopía, algo que, de alguna manera, se acomoda al espíritu judeo-cristiano, pues hace referencia al "paraíso perdido" en otro tiempo, al cual buscamos regresar, un Edén en el que estamos fundidos con Dios y con la naturaleza, en el que lo "primitivo" y el "desnudo" son parte de lo cotidiano, pues la extrema racionalización de nuestros tiempos nos escinde de los trascendente. Por tanto, el objetivo es "regresar" a esos "estados de naturaleza", muy al estilo del

292 *Ídem*.
293 Bauman, Zygmunt, *Retrotopía*, Ed. Paidós: Barcelona, 2017.
294 *Ibíd.*, p. 12.

"buen salvaje" de Rousseau[295]. De hecho, si tuviéramos que elegir a un filósofo (o un sistema filosófico) que representase a esta utopía, sin duda alguna Rousseau sería el indicado, pues tanto su visión de las ciencias y las artes[296], como del "estado de naturaleza" y la corrupción social, se ajustan a una añoranza del pasado.

Lo opuesto al pasado es el futuro y ahí también encontramos posibles utopías, "utopías futuristas" en palabras, nuevamente, de Svetlana Boym. Aquí yace el positivismo o el propio marxismo, los cuales buscan producir las condiciones para la realización de sus ideales. Así, en el positivismo, tenemos los tres estadios de Augusto Comte, quien, contrario a las "utopías del pasado" postula que es el futuro el que nos llevará hacia el "amor, el orden y el progreso". Estos tres estadios hacen un recuento histórico de etapas por las que el individuo y la especie deben transitar, pues «según esta doctrina fundamental, todas nuestras especulaciones, cualesquiera, están sujetas inevitablemente, sea en el individuo, sea en la especie, a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distintos, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente»[297]. En este mismo tenor está Anatole France, quien de acuerdo a Ruth Levitas, dijo lo siguiente: «La utopía es el principio de todo progreso y el diseño de un futuro mejor»[298]. Progreso y utopía van aquí de la mano hacia el futuro.

En cuanto al marxismo, a pesar de que muchos de sus seguidores estarán en desacuerdo en ponerle el mote de utópico, pues justamente la noción de "socialismo utópico" está en clara oposición al "socialismo científico" de Engels y Marx[299], lo cierto es que, hasta el presente, las posibilidades reales y/o materiales del desarrollo de un modelo socialista o comunista, han quedado en meros intentos, sea por la factibilidad histórica, social, económica o política. Alan Woods refiere lo siguiente: «la relación entre los procesos que se dan en la sociedad y la forma en que éstos se reflejan en la cabeza de los hombres y las mujeres no es ni automática ni lineal. Si fuera así, ¡estaríamos viviendo bajo el socialismo hace muchos años! Contrariamente a lo que creen los idealistas, el pensamiento humano en general no es progresista, sino profundamente

295 Cfr. Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Ed. Tecnos: Madrid, 2005.
296 Cfr. Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Ed. Tecnos: Madrid, 2005.
297 Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, recuperado de: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/comte/discurso.pdf
298 Levitas, Ruth, *The Concept of Utopia*, Syracuse University Press: Great Britain, 1990, p. 17.
299 Cfr. Marx, K, y Engels, f., *Manifiesto del partido comunista*, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx: México, 2011, p. 71.

conservador. En períodos "normales", la gente tiende a agarrarse a lo conocido»[300]. Desde nuestro punto de vista, podríamos decir que el marxismo, específicamente, el socialismo (y un hipotético comunismo) son, hasta el día de hoy, propuestas con tintes utópicos, lo cual no quiere decir que sean de menor valor o que sean meras especulaciones, pues, como ya hemos dicho, utopía no es aquí algo meramente ficticio, irrealizable, sino que tiene un componente de fuerza transformadora real. El socialismo-comunismo representa una acción a futuro en la que se da la abolición de la propiedad burguesa[301] con miras a la liberación del proletariado[302]. De hecho, el comunismo tiene que pasar por toda una serie de etapas previas que faculten su desarrollo, por ejemplo la aparición de la propiedad privada[303]. Luego, la revolución socialista-comunista es algo que se dará a futuro, una vez todas las condiciones materiales estén presentes y, si bien, aquí no hay una noción de progreso o linealidad, sí que existe una transformación del orden social que es deseable y esperanzadora.

Quizá la mejor versión de esto último está dada en la propuesta de Ernst Bloch, quien siguiendo a Marx, y en plena Segunda Guerra Mundial, plantea "el principio esperanza". Bloch parte del mismo punto que nosotros, la utopía no puede ser reducida a una mera fantasía. «No obstante lo cual, el reducir el elemento utópico a la concepción de Tomás Moro, o bien orientarlo exclusivamente a ella, equivaldría a reducir la electricidad al ámbar, del que esta extrajo su nombre griego y en el que fue percibida por primera vez»[304]. La utopía, por tanto, ha de ser posible y es que «el punto de contacto entre el sueño y la vida –sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida solo trivialidad– se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible»[305]. Lo contrario a la utopía es la nada, un vacío que aparece cuando se han acabado los motivos, cuando aparece el estatismo. Por ello, «contra todo vacuo nihilismo estático, hay que proclamar aquí: también la nada es una categoría utópica, si bien una categoría en extremo anti-utópica»[306]. Sin afán de adelantarnos a nuestra investigación y sólo como mera intuición, quizá sea que la nada o el vaciamiento como categoría utópica/anti-utópica podría ser el punto de

300 *Ibíd.*, p. 24.
301 Cfr. *Ibíd.,* p. 48.
302 Cfr. *Ibíd.*, p. 103
303 Cfr. *Ibíd.,* p. 114-115.
304 Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Ed. Trotta: Madrid, 2004, p. 39
305 *Ibíd.*, p. 183
306 *Ibíd.*, p. 36.

encuentro con el pesimismo o, en todo caso, con algún tipo de pesimismo. Recordemos aquella sentencia latina: *extrema se tangunt*. Pero volviendo a Bloch, queda claro en el mismo autor que este afán utópico está dado a futuro. Así lo muestra cuando dice: «En sentido primario, el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado solo viene después, y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto. El futuro contiene lo temido o lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, solo contiene lo que es esperanza»[307]. La esperanza es siempre esperanza en el futuro, pues no tendría mucho sentido hablar de una esperanza del pasado, en tanto que no puedo esperar del pasado algo distinto a lo que "ya fue" y el presente es este momento en el que no espero, sino, más bien, hago, realizo, vivo. Lo que espero lo puedo esperar en mi presente, pero siempre atendiendo a un futuro próximo o lejano, pero futuro al fin. Es así que «consideradas desde el punto de vista del concepto filosófico de la utopía, no son un entretenimiento ideológico de nivel superior, sino camino ensayado y contenido de una esperanza sabida»[308]. La utopía (que no el utopismo) es, en conclusión, «el sueño inacabado hacia adelante, la docta spes»[309].

En debate franco con Bloch se encuentra Hans Jonas[310], quien propone el "principio de responsabilidad", que, a nuestra cuenta, viene como el encuadre de las utopías del presente. «Ambos autores valoran de manera muy diferente el futuro. Para Bloch el futuro es considerado como la promesa de algo mejor; para Jonas, el futuro se ve como una amenaza, sobre todo después de la II Guerra Mundial, la bomba atómica, la contaminación, la experimentación genética. Ante los riesgos de desaparición de la humanidad opta por una responsable prudencia que garantice la existencia del ser de la humanidad»[311].

El punto de partida de Jonas son las bombas atómicas, las cuales representan, entre otras cosas, el peligro del poder del hombre sobre la naturaleza, dado gradualmente por el progreso tecno-científico y su mal uso. Antes de eso, la ética se basa, primordialmente, en las relaciones humanas, pero, a partir de entonces, la naturaleza y la bio-ciencia han de ser motivo de reflexión[312]. Quizá el marco que está dibujando Jonas es lo que hoy llamamos bioética. Por eso su crítica a Bloch es la crítica al futuro entendido como

307 *Ibíd.*, p. 27
308 *Ibíd.*, p. 196.
309 *Ídem.*
310 Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad*, Ed. Herder: Barcelona, 1995.
311 Arcas Díaz Pablo, *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, Editorial de la Universidad de Granada: Granada, 2007.

deseo imaginado y no como advertencia o prospectiva que pueda prevenir la amenaza tecnológica:

> La ética del futuro está muy presente en sus normas, es decir que no es un tema de la futurología, pero necesita de la futurología –la proyección al futuro científicamente instruida de lo que nuestra actuación presente puede causar– para poder ocuparse del futuro no ciegamente, sino con la mirada puesta en él. Conocemos la futurología del deseo imaginado bajo el término de utopía; la futurología de la advertencia, en cambio, es algo que aún debemos aprender para dominar nuestros potenciales desenfrenados. Pero esta futurología sólo puede advertir a aquellos que, además de conocer la ciencia de las causas y de los efectos, tengan también una imagen del ser humano que implique un deber y a la que experimenten como algo confiado a su propia protección[313].

Aquí radica nuestro argumento, pues si bien la ética de la responsabilidad también tiene sus miras puestas en el futuro, debe proyectarse desde la actuación (instruida) presente. La mirada está, de soslayo, en el horizonte, pero aterrizada en el ahora. Se entiende la relación causal en tanto que el futuro es producto del presente, de lo que hagamos o dejemos de hacer hoy, con nuestra praxis, con nuestra ética. Tal vez sea complejo hablar de utopías del presente, dado que esto no implica asumir que el presente es el mejor (salvo en el caso de Leibniz), pero podemos entender que la utopía, en este sentido, (aunque debe quedar bien claro que, probablemente, Jonas jamás utilizaría este término) es la capacidad para hacernos responsables de nuestras acciones a partir de la prudencia y, con ello, trazar el mejor de los futuros posibles.

En cuanto a las utopías que trascienden tiempo y espacio podemos colocar a la utopía en su acepción original: *Οὐ* ("no") y *τόπος* ("lugar") = el no-lugar. Y si algo no tiene lugar, lo más probable es que tampoco tenga tiempo, pues este sólo se puede dar en correlación con el espacio, como categorías sincrónicas. Las utopías renacentistas se encuentran, por antonomasia, aquí. Y es que, aunque en Utopía, Rafael Hithlodeo viaja a este mundo (lo cual implicaría su existencia espacial y temporal), sabemos bien que esto sólo es una imagen retórica utilizada por Tomás Moro. La República de Utopía no tiene lugar, no podemos viajar a ella y tampoco tiene tiempo,

312 Cfr. Greisch, J., «De la gnose au Principe Responsabilité (Un entretien avec Hans Jonas)». *Esprit, 171*, 5-21, 1991.
313 Op. Cit., *El principio de responsabilidad*, p. 136

pues representa una imagen atemporal de ciertos ideales políticos, sociales y económicos de la época.

La segunda clasificación de utopía que retomaremos es el de Susana Raquel Barbosa, la cual distingue las utopías desde su "voluntad de realización", desde su "voluntad ejemplarizante" y desde su "racionalidad estratégica"[314]. En el primero tipo –voluntad de realización– encontramos las utopías sociales, políticas y culturales, «cuya tendencia al cambio se expresa en la voluntad de negación de cierto orden dado, en la consumación de cierta pre-figuración de algo 'otro', o en la lectura exacerbada de ciertas tendencias reales»[315]. En segundo lugar tenemos las utopías de voluntad ejemplarizante que son, básicamente, utopías éticas; guías de conducta humana que buscan la universalización. El deber-ser kantiano o el mismo principio de responsabilidad serían buenos ejemplos. Y, por último, las de racionalidad estratégica, de tipo instrumental, que se dan en la filosofía de las ciencias sociales, en específico en las prácticas de investigación y «su carácter opera como cierto ideal al que se oriente el ejercicio de la ciencia»[316].

Hasta aquí el planteamiento de nuestro concepto base. Resta, ahora, ver si en Schopenhauer y en Horkheimer podemos encontrar alguno de estos tipos de utopía y, de ser así, cómo puede la comparación de ambos ayudarnos a delinear lo que llamamos la utopía pesimista.

II. SCHOPENHAUER Y LA UTOPÍA

Es poco lo que se encuentra sobre Schopenhauer y la utopía, sea en la obra de este, sea en la literatura científica. De lo más destacable que podemos citar es el artículo de Encarnación Ruiz Callejón[317], en el cual se analiza el concepto de "conciencia mejor" como fundamento de la teoría de la redención schopenhaueriana. A pesar de ello, el desarrollo del concepto de utopía es casi inexistente, por lo que el tratamiento no ayuda mucho a efectos de este trabajo. Por ello, hemos de partir de cero, arrojando, desde nuestras propias investigaciones y desde una hermenéutica analógica, algo de luz

314 Barbosa, Susana Raquel, *La utopía instrumental. Una evaluación de la teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad del Salvador: Buenos Aires, 2001. Recuperada de: https://racimo.usal.edu.ar/688/
315 *Ídem.*
316 *Ídem.*
317 Ruiz Callejón, Encarnación, «El concepto de 'conciencia mejor' en Schopenhauer», *Pensamiento*, *63 (237)*, 437-462, 2007.

respecto a este tema. ¿Cuál sería, a final de cuentas, la utopía schopenhaueriana?

Para comenzar debemos ir a los libros tercero y cuarto del "Mundo como voluntad y representación"[318]. En ellos el "buda de Frankfurt" postula algunas vías para sosegar, disminuir o erradicar el sufrimiento que implica la existencia. De manera jerárquica (y ascendente) podríamos ordenarlos así: el arte (en particular la música), la ética y, finalmente, la ascética. Aquí no analizaremos el arte, pues si bien es una de las vías preferidas de nuestro filósofo, ella sólo representa una salida temporal del sufrimiento y no un logro consumado (en cualquiera de los tres tiempos)[319]:

> El placer de todo lo bello, el consuelo que procura el arte, el entusiasmo del artista que le hace olvidar las fatigas de la vida, ese privilegio que tiene el genio sobre los demás y que le compensa del sufrimiento -incrementado en él en proporción a la claridad de la conciencia- y de la soledad que sufre en medio de una especie heterogénea, todo eso se debe a que, como se nos mostrará más adelante, el en sí de la vida, la voluntad, la existencia misma es un continuo sufrimiento tan lamentable como terrible; pero eso mismo, solo en cuanto representación, intuido de forma pura o reproducido por el arte, se halla libre de tormentos y ofrece un importante espectáculo. Este aspecto puramente cognoscible del mundo y su reproducción en cualquier arte constituye el elemento del artista. A él le fascina contemplar el espectáculo de la objetivación de la voluntad: se queda parado en él, no se cansa de contemplarlo y de reproducirlo en su representación, y entretanto él mismo corre con los costes de la representación de aquel espectáculo, es decir, él mismo es la voluntad que así se objetiva y permanece en continuo sufrimiento. Aquel conocimiento puro, profundo y verdadero de la esencia del mundo se convierte para él en un fin en sí mismo, y en él se queda. Por eso tal conocimiento no se convierte para él en un aquietador de la voluntad, como en el libro siguiente veremos que ocurre con el santo que ha llegado a la resignación; no le redime de la vida para siempre sino solo por un instante, y para él no constituye todavía el camino para salir de ella sino un consuelo pasajero en ella; hasta que su fuerza así incrementada, cansada finalmente del juego, se aferra a la seriedad[320].

Entonces, nos quedamos con la ética y la ascética que, en términos generales, implican dos caminos distintos: el de la afirmación de la voluntad y el de su negación. La afirmación de la voluntad significa que cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y la vida, se nos ofrece una conciencia clara

318 Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Ed. Trotta: Madrid, 2004.
319 Aunque no estaría de más, en algún momento, poder realizar un trabajo con respecto a una posible utopía artística.
320 *Ibíd.*, §52.

de nuestra representación y, con ello, de sus ventajas y desventajas (deseo, aburrimiento, sufrimiento, muerte, reproducción, alimentación, etc.), «ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella»[321], antes sin conocimiento, como ciego afán, ahora reflexivamente. En esta afirmación, voluntaria y consciente, el hombre está satisfecho con su entorno: «un hombre cuyas ganas de vivir fueran tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las molestias y penalidades a las que está sometida»[322] y que, por tanto, querría que la vida durara eternamente y que retornara siempre[323].

La contraparte, la negación de la voluntad, es el camino de la verdadera salvación. Esta negación se da cuando a partir del conocimiento se pone fin a la voluntad, «dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como motivos del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo […] se convierte en aquietador de la voluntad y esta se suprime libremente»[324]. Hemos de mencionar que el conocimiento del que se habla, tanto en la afirmación como en la negación de la voluntad, no es el conocimiento abstracto que se expresa en palabras, sino un conocimiento vivo que se expresa en la acción y en la conducta[325].

A estas acciones y a esta conducta es a la que nos referimos cuando hablamos de utopía en Schopenhauer. En cuanto a la ética, el individuo que, mediante un conocimiento inmediato e intuitivo[326], ha logrado la consecución de un comportamiento ético, se comportará de una manera muy específica. Pero antes de ver estos atributos es importante que digamos que la virtud ética sería, aquí, una utopía presente, pues no es algo que pueda obtenerse en un futuro hipotético, ya que si bien cabría la posibilidad de que algunos seres humanos se comportasen así en algún momento (cuando actualicen su intuición ética), para Schopenhauer «la virtud no se enseña»[327], por lo que sería imposible pretender que, mediante algún imperativo ético se pudiese lograr, en un futuro, que todos alcanzásemos la "consciencia ética". A pesar de ello, Schopenhauer da una cierta apertura: y «aun cuando los principios y la razón abstracta no son la fuente primitiva o el primer fundamento de la

321 *Ibíd.*, §54.
322 *Ídem.*
323 Cfr. *Ídem.*
324 *Ibíd.*, §54.
325 *Ídem.*
326 *Ibíd.*, §66.
327 *Ibíd.*, §53.

moral, resultan indispensables para la vida moral [pues] sostenerse firmes en los principios, seguirlos a despecho de los motivos opuestos, es poseerse a sí mismo»[328]. Ahora sí, alguien que ha logrado cierto grado de desarrollo de su consciencia ética logra romper, parcialmente, el "principio de individuación" (tiempo y espacio), el cual nos hace creer que somos ajenos y distintos a los demás[329]. Pero, cuando por fin nos logramos desprender de este principio, podemos encontrar que, cuando se afirma la voluntad de vivir, todo el sufrimiento del mundo es el de cada uno[330]. Y así surgirá toda virtud y nobleza[331], pues es a través de este conocimiento inicial que podemos llegar a la benevolencia o a la compasión, en donde el individuo ha dominado y superado a la voluntad ciega (egoísta) y ya no se ve como un fenómeno aparte[332].

Es esta compasión el distintivo fundamental de este ser humano, compasión que es «la participación inmediata en el sufrimiento de otro»[333]. Una compasión que se desborda y que termina generando, muy al estilo de Jonas, una responsabilidad inmediata y absoluta para con el otro (cualquier ser vivo). Y, más aún, sólo mediante la compasión podemos llegar al amor, pues «todo amor (ἀγάπη, caritas) es compasión»[334]. La utopía de la compasión (budismo) y del amor (cristiano) es muy factible en Schopenhauer, aunque no a nivel social, sino a nivel personal (quizá, cuando mucho, grupal).

En la compasión empezamos a desgarrar a Maya, para así darnos cuenta de que el sufrimiento del mundo es el nuestro, de que "todos somos uno". El único "inconveniente" es que esto está en orden a la afirmación de la voluntad. Aún en la compasión, todavía nos procuramos a nosotros mismos, a pesar de que, en dado momento y bajo ciertos motivos, decidamos arriesgar nuestra vida. Todavía queremos, deseamos, por lo que estamos sometidos de una u otra forma a la desgracia, al tedio, a la felicidad o infelicidad humanas. Somos en este caso fenómenos y como tal actuamos bajo los principios de razón y en especial del de motivación[335]

328 Cfr. Schopenhauer, Arthur, *La moral*, en: *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, Ed. punto de lectura: México, 2006, pp. 127-128.
329 *Ibíd.*, §65.
330 *Ibíd.*, §63.
331 Cfr. Ídem.
332 *Ibíd.*, §66.
333 Cortés Rodas, Francisco, *La verdad en el infierno: Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo*, Ed. Siglo del hombre: Colombia, 2002, p. 101.
334 *Op. Cit.*, *El mundo como voluntad y representación I*, §66.
335 *Ibíd.*, §29.

Reformulemos esta última parte: la persona que ha visto detrás del Velo de Maya y que se ha mostrado caritativa y abnegada, al punto de sacrificar su propia salud o, hasta su vida, por lo demás, que considera que todos los sufrimientos del mundo son suyos o que todo sufrimiento es en parte suyo, esta persona está más cerca de la esencia de las cosas, de sus sufrimientos, de sus vanos esfuerzos y de su eterna lucha[336]. «Con tal conocimiento del mundo, ¿cómo podría afirmar su voluntad de vivir, adherirse a la vida y abrazarla estrechamente?»[337]. Tal pregunta muestra el puente que la persona ha de recorrer, el dilema que se ha de plantear si es que quiere por fin lograr un descanso perenne. El compasivo se dará cuenta de que sus esfuerzos no bastan, que los tormentos que él ve rara vez se pueden mitigar[338]; y así entenderá que no sólo hay que ser compasivo en grado sumo, «sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propia individualidad […]»[339].

Éste es el único conocimiento que opera como «aquietador de todo querer»[340], y así empieza a constituirse un cambio trascendental, que conoceremos como la negación de la voluntad[341]. Es este estado donde el hombre llega a la renuncia voluntaria, a la resignación y con ello se encuentra con la verdadera serenidad y la ausencia de todo querer[342]. Y esta es a la que propiamente podríamos denominar como utopía schopenhaueriana, pues manifiesta la posibilidad de un cambio en nuestro modo de ser y actuar. *La utopía como esperanza de liberación o redención del sufrimiento.* A este respecto debemos decir que, todas las formas de utopía mencionadas en el primer capítulo, deberían matizarse en cuanto a su cuantificador: uno, algunos, muchos o todos. Así podríamos hablar de micro-utopías (uno o algunos) y de macro-utopías (muchos o todos). Mas el hecho de que se hable de uno o muchos no quita el calificativo de utópico en cuanto a la esperanza, al compromiso o la responsabilidad que esta (la utopía) puede ejercer en quien busca liberarse del sufrimiento (personal o social).

Sea, entonces, la ética y, más aún, la ascética esa posibilidad actualizada en Schopenhauer. Y recordar que la utopía no implica forzosamente la no-realización del ideal, la utopía no es pura ficción, sino que es posibilidad latente y continua, que si bien no se completa nunca, sí que puede dar paso a una

336 Cfr. *Op. Cit.*, *La moral*, en: *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, p. 133.
337 Cfr. *Ídem.*
338 Cfr. *Op. Cit.*, *El mundo como voluntad y representación*, §68.
339 *Ídem.*
340 *Ídem.*
341 Cfr. *Ibíd.*, §69.
342 Cfr. *Ibíd.*, §68.

transformación real, sea en los individuos, sea en los grupos o en las sociedades (de acuerdo a quién y cómo se plantee).

III. HORKHEIMER Y LA UTOPÍA

Max Horkheimer presenta, al menos, dos momentos de aproximación a la noción de utopía. En el primero, enmarcado en una fase inicial del desarrollo del proyecto de la Escuela de Frankfurt (décadas de 1930 y 1940), podemos respirar el influjo del marxismo en la teoría crítica de Horkheimer. Siguiendo esta línea se da un rechazo de la utopía (como contraparte al socialismo). Sin embargo, con el paso de los años, el proyecto utópico comenzará a adquirir nuevos aires y una mayor relevancia. Esto lo demuestra claramente Ilan Gur-Ze'ev, cuando dice: «Mi interpretación busca demostrar cómo este proyecto utópico pasó de un estatus marginal a una posición central en la Teoría Crítica Posterior»[343]. Este trabajo, en el que, por cierto, se habla ya de pesimismo utópico, busca encontrar caminos en común entre la obra de Walter Benjamin y la etapa utopista de la Escuela de Frankfurt (en particular con Adorno y Horkheimer). Pero, hablando en específico de Horkheimer, tenemos sus primeras aproximaciones a la utopía en sus lecturas de 1927 en la Universidad de Frankfurt, en las que denuncia a los utopistas como románticos, enamorados del pasado, de una supuesta edad de oro, a despecho de una actuación en el presente que pueda dar lugar al futuro[344]. En este sentido, su crítica inicial se aproxima mucho a la de Hans Jonas. Otro texto en el que abordará el tema será en su ensayo de 1930 "Origins of Bourgeois Philosophy of History". Aquí, la «utopía es examinada junto con la infame ideología. Mientras la ideología afecta la realidad, la utopía representa "un sueño de una forma de vida 'correcta' y 'justa'". Basado en la crítica de la realidad económica, su evaluación de la tradición utópica se presenta en una jerga claramente marxista. Horkheimer describió la alternativa utópica como una forma de vida con propiedad común, que se distingue por la racionalización del proceso de producción. Identificó dos aspectos del utopismo: la crítica de la realidad presente y la presentación del futuro valioso que exige la realización»[345]. Sin embargo, el problema es que los utopistas son

343 Ilan Gur-Ze'ev, «Walter Benjamin and Max Horkheimer: from Utopia to Redemption». *Journal of Jewish Thought and Philosophy, 8(1)*, pp. 119-155, 1999.
344 Horkheimer, Max, *Vorlesungen ueber die Geschichte der beuen Philosophie*, en: *Gesammelte Schriften, IX*: Frankfurt a.M. 1987, pp. 388-391
345 *Op. Cit,* «Walter Benjamin and Max Horkheimer: from Utopia to Redemption», p. 120.

ingenuos y carecen de la crítica apropiada. Mas este rechazo tiene que ser analizado, según Ilan Gur-Ze'ev, desde la crítica (de Horkheimer, Adorno y Marcuse) al "utopismo positivo"[346], cuyos elementos principales son la creencia en el progreso y en la capacidad de mejora del ser humano.

De esta manera se delimita el primer momento del pensamiento de Horkheimer con respecto a la utopía. Ahora bien, en 1933 nuestro autor declara que el objetivo del Instituto de Investigación Social está emparentado con la visión de «una realidad mejor que la que está bajo el control de lo dado y [que] este es el tema de la teoría y praxis [críticas] actuales»[347]. A partir de estos años, la revisión que hará de la utopía será diametralmente opuesta a la de años anteriores. En este punto es donde Ilan Gur-Ze'ev ve un acercamiento o una similitud entre Horkheimer y Benjamin. Aunque, como él mismo admite, Horkheimer reconocerá a Schopenhauer como su base para esta nueva interpretación. Para este segundo Horkheimer, el marxismo implicará una "utopía positiva", por lo que habrá un rechazo total a dicha teoría. Ahora será Schopenhauer en lugar de Marx. «El tema en cuestión era la transformación del utopismo positivo en un utopismo negativo; y una discusión con una nueva agenda, con el pesimismo como base para una nueva religiosidad en el pensamiento humanista»[348]. El cambio hacia una "utopía negativa" (o lo que nosotros llamamos "pesimismo utópico") se percibe dentro de la teoría de la redención[349], que es, básicamente, lo que nosotros vimos como ascética. Es importante distinguir la utopía positiva de la negativa, en tanto que la primera pone su confianza sí en la idea de progreso, pero sólo porque cuenta con la razón como fundamento; en cambio, la utopía negativa no se construye desde la directriz de la razón. Esta es una de las grandes revelaciones que Schopenhauer le provee a Horkheimer:

> Los filósofos trataron de fundamentar más adecuadamente, es decir, sobre la razón humana, la esperanza que en otro tiempo tuvo su apoyo en la autoridad de los padres y de la revelación. Esta es la convicción filosófica y a la vez la función de la filosofía con las que rompió Schopenhauer […] El intelecto, el instrumento de la racionalización con el que los individuos, los grupos de interés y los pueblos tratan de acomodar sus exigencias, ante sí y ante los otros, a las normas morales vigentes, sirve de arma en la lucha con la naturaleza y con los hombres[350].

346 Cfr. *Ibíd.*, pp. 120-121.
347 *Ibíd.*, p. 122.
348 *Ibíd.*, p. 127.
349 Cfr. *Ibíd.*, p. 121.
350 Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Ed. Trotta: Madrid, 2000, pp. 51-52.

Pero el hecho de que el principio que prevalece no sea la razón, no excluye la capacidad utópica del hombre, si esta es entendida como consuelo, liberación o redención. «La doctrina pesimista de Schopenhauer es un consuelo. Al contrario del pensamiento actual, su metafísica ofrece la fundamentación más profunda de la moral sin entrar con ello en contradicción con el conocimiento exacto y, sobre todo, sin la idea de espíritus sobrenaturales, eternos, nuevos o malos»[351]. La vida heroica que tanto buscó Nietzsche se halla, pues, contenida como praxis utópica en la doctrina de Schopenhauer. El pesimismo no implica un abandono de cierta esperanza (futura) y praxis (presente) en torno a un anhelo de paz, compasión y amor; muy al contrario, el pesimismo reconoce, desde su profunda decepción en torno a la razón, el sufrimiento y, con él, la necesidad imperiosa de redención. Por eso, «en contra de la teología, de la metafísica y de toda filosofía positiva de la historia, Schopenhauer despojó de sanción filosófica a la solidaridad con el sufrimiento, a la comunión de los hombres abandonados en el universo, pero no por eso cedió en absoluto la palabra a la dureza. Mientras haya hambre y miseria sobre la tierra no hay descanso para quien es capaz de ver. "Una vida heroica" —escribe en *Parerga*, y Nietzsche lo cita con entusiasmo en *Consideraciones intempestivas*— "lleva aquel que en toda ocasión lucha con las más extremas dificultades por lo que puede redundar de algún modo en bien de todos y al final triunfa, aunque sea mal o no sea en absoluto recompensado por ello"»[352].

IV. LA UTOPÍA PESIMISTA

¿Cuál es, entonces, la relación de Schopenhauer con Horkheimer con respecto a la utopía como redención/liberación del sufrimiento? Esto es algo que el mismo Horkheimer nos puede responder:

> En Schopenhauer el pesimismo no es tan categórico como correspondería a la actual situación. Él sostuvo que el retorno de aquellos que se han despojado del amor propio a la voluntad universal constituye una especie de redención. Esta idea, como otras partes de su obra, le unen al cristianismo. Schopenhauer conoce un consuelo. Hoy podría decirse que los motivos en que podríamos apoyarnos para ese consuelo se hacen cada vez más débiles. Solo queda el anhelo, él mismo amenazado por el progreso, que es común a todos los hombres que conocen la miseria del pasado, la injusticia del presente

351 *Ibíd.* p. 142.
352 *Ibíd.* p. 63.

> y la perspectiva de un futuro privado del sentido espiritual. Ese anhelo podría, si los hombres se unieran, ser la base de una solidaridad que guardara en sí, de forma no dogmática, momentos teológicos. Con su actitud negativa estaría relacionada la que aquí en Fráncfort se conoce como "teoría crítica". Los unidos por ese anhelo no serían capaces de afirmar positivamente nada sobre un Absoluto, Inteligible, sobre Dios y la redención, ni de convertir el saber, cualquier saber, en verdad absoluta. Podrían, en cambio, extender la solidaridad y decir lo que, a la vista del progreso, caro de pagar pero necesario, sería preciso cambiar o conservar a fin de aminorar el sufrimiento. Con el pesimismo teórico podría así unirse una praxis nada pesimista que, a la vista del mal universal, trate a pesar de todo de mejorar lo posible. Su opinión sobre el bien y el mal no será una verdad absoluta para los que están activos en la solidaridad; ellos son bien conscientes de la relatividad de su juicio en la medida en que no se reduce a la constatación de hechos[353].

Este anhelo de redención (amenazado por el progreso o, mejor, por las utopías positivas) lo resguarda el pesimismo y este, a su vez, se entrecruza aquí con la teoría crítica. Este es un pesimismo teórico, que termina por convertirse en una praxis utópica que trata, a pesar de todo, de mejorar las condiciones del mundo y de los seres. Esta es la utopía pesimista que debe ser fundamentada en un pesimismo utópico, que no parta de la razón (del logos) como eje instrumental, sino que halle sus bases en una nueva metafísica que pueda entender las dos dimensiones (sufrimiento y liberación/pesimismo y utopía) de una misma realidad (teoría de los complementarios[354]/pensamiento sincrónico[355]).

Concluimos diciendo que, tal como lo vio Horkheimer, sí es posible hablar de utopía en el pesimismo, siempre y cuando esta sea vista de manera amplia, como praxis presente y esperanza futura, esperanza basada en la actividad presente y no en meros deseos e ilusiones. Sin duda alguna, el reconocimiento de la miseria y el sufrimiento fungen como catalizadores de dicha actividad, que se construye sobre la compasión y el amor con miras a la liberación y/o redención no sólo del individuo (principio de individuación), sino de la humanidad como un todo. Parafraseando a Ilan Gur-Ze'ev, el pesimismo se opone al optimismo positivo y al utopismo, pero no se opone al utopismo

353 *Ibíd.*, p. 129.
354 Cfr. Bonilla, Slaymen, *El pesimismo utópico y la teoría de los complementarios*, 2018. Recuperado de https://herem.net/2018/09/16/el-pesimismo-utopico-y-la-teoria-de-los-complementarios/
355 Esta categoría se extrae del Seminario de Ética Erótica del Dr. Francisco Gómez-Arzapalo, impartido en 2018 en el Colegio de Morelos.

negativo, a través del cual se recupera el "principio de esperanza" (Bloch)[356] y el "principio de responsabilidad", presente y futuro, como anhelo y compromiso de un mundo mejor que, paradójicamente, sólo puede surgir del sufrimiento, de las cenizas de su propio llanto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, FCE: México, 1974.

ADORNO, T.W. *Sociologica*, Ed. Taurus: Madrid, 1966.

ARCAS DÍAZ, Pablo, *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, Editorial de la Universidad de Granada: Granada, 2007.

BAUMAN, Zygmunt, *Retrotopía*, Ed. Paidós: Barcelona, 2017.

BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, Ed. Trotta: Madrid, 2004.

BONILLA, Slaymen, *El pesimismo utópico y la teoría de los complementarios*, 2018. Recuperado de: https://herem.net/2018/09/16/el-pesimismo-utopico-y-la-teoria-de-los-complementarios/

CALDEIRA RAMOS, Flamarion, «Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário», *Cadernos de Filosofia Alemã, 12*, 99-113, 2008.

COMTE, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. Julián Marías. Recuperado de: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/comte/discurso.pdf

CORTÉS RODAS, Francisco, *La verdad en el infierno: Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo,* Ed. Siglo del hombre: Colombia, 2002.

GREISCH, J., «De la gnose au Principe Responsabilité (Un entretien avec Hans Jonas)». *Esprit, 171*, 5-21, 1991.

GUR-ZE'EV, Ilan, «Walter Benjamin and Max Horkheimer: from Utopia to Redemption», *Journal of Jewish Thought and Philosophy, 8(1)*, pp. 119-155, 1999.

HORKHEIMER, Max, *Anhelo de justicia*, Ed. Trotta: Madrid, 2000

HORKHEIMER, Max, «Vorlesungen ueber die Geschichte der beuen Philosophie», en: *Gesammelte Schriften, IX*: Frankfurt a.M. 1987.

JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, Ed. Herder: Barcelona, 1995.

LEVITAS, Ruth, *The Concept of Utopia*, Syracuse University Press, Great Britain, 1990.

MARX, K. y ENGELS, F., *Manifiesto del partido comunista*, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx: México, 2011, p. 71.

MOLINUEVO, José Luis, «El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer», *Revista de Filosofía, I*, 115-126, Universidad Complutense de Madrid, 1987-88.

RAQUEL BARBOSA, Susana, *La utopía instrumental. Una evaluación de la teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad del Salvador: Buenos Aires, 2001. Recuperada de: https://racimo.usal.edu.ar/688/

356 Cfr. *Op. Cit.*, «Walter Benjamin and Max Horkheimer: from Utopia to Redemption», p. 122.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Ed. Tecnos, Madrid, 2005.

RUIZ CALLEJÓN, Encarnación, «El concepto de 'conciencia mejor' en Schopenhauer», *Pensamiento*, *63 (237)*, 437-462, 2007.

SAUER, Nathalie, «El pesimismo en Schopenhauer», Universidad de la Laguna. Recuperado de: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/308/El%20pesimismo%20en%20Schopehauer.pdf?sequence=1&isAllowed=y

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Ed. Trotta: Madrid, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, Ed. punto de lectura: México, 2006.

SEMBLER, Camilo, «Teoría crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer». *Revista Constelaciones, 5*, 260-279, 2013.

SILVA LAZCANO, Lissette, *Entre el polvo del mundo: la irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer*, UNAM: México, 2014.