

**Política y sufrimiento:
notas desde Schopenhauer
a la justificación de
la dominación y la
imposibilidad democrática**



Jairo Alberto Merlo Pinzón
Universidad Autónoma de Barcelona, España

doi: <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020011>



Política y sufrimiento: notas desde Schopenhauer a la justificación de la dominación y la imposibilidad democrática*

Resumen: Schopenhauer ofrece valiosas claves de interpretación de lo político a través del sufrimiento como condición esencial de la vida. La ontologización del sufrir en la existencia hace que la política cumpla tan solo una tarea administrativa de este malestar social. La idea central en torno a este tema es que solo una voluntad saciada en sus demandas y superpuesta en las otras es la que daría lugar a la gobernabilidad, como se expresa en la mayoría de las tesis políticas modernas que atravesaron su pensamiento. La imposibilidad democrática está dada en razón de una naturaleza salvaje y egoísta que antecede todo acto comunitario. En el panorama político mundial, el ideal de democracia parece imposible y esconde en la sombra la dominación a pesar de los avances participativos. El presente escrito pretende vislumbrar en la descripción schopenhaueriana las dinámicas de la voluntad sufriendo en su relación con la política para ver su actualidad y descubrir las reducciones antropológicas y ontológicas en las que se cae cuando se postula un horizonte de negatividad y exagerado pesimismo humano.

Palabras clave: política, sufrimiento, democracia, dominación, voluntad, ontología.

Politics and suffering: notes from Schopenhauer to the justification of domination and democratic impossibility

Abstract: Schopenhauer offers valuable keys to the interpretation of the political through suffering as an essential condition of life. The ontologization of suffering in existence makes politics fulfill only an administrative task of this social unrest. The central idea around this subject is that only one sated in its demands and superimposed on the others, is the one that would give rise to the governability as expressed in the most of the modern political theses that crossed his thought. The democratic impossibility is given by reason of a wild and selfish nature that precedes any communitarian act. In the world political panorama, the ideal of democracy seems impossible and hides domination in spite of the participatory advances. The present paper tries to glimpse in the Schopenhauerian description the dynamics of the suffering will in its relation with politics, to see its actuality and to discover the anthropological and ontological reductions in which it falls when a horizon of negativity and exaggerated human pessimism is postulated.

Keywords: politics, suffering, democracy, domination, will, ontology.

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2019

Fecha de aceptación: 3 de julio de 2019

Forma de citar (APA): Merlo-Pinzón, J. A. (2020). Política y sufrimiento: notas desde Schopenhauer a la justificación de la dominación y la imposibilidad democrática. *Revista Filosofía UIS*, 19(2), <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020011>

Forma de citar (Harvard): Merlo-Pinzón, J. A. (2020). Política y sufrimiento: notas desde Schopenhauer a la justificación de la dominación y la imposibilidad democrática. *Revista Filosofía UIS*, 19(2), 207-219.

Jairo Alberto Merlo Pinzón: colombiano. Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, Colombia.

ORCID iD: 0000-0002-1957-3218

Correo electrónico: jairomerlopinzon@hotmail.com, jairoalberto.merlo@e-campus.uab.cat

*Artículo de reflexión derivado de investigación.

Política y sufrimiento: notas desde Schopenhauer a la justificación de la dominación y la imposibilidad democrática

1. Introducción

Durante el largo caminar del pensamiento político moderno, la visión de determinado naturalismo —que justifica la realidad de lo político— penetró la mayoría de las reflexiones teóricas de la época. El común denominador fue la tendencia a considerar que la naturaleza humana es, ante todo, salvaje y, por tanto, necesitada de un poder controlador y dominador. Como hijo de su tiempo, Schopenhauer circunscribe sus ideas a esta tendencia, pero se detiene mucho más a describir la gramática de la voluntad humana que se escinde egoísta sobre toda la realidad social. La novedad de su pensamiento permite caer en la cuenta de que toda organización política obedece a los dinamismos internos del sujeto y que la ignorancia de estos presupuestos tendría como consecuencia la inutilidad de las instituciones políticas, porque no atenderían al sentido profundo de las demandas humanas.

La postura del filósofo de Danzig ofrece pautas para descubrir, por lo menos en parte, por qué es tan difícil la experiencia democrática y por qué otros modelos cercanos a entender el poder como dominación de uno o unos sobre otros —por ejemplo, la monarquía, la teocracia, la aristocracia, y demás— han tenido y tienen éxito en el presente a pesar de la antigüedad de este modo de organización griega y paradigática para la actualidad política mundial.

2. Naturaleza sufriente y conflictiva del ser humano

Aristóteles afirmó que “el estudio del placer y del dolor pertenecen al filósofo político” (*Ética Nicomáquea*, 1, 1152b). Esta percepción del estagirita muestra que lo político obedece a elementos mucho más sutiles y corpóreos que a la mera organización estratégica de los gobiernos. Schopenhauer comparte esta intuición al sostener que la sociabilidad y la politicidad están sujetas al sufrimiento que engendra la voluntad de vivir¹ y que en su naturaleza es totalmente egoísta.

¹ Este querer que no cesa nunca en su tensión con la satisfacción, posee en sí mismo una negatividad, pues supone la condición previa de cualquier satisfacción. Las éticas de la felicidad, por ejemplo, están ancladas en dicha experiencia ya que la satisfacción no es más que la liberación de un dolor o de una necesidad. Así, lo que originariamente hay en el hombre es una carencia expresada en el dolor y es precisamente esta condición la que define la vida como sufrimiento: “a través de la exposición del sufrimiento como algo consustancial a la vida ha de haberse establecido el conocimiento de que la vida constituye un estado respecto del cual cabe desear la liberación” (Schopenhauer, 2001, p. 72).

La característica esencial de esta voluntad, específicamente en el hombre², es que es un “impulso ciego”, sin fin u objetivo específico más que el de la vida misma³; por tanto, cuando se habla de “querer” en todas las formas de demanda del deseo, lo que se quiere en últimas es la vida sin más y para sí. Dichos deseos, que emanan de la voluntad y podrían agruparse en la conservación, la procreación y el desarrollo,⁴ contienen una frustración en sí mismos; pues el punto de llegada de una cosa deseada, si es que se consigue, es el punto de partida de otra y así sucesivamente hasta el infinito. Este es el testimonio de que la voluntad es eterna en su modo de obrar y primaria frente a la razón, pues se expresa de modo irracional e impulsivo⁵.

Esta voluntad universal de vivir termina por objetivarse en la existencia de cada cosa, pero solo el hombre logra ser consciente de esa experiencia dual de la realidad como voluntad y representación⁶. Su dimensión corpórea es el gozne por excelencia de interpretación de ambas experiencias⁷, de manera que el acceso que tiene al mundo como representación es a través de su percepción corporal; la información que le llega de allí atraviesa la forma de su entendimiento —Schopenhauer lo llama *principio de razón suficiente*— que está dividido en los *a priori* de tiempo, espacio y causalidad⁸. Sin embargo, al hacerlo, se genera la pluralidad y olvido de la universalidad de una única voluntad que está diseminada en todo cuanto existe y que se experimenta como representación del mundo.

² Para el filósofo de Danzig, la voluntad está concretada y repartida en todo cuanto existe.

³ La misma lógica la encontramos en Spinoza al afirmar el principio inherente en cada cosa que procura a sí misma su existencia en su teoría del *conatus*.

⁴ Esta agrupación del deseo es muy recurrente en Schopenhauer. No hay como tal deseo benevolente o desinteresado en sí mismo; todos obedecen al impulso de querer la vida para sí y se matizan en aspectos psicológicos o circunstanciales, pero en últimas obedecen al único impulso egoísta de la voluntad de vivir.

⁵ Schopenhauer introduce, al contrario de la larga tradición europea, la primacía de la voluntad frente a la razón como la condición dominante de la realidad. Siembra las bases del estudio del inconsciente, por así decirlo, que posteriormente desarrollará Freud. El intelecto es solo una herramienta que usa la voluntad para potenciar el deseo de vivir.

⁶ La filosofía india de la doctrina vedanta aportó a Schopenhauer la idea de que el mundo material no tiene independencia del sujeto cognoscente, es decir, de la percepción mental: “No hay ninguna verdad más cierta, más independiente de cualquier otra y que necesite menos pruebas que ésta; todo lo que existe para el conocimiento, es decir para el mundo entero, no es objeto más que en relación al sujeto, no es más que percepción de quien lo percibe; en una palabra: representación” (Schopenhauer, 2007, p. 13).

⁷ Schopenhauer no circunscribe la voluntad a su distinción como facultad humana, sino a la condición de la existencia que se ha objetivado en la realidad.

⁸ La experiencia y la intuición son algo que depende de la causalidad como *a priori* del entendimiento, no es la condición de las cosas, sino la condición de la experiencia de las cosas lo que Schopenhauer expone bajo esta idea. El principio de razón suficiente del filósofo de Danzig muestra, en últimas, cómo el objeto es objeto por la condición del sujeto cognoscente de tal modo que el objeto es a la vez representación.

Por lo tanto, no conocer las cosas en sí mismas —la única voluntad universal—, sino sus representaciones, hace que el sujeto de la voluntad se comporte de manera egoísta y quiera vivir solo para sí. Su aproximación a la realidad está separada como consecuencia de una percepción viciada por la forma del entendimiento⁹ que la condiciona y hasta la tergiversa. Esta voluntad universal, al concretarse en cada cosa, crea una disociación¹⁰ entre los individuos, que en la manifestación individual del querer llega a sentir a los otros como una amenaza a su expresión de vivir. A esto lo llama Schopenhauer el *principium individuationis*¹¹.

En resumen, lo que se quiere, la vida sin más, se persigue de manera egoísta por el modo como está formado el entendimiento humano y por su concreción existencial. Así, el contacto que tiene el hombre con la realidad es bruscamente distorsionado por la forma de dicho entendimiento, que engendra pluralidad de una única realidad existente que es la voluntad universal. Entonces, la voluntad en su querer a sí misma produce un ambiente hostil de lucha y egoísmo por

⁹ Schopenhauer también llama “Velo de Maya” a esta incapacidad de ver la realidad tal como es. Es una idea que recoge de la tradición hindú y que le ayuda a exponer su teoría del mundo como voluntad y representación.

¹⁰ Recordemos que la discusión acentuada sobre todo en la escolástica trataba el tema de cómo era posible la concreción, la individualidad de cada ente y su diferencia con los otros entes frente a la concepción de la realidad como universal; en otros términos, cómo es posible la particularización de lo universal. Aristóteles saldó el problema con su propuesta de la materia y la forma (hilemorfismo); el ente concreto gozaba de esta característica, la materia condicionaría la individuación, la forma como lo universal, la materia como lo individual; sin embargo, en el Medievo la polémica continúa sobre todo en el tema de los universales: unos aceptaban la individualidad por la materia (tomistas), otros por la conjunción de materia-forma y otros que admiten la pluralidad de las formas (Duns Scotus) o en los mismos entes singulares (nominalistas). La cosa se fue matizando al reformular la pregunta diciendo cuál es fundamento de lo universal porque lo que existe es lo singular (Leibniz). Kant, por su parte, postularía el espacio y el tiempo como causantes de la individuación y la diferencia de los entes. Schopenhauer asume esta misma explicación, pero agrega algunas razones más: la causalidad y el principio de razón suficiente.

¹¹ Nietzsche afirma en *El nacimiento de la tragedia* que Apolo es la imagen divina y espléndida del *principium individuationis*, además de un velo, de la ensoñación de una vida alejada de esta, de la real. Sin embargo, en la historia de la humanidad, la actitud dionisiaca es una superación de dicha individualidad en el olvido de sí —para recuperarse a sí mismo— que han cantado todas las culturas de la historia en la experiencia de la embriaguez: “Schopenhauer nos asesora sobre el espantoso “horror” que sobrecoge al hombre turbado repentinamente cuando se equivoca en las formas del conocimiento del fenómeno, pareciendo sufrir una excepción en alguna de sus formas el principio de razón. Si a este horror le sumamos el agradable éxtasis que se eleva desde lo más profundo del hombre, y aun de la Naturaleza, al romperse el mismo *principium individuationis*, comenzamos a entender lo del estado dionisiaco, que comprenderemos mejor aún por la analogía de ‘la embriaguez’” (Nietzsche, 1995, p. 42). Por su parte, Dussel (2009) dice: “Nietzsche transforma el “mundo como representación” de Schopenhauer —que era abstracto y en el nivel de la constitución del objeto teórico— en un mundo histórico escindido y regido por los instintos reproductivos de Apolo y por los creativos de Dionisio. Nietzsche se opone a Hegel y a los académicos alemanes —a partir de Winckelmann y los románticos— que interpretaban como nota esencial de lo “griego clásico” la reconciliación del “ser” y la “apariencia”. Para el joven Nietzsche “lo trágico”, anterior y superior a la “racionalización socrática”, se originaba en la vitalidad dionisiaca, como afirmación de la “apariencia” plural sin pretensión de unidad y desde el dolor del héroe” (p. 345).

conservar y desarrollar su existencia. Este egoísmo se traslada subrepticamente a los sentimientos que en apariencia se creen más nobles y de los cuales muchas veces se ha hecho depender la experiencia social. Schopenhauer, por ejemplo, dice que sentimientos como el amor son una excusa que se camufla en procesos psicológicos y físicos para satisfacer el apetito sexual¹² de la procreación, núcleo de la voluntad y testimonio de la continuación de la especie. Por tanto, lo existente, o lo otro, es un objeto de uso de la propia voluntad. Incluso, la “felicidad” como común denominador de una meta personal y social no es más que el recuerdo de un deseo que ha satisfecho o que tenga posibilidad de satisfacer en una fracción del tiempo, pero que no está más allá de la forma misma del deseo de la voluntad. Por ende, para el filósofo de Danzig, tampoco la política tiene un elemento positivo original que demande un fin desinteresado o altruista, sino una frustración organizada socialmente.

3. Nacimiento de la sociedad y del Estado

El pesimismo schopenhaueriano tiene consecuencias en el modo en que se relacionan y se organizan socialmente los individuos, pues la voluntad que se afirma egoísta sobre la vida entra en una realidad inherente y exteriormente conflictiva. Lo social en el hombre es comparado por el filósofo de Danzig con el intento que hacen los puercoespines por disipar el frío del invierno, pero que al juntarse terminan haciéndose daño en su cercanía. Esto les lleva a encontrar una justa distancia entre los sujetos que es aceptada por “la amabilidad y las buenas costumbres” (Schopenhauer, 2005, p. 98). En otras palabras, la voluntad de un sujeto que se afirma en la vida no mide altruistamente su expresión. Se podría decir por vía negativa que la voluntad desbordada en su querer es constreñida por el enfrentamiento con otras voluntades. Aquí la razón interviene haciendo uso del consenso para regular el enfrentamiento y hacer surgir el Estado:

El Estado es, pues, el recurso de que se vale el egoísmo racional para librarse de sus propias funestas consecuencias, que se vuelven contra él mismo; y da a cada uno el medio de trabajar por el bien público, puesto que así encuentra también el suyo particular. (Schopenhauer, 2007, p. 351)

Así, la teoría política de Schopenhauer no le da ninguna salvedad positiva al Estado más que la de reprimir la “bestialidad” y poner “al carnívoro” un bozal para que se parezca a un “herbívoros”. Es decir, el Estado no es una institución para el fomento de la moralidad o la condición de la libertad en sentido ético.

¹² Schopenhauer (2005) afirma que: “el instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir, y por ello en él se concentra todo deseo; de ahí que yo en mis escritos haya denominado a los genitales como el punto focal de la voluntad” (p. 9). Esto tiene que ver con la perspectiva en la que la especie supera la individualidad, es decir, que si el instinto sexual no fuese un impulso ciego (que tan solo en ocasiones es acompañado por la razón) y central de la especie humana, entonces no sería posible que esta continuara a través de la historia.

Debe su origen al egoísmo pero no se coloca contra el egoísmo mismo, sino contra sus desmanes¹³. Por tanto, no es lo político una condición inherente del hombre como afirmaba el buen Aristóteles con su “*zoon politikon*”¹⁴, sino una consecuencia posterior de organización social. Si de lo anterior se tomara algo, Schopenhauer se queda solo con la parte del “*zoon*” que le hace coincidir con Hobbes en que “el hombre es un lobo para el hombre”¹⁵, es decir, un ser en el que prima su naturaleza egoísta y, por tanto, salvaje¹⁶. El papel del Estado consistiría en tratar de domesticar al ciudadano negando la afirmación desmedida de su voluntad egoísta para garantizar que no aplique un sufrimiento mayor sobre los otros y cometa una injusticia:

La necesidad del Estado se deriva en última instancia de la reconocida *iniquidad* del género humano, sin la cual a nadie se le hubiera ocurrido pensar en él; pues no habría que estar temiendo constantemente que fueran menoscabados los derechos de cada cual, y una mera asociación para hacer frente a las fieras o los elementos no guarda sino una semejanza muy remota con un Estado. Desde este punto de vista, resulta muy obvia la mezcla de iniquidad y superficialidad de los filosofastros que presentan al Estado, en pomposas formulaciones, como el fin supremo y la culminación de la existencia humana, cantando así la apoteosis de la pequeña burguesía. (Schopenhauer, 2005, p. 80)

¹³ Cuando sucede una actuación injusta por las razones intrínsecas, este hecho va acompañado de una aflicción interna en el que la padece y en el que la ejerce, pues en el fondo hay una identificación con la condición sufriente de la vida. Por tanto, naturalmente, sin ninguna intervención positiva de la ley, el hombre puede dar una significación de un acto justo o injusto a través de lo que se ha llamado conciencia. Sin embargo, teniendo en cuenta la realidad sufriente de la existencia, los conceptos “justo e injusto” no penderían de la convencionalidad, sino que, en estado de naturaleza, brotarían como nociones morales que dan a conocer los dinamismos de la propia voluntad. No obstante, para disminuir la actuación injusta, los sujetos deben llegar al *pacto social* o *ley* a través del uso *metódico de la razón*, es decir, al ahorro homogéneo del dolor a través de “que todos renuncien al goce obtenible mediante la actuación injusta” (Schopenhauer, 2001, p. 104).

¹⁴ Esta expresión de Aristóteles no traduce tanto el “animal social”, sino el “animal que vive en ciudades”, ya que en el mundo animal lo social tiende a determinada extensión —como el ejemplo tan recurrido por los teóricos de las abejas y las hormigas— y no alcanza al desenvolvimiento total de lo social que se da en la creación de la ciudad. Derrida problematiza el tema de la animalidad como una condición que se debate entre la condición innata o adquirida. En el hombre la referencia a su animalidad exige distinguirla de la animalidad del mundo natural. Para Derrida (2010), la “bestialidad humana” se caracteriza no por el daño, sino por el deseo del mal por el mal que, en consecuencia —como lo intuye Lacan— “La forma del adagio: *homo homini lupus* engaña en su sentido” (p. 135). Entonces, la animalidad es inocente y la humanidad es culpable porque es capaz de dicho mal. Si se propicia la teoría de un innatismo salvaje, la pregunta sería qué hacer con una condición que se proclama desde un genitismo fijista. La idea de una criminalidad fundadora de todo lo social o de la ley en sí está en todos los discursos teóricos de la política.

¹⁵ La frase como tal es de Plauto: “frase que cuyo núcleo proverbial es retomado, reinterpretado, vuelto a emplear, mediatizado por tantos otros...” (Derrida, 2010, p. 29). Frase de analogía animal que muestra cómo el hombre desaparece en su figura. Frase que en la teoría política muestra que no hay nada que no sea teo-zoológico o teo-antropo-zoológico.

¹⁶ El recurso de la imagen “animal” y de “naturaleza salvaje”, utilizado de manera especial durante la modernidad y en consecuencia en la explicación schopenhaueriana, trajo simbólicamente una suposición teórica de salvajismo que anuló la criticidad sobre lo humano y sus conflictos.

Cuando una voluntad desmedida comete una injusticia, por la forma del entendimiento y su individuación¹⁷, es controlada por aquel poder que es capaz de amenazar y castigar. El derecho penal es un vivo retrato de figuras que ejemplificarían lo que le llegaría a pasar a un ciudadano si deja que el impulso de su voluntad se desenvuelva sin ninguna restricción. La amenaza de procurar “dolor mayor” es la que disuade al hombre de dar curso a la plenitud de sus deseos; sin embargo, el Estado no puede arrancar esta condición inherente del ser humano. No tiene potestad sobre la voluntad misma, mas solo puede prever su desbordamiento a través del castigo y el sufrimiento:

El Estado no se preocupa en alguna manera de la voluntad ni de la intención por sí mismas, sino del acto (ya haya sido intentado solamente o cometido) a causa de su correlativo: el daño que causa al otro. El acto, el hecho, es lo real a los ojos, y no investiga la intención más que en cuanto pueda dar conocer la significación del acto. El Estado no prohíbe a nadie que piense constantemente en asesinar o envenenar a otro, desde el momento en que sabe de un modo positivo que el temor del hacha o de la rueda impedirá los efectos de esa voluntad. (Schopenhauer, 2007, p. 346)

Así, “la ciencia política, la teoría legislativa, se centra tan sólo en el padecimiento de la injusticia, preguntándose: ¿qué necesita evitar uno, si no quiere padecer la injusticia?” (Schopenhauer, 2001, p. 104). La ley que dicta un Estado es esencialmente negativa y controladora y está al servicio, en últimas, del egoísmo.

A estas alturas del planteamiento del problema podría preguntarse ¿qué hace al hombre de naturaleza egoísta caminar hacia la negación de su voluntad y permitir el “surgimiento del otro”? La respuesta la da Schopenhauer en la comprensión de una realidad universal sufriente que está presente en cada individuo. Es decir, que el hombre solo niega su voluntad de vivir —hay que recordar que es egoísta— porque él mismo sufre en las dinámicas de su querer y lo ve reflejado “como en un espejo” en el otro. Allí es cuando cede a su único querer para permitir al otro una posibilidad cercana, pero no igual, de gozar de algún beneficio que le pide su voluntad. A este fenómeno de la existencia Schopenhauer lo llama:

¹⁷ Se podría imaginar por un momento a un sujeto cuya descripción sería un ser con “un carácter perverso” (Schopenhauer, 2001, p. 133). Aun en sus acciones injustas por el desbordamiento exagerado de su voluntad egoísta, Schopenhauer afirmaría que es un sujeto sumido totalmente en el principio de individuación; así, todo remitiría a su metafísica; sin embargo, aislada de su principio explicativo, el análisis de caso quedaría corto e insuficiente.

“conmiseración” (compasión)¹⁸. Este esfuerzo por superar la individuación y la forma del entendimiento, que engendra pluralidad, se une, además, a otras dos herramientas que disuaden a la voluntad egoísta: la actitud artística¹⁹ y el ascetismo²⁰. Ambas prácticas permiten al sujeto aminorar la experiencia sufriente de la vida y permitir otras formas de cohesión social.

Finalmente, si se imaginara un Estado en el que la totalidad de su integrantes hubiesen satisfecho sus necesidades básicas el mayor tiempo posible —alimentación, protección, desarrollo, y demás—, y que tuviesen una mayor conciencia del sufrimiento a través de la conmiseración y la práctica del arte y el ascetismo, aun así, dichos miembros del Estado no se librarían del tedio mismo que trae consigo el eterno retorno de la experiencia sufriente que caracteriza la dinámica de la voluntad y vendría sobre sobre ellos la sensación de aburrimiento. Hipotéticamente, un Estado que lograra extirpar la discordia interna volcaría este tedio en pugnas con su exterior: “exigiendo con intereses y de una sola vez, cual si se tratara de una deuda acumulada, los cruentos sacrificios que habían sido sustraídos a nivel individual por mor de una procedente precaución: la doctrina del derecho” (Schopenhauer, 2001, p. 115). Es por eso que el Estado juega un papel recreativo para aminorar el malestar de vivir, por lo que el viejo adagio romano “pan y circo” no está lejos de ser una descripción de esta realidad.

¹⁸ Este “acto de conciencia” (o elevación sobre el principio de individuación) que podría hacer ceder a nuestra voluntad puede, por vía negativa, ser instrumento de mayor dolor sobre los otros. Demos un ejemplo al respecto: en el panorama nacional e internacional el “sufrimiento” como acción (“hacer sufrir”), se vuelve un método recurrente de la política, para disminuir el querer del otro. Si por naturaleza se sufre —porque “vivir es sufrir”—, quien toma conciencia de generar más sufrimiento que los demás, más control social y obediencia a su única voluntad, podrá —según esta lógica— acceder a más gobierno sobre los otros. La política pensada meramente en términos estratégico-militares, de este ejemplo, utiliza el arma del sufrimiento en dos direcciones: bien generando dolor sobre el cuerpo (atentados, represiones, castigos, entre otros) o sustrayendo dentro del campo del querer los elementos básicos (comida, abrigo, atención, y demás) que son deseados, para lograr mayor adhesión a su voluntad.

¹⁹ El conocimiento del arte atenúa la voluntad porque la inserta en un tiempo desprovisto de interés: “el arte proporciona una forma de experiencia muy distinta de nuestra realidad empírica. Apunta a ‘la posibilidad de una existencia que no consiste en querer’, como al contrario lo hace la nuestra ahora. El mundo como representación se libera breve y dichoso del mundo como voluntad” (Spierling, 2010, p. 30).

²⁰ Se trata de una renuncia voluntaria “como consecuencia del saber-se-uno con la ‘humanidad sufriente’, ‘los animales sufrientes’, y ‘el mundo fugaz’, la voluntad se aparta con ‘asco’ de la vida y la niega” (Spierling, 2010, p. 140).

4. Imposibilidad democrática y justificación de una voluntad dominante

La democracia griega surgida de la edad de oro de Pericles, aunque incitó una nueva forma de gobierno en donde se contemplaba a la “mayoría” para el regimiento de una ciudad, reunía más a una aristocracia regente que a la consulta o participación de la totalidad del pueblo. Tempranamente, la democracia fue criticada por Platón y Aristóteles quienes sospechaban que tal forma de gobernabilidad implica sujetos inexpertos, es decir, no todos están en la capacidad de saber lo que es la “política” y suponer que la participación de la “mayoría” es sinónimo de “mejor gobierno” no es más que una ilusión. Sin embargo, el desarrollo histórico del ideal democrático, como ha figurado en contadas ocasiones, se postuló con el paso del tiempo, sobre todo en la actualidad, como la forma de gobierno por excelencia, de manera que una mirada retrospectiva haría ver las otras formas de regencia como experiencias muy unidas al “salvajismo” y la “esclavitud”, porque reducen la soberanía del pueblo. No obstante, aunque nunca antes se había tenido tanta experiencia democrática como hoy día, esta todavía no alcanza a ser lo que promete, pues supone una sociedad civilizada en donde todos los hombres nacen libres e iguales —como lo afirman los Derechos Humanos— y capaces de participar para procurar el bien común, elementos que a veces se alejan de la realidad.

De la mano de Schopenhauer los postulados democráticos carecen de peso: el hombre está enclaustrado en las dinámicas de su voluntad egoísta y el bien común nunca es pensado por el Otro en cuanto Otro. Por el contrario, dichos ideales parecen románticos y camuflan las más oscuras tendencias humanas, pues nadie va al poder de forma pura, motivado por el altruismo. En vez de eso, si el poder se escinde en una única voluntad, la posibilidad de ganar más beneficio común —en la idea schopenhaueriana— sería mayor y efectiva. El sistema de gobierno que mejor trasluce esta descripción y que mantendría la unidad, por encima incluso de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, es de tinte monárquico (Mateu Alonso, 2014), pues saciar una única voluntad o la voluntad de la familia real y hereditaria daría lugar a que más beneficios recayeran sobre el pueblo.

Si una voluntad mayor se impone sobre las otras, no en el querer sino en el poder como accesibilidad a los bienes, más control ejercerá sobre aquellos que —bajo el influjo de la forma del entendimiento y de la individuación— quieren solo para sí. En consecuencia, una voluntad en la que se ha disipado el miedo de perder todo lo que desea, incluso ofreciéndole más de lo que puede desear, se dedicará, para Schopenhauer, a administrar la justicia en un mundo de inequidad y salvajismo. Sin embargo, esto sería a la vez una tautología, ya que la voluntad es

infinitamente queriente y nada lograría llenarla, no obstante, sería esa “cuota de tiempo” saciado de felicidad efímera por la satisfacción del deseo lo que permitiría beneficios sobre el pueblo.

En conclusión, la teoría política schopenhaueriana tendría algunos elementos cercanos a la larga tradición liberal, que ve al Estado como protector del derecho natural, pero que también estimaría a aquellos que traslucen el poder en unos pocos individuos, como la organización del gobierno monárquico.

5. Conclusión

Se presentan las fisuras de la teoría schopenhaueriana en su puesta política: en primer lugar, su visión solipsista y egoísta²¹ de la naturaleza humana reduce considerablemente las múltiples facetas de experiencia personal y comunitaria que se anclan en la generosidad y en el don. Aunque, su pesimismo antropológico exacerbado puede prestar algo de realismo a la conflictividad humana, reduce la sociabilidad al aparato contractual de los individuos donde se niega la voluntad de los otros a través de la voluntad del que es más fuerte y poderoso. En este sentido, Schopenhauer no es original, sino un continuador de la concepción moderna del poder político como dominación.

Por otra parte, la ontologización del sufrimiento pone a la voluntad en una profunda resignación con su situación en donde los únicos mecanismos de afrontamiento de dicha realidad quedan sujetos a la intelectualización del dolor (en la conmiseración, el arte y el ascetismo). Así, Schopenhauer justifica la dominación sobre sujetos que por sí mismos no son capaces de autonomía más que haciéndose daño y necesitados de un poder controlador superior²²; por eso, la forma de gobierno más acorde a su planteamiento filosófico es de tinte monárquico. El ideal democrático se desdibuja si se admite que los sujetos son incapaces de acciones comunitarias desinteresadas y organizadas.

²¹ Al parecer esta concepción egoísta de la naturaleza humana parece ser una transposición moderna de la guerra mercantil del s. XVI que comienza a generarse en las grandes urbes. Es decir, el tema de “naturaleza salvaje” fue extendido como universal de lo humano —Dussel (2001) lo llama “formalismo hipotético” (p. 174)—, que eclipsó otras dinámicas humanas. En la exterioridad de las grandes polis, por ejemplo, existieron y existen otras formas de relación comunitaria (e incluso económica) que no necesariamente obedecen a la lógica egoísta y competitiva de los recursos. Por el contrario, son conocidas las formas de organización comunitaria que postulan experiencias basadas en el don y en el altruismo desinteresado que enriquecen la descripción del comportamiento humano.

²² Frente a la democracia que comunica —en los mecanismos que tiene a la mano— un sinnúmero de demandas, la ontología totalizante del planteamiento del filósofo de Danzig, cierra cualquier posibilidad real de emancipación. La víctima es colocada como sujeto político pasivo porque es nominada así desde la idea del poder dominador.

Finalmente, Schopenhauer es uno de los pensadores que vuelca la reflexión de la política desde sus dinamismos más prístinos como lo sugería, a su vez, Aristóteles. Quizá en el conocimiento de lo humano, en su tensión dolor-placer, es posible descifrar los grandes comportamientos sociales y los mecanismos de participación comunitaria. El pesimismo schopenhaueriano revierte, sin duda, también en un realismo que muestra por qué no es tan fácil el ideal democrático que se postula hoy. Si esta es la figura política que va a acompañar cada vez más a la sociedad, su sentido debe ser recompuesto desde la criba teórica y práctica, de manera que no se convierta en un ideal que disfrazada la dominación²³.

Referencias

- Aristóteles (2011). *Ética Nicomáquea. Vol. II*. Gredos.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La Bestia y el Soberano. Vol. I (2001-2002)*. Manantial.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía Política Crítica*. En J. A. Senet. (Ed.). Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2009). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Trotta.
- Mateu Alonso, J. D. (2014). Filosofía política y pesimismo antropológico en Schopenhauer. Notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, 227-247. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45809
- Nietzsche, F. (1995). *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2001). *Metafísica de las Costumbres*. Trotta.

²³ La postulación del ideal democrático debe ser de tal manera, que no se convierta en otra “totalidad totalizante del sentido” que cierra toda la idea de gobernabilidad sobre sí. De manera que lo que está fuera de sí es sinónimo de subdesarrollo, atraso, salvajismo, entre otros. Pues bajo el estandarte de la democracia (es el papel que ha jugado EE. UU. en el país sirio y en la actual Venezuela, por ejemplo) se han violentado otras formas de organización social que son completamente válidas y justas. La democracia como ideal cerrado sobre sí es una dominación camuflada en la participación; se burla de su propia sociedad y termina desgastándola en el aparato burocrático sin atender los dinamismos vitales que la componen.

Schopenhauer, A. (2005). *El Arte de Insultar*. Alianza Editorial.

Schopenhauer, A. (2007). *El Mundo como Voluntad y Representación*. Mestas.

Spierling, V. (2010). *Schopenhauer*. Herder.