

# Filosofía política y pesimismo antropológico: Notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer

## *Political Philosophy and Anthropological Pessimism: Notes on Arthur Schopenhauer's Political Philosophy*

Juan David MATEU ALONSO  
(IES Vall de la Safor, Valencia)

Recibido: 18/11/2013  
Aceptado: 27/02/2014

### **Resumen**

En este artículo presento la relación entre la filosofía política y la antropología filosófica en la obra de Arthur Schopenhauer. En primer lugar, abordo brevemente lo que se puede denominar el pesimismo antropológico schopenhaueriano, visión negativa de la humanidad que marca su filosofía política, centrada sobre todo en la crítica del egoísmo. Para ello, me detengo en uno de los baluartes contra este egoísmo, es decir, el Estado, que para Schopenhauer es una institución dedicada a la protección de los individuos, por lo que se puede vincular con las tradiciones del liberalismo y el contractualismo modernos. En este punto, introduzco la cuestión de la forma de gobierno defendida por Schopenhauer, la monarquía, para destacar la continuidad de su pensamiento político. Finalmente, hago un balance crítico a partir de las tesis de Carl Schmitt sobre la filosofía jurídica de Schopenhauer y la relación entre antropología y filosofía política que el propio Schmitt defiende en *El concepto de lo político*. En las conclusiones, intento mostrar que la filosofía política de Schopenhauer se puede caracterizar como un liberalismo *sui generis*.

*Palabras clave:* antropología filosófica, filosofía política, liberalismo, pesimismo, Schmitt, Schopenhauer.

## Abstract

In this paper I want to show the link between political philosophy and philosophical anthropology in Schopenhauer's work. First of all, I deal briefly with the Schopenhauerian anthropological pessimism, his negative view of human nature that affects his political philosophy, aimed at the criticism of selfishness. In order to achieve this, I focus on the main bulwark against this selfishness, that is, the State, which is for Schopenhauer an institution dedicated to protect the individuals. For this reason, I try to show the link of his philosophy with modern contractualism and liberalism. Then I introduce the form of government defended by Schopenhauer, monarchy, to emphasise the continuity of his political thought. Finally, I deal with Carl Schmitt's criticism of Schopenhauer's philosophy of right and the relationship between anthropology and politics that Schmitt himself presents in *The Concept of the Political*. In the conclusion, I try to show that Schopenhauer's political philosophy can be described as a *sui generis* liberalism.

*Keywords:* liberalism, pessimism, philosophical anthropology, political philosophy, Schmitt, Schopenhauer.

## 1. Introducción

La relación que se puede establecer entre antropología filosófica y filosofía política es, al menos, doble. Por una parte, toda concepción de lo político presupondría una determinada visión sobre la naturaleza humana a partir de la cual poder elaborar las categorías fundamentales que habrían de regular su convivencia (el caso más claro quizá sea la perspectiva hobbesiana). Por otra, la teoría sobre lo político no sólo presupone una naturaleza humana sobre la que se fundamenta, sino que también suele apuntar a una visión de lo humano que quiere fomentar: lo político, especialmente la teoría del Estado que se proponga a partir de las categorías políticas fundamentales, se convierte en un modo de producción y domesticación de seres humanos.

No obstante, si hacemos hincapié en la antropología filosófica, ésta también tendría implicaciones filosófico-políticas, lo que revela la interconexión que existe entre ambas disciplinas. En este artículo intentaré desarrollar esta conexión a propósito de Arthur Schopenhauer, quien ciertamente no ha sido interpretado habitualmente desde esta perspectiva, pero su filosofía política ha tenido más relevancia de lo que se puede creer a primera vista, especialmente en el contexto alemán de finales del siglo XIX y principios del XX. Es en dicho contexto en el que Carl Schmitt configura su pensamiento jurídico-político y por ello considero pertinente recurrir a

algunas de sus consideraciones sobre el sentido de la filosofía política en general y la consistencia de la filosofía del derecho de Schopenhauer en particular.

A continuación, quisiera desarrollar este trabajo en los siguientes apartados: primero, presentar someramente lo que se podría denominar el “pesimismo antropológico” de Schopenhauer, una visión negativa de la naturaleza humana (más profunda que la del mal radical kantiano) que condicionará tanto su moral de la compasión como su filosofía política; en segundo lugar, exponer la teoría del Estado y los principios básicos de la filosofía política que Schopenhauer elaboró en diferentes lugares de su obra, una filosofía política que combina elementos de diferentes tradiciones de pensamiento político moderno; en tercera instancia, quisiera presentar la crítica que el joven Carl Schmitt planteó a la filosofía del derecho schopenhaueriana y algunas de sus tesis de madurez sobre la relación entre política y antropología que pueden ser reveladoras para esta cuestión; y finalmente, en las conclusiones, me gustaría introducir algunas reflexiones sobre el sentido general de la filosofía política de Arthur Schopenhauer.

## 2. El pesimismo antropológico de Schopenhauer

Por supuesto, conceptos como los de optimismo y pesimismo adolecen de cierta vaguedad e indeterminación. No obstante, es casi imposible no utilizarlos en relación con Schopenhauer, pues él mismo lo hace en muchos de sus textos, especialmente al final del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, donde se etiqueta a sí mismo como pesimista (WWV, II, §50).

Sin embargo, no han faltado comentarios y ensayos que ponen en cuestión la tesis del pesimismo de Schopenhauer. Es significativo que uno de los primeros en poner en duda el pesimismo de Schopenhauer, tanto en su teoría como en su vida cotidiana, fuera Nietzsche: según éste, habría aspectos de la vida y la doctrina de la sabiduría vital de Schopenhauer que cuestionarían su supuesto pesimismo (KSA, 5, 107), e incluso en *La genealogía de la moral* niega esta tesis, matizando que no era pesimista, pero lo quería ser, porque tenía a sus enemigos, que le animaban a seguir luchando (KSA, 5, 349).

Por mi parte, considero pertinentes estos conceptos tan ambiguos de optimismo y pesimismo, aunque sea provisionalmente a modo de herramientas interpretativas, en la medida en que el propio Schopenhauer los utiliza como criterio de demarcación, por ejemplo, frente a autores como Leibniz y Spinoza o posiciones como las del teísmo o la filosofía de la historia progresista. Aquí entenderé por pesimismo antropológico la tesis que defiende la maldad y egoísmo innato de los seres humanos y que incluso equipara la naturaleza humana a la de las fieras salvajes; valga como muestra el siguiente texto:

Para reconocer lo que verdaderamente es el ser humano desde un punto de vista moral hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía. Esos millares de individuos que ahí, ante nuestros ojos, se agolpan unos junto a otros en una relación pacífica, cabe verlos como otros tantos tigres y lobos, cuya dentadura está asegurada por un fuerte bozal (GM, 550).<sup>1</sup>

Antes de empezar con el desarrollo del pesimismo como tal, cabría indicar el contexto en el que se inserta el texto citado, pues le confiere mayor relevancia a la tesis en él enunciada. Esta declaración sobre la terrible verdad de la naturaleza humana se encuentra en un apartado titulado «Opinión escéptica» de *Sobre el fundamento de la moral*, en el que Schopenhauer plantea que quizá el único modo de mantener a raya a la humanidad sea mediante el bozal que impone el Estado, de modo que esa antropología que considera a los seres humanos tigres y lobos es solidaria de una teoría política que define la institución del Estado por su rol prescriptivo y punitivo.

A mi juicio, una de las principales razones de este pesimismo antropológico proviene de la tesis metafísica que identifica el cuerpo humano con la voluntad universal. Esto convierte al individuo humano en un sujeto atravesado por una infinidad de fuerzas, de pasiones, de inclinaciones y demás, que lo desgarran y lo convierten en un ser que tenderá siempre a satisfacer tales inclinaciones, excepto en aquellos casos en los que el sujeto esté dotado de un fuerte intelecto capaz de dominar y reprimir esa voluntad manifestada en su cuerpo, dominio que en su máximo exponente se convierte en la mortificación y el quietismo del asceta:

La voluntad, como cosa en sí, constituye la esencia interna, verdadera e indestructible del ser humano; sin embargo, en sí misma es inconsciente [*bewusstlos*] (WWV, II, §19, 232).

Pero además, por otro lado, esa voluntad esencial no sólo determina la naturaleza propia de un individuo, sino que va a tener una implicación intersubjetiva, ya que trasciende la afirmación del cuerpo de uno mismo y la afirmación de la propia voluntad puede comportar la negación de la de otro, esto es, produce una lesión o injusticia.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Parar referirme a las obras de Schopenhauer he utilizado un sistema de siglas que explico a continuación. La edición consultada es la de Lütkehaus, citada en la bibliografía. Las siglas son G: *Gespräche* [Conversaciones]; GB: *Gesammelte Briefe* [Correspondencia completa]; GM: *Über die Grundlage der Moral* [Sobre el fundamento de la moral]; HN: *Der handschriftliche Nachlass* [El legado manuscrito]; MS: *Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres]; PP: *Parerga und Paralipomena* [Parerga y Paralipómena]; y WWV: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación].

<sup>2</sup> «La voluntad a menudo se inflama hasta un grado que sobrepasa de largo la afirmación del cuerpo, que muestra impetuosos afectos y violentas pasiones en los que el individuo no afirma meramente su

Este rasgo expansivo de la esencia volitiva de la naturaleza humana se combina con otro punto relativo al ámbito de la representación para dar lugar a la concepción del egoísmo que Schopenhauer considera uno de los principales obstáculos de la moralidad. El egoísmo tiene un componente volitivo claro, pues todo ego individual humano constituye, según la metafísica de Schopenhauer, una objetivación de la voluntad, de la fuerza que domina el mundo, desde los minerales hasta los animales superiores, pero en el caso de los animales con entendimiento se produce una combinación entre la voluntad y la representación que va a dar lugar al egoísmo.

En varios de los textos en los que Schopenhauer trata del egoísmo,<sup>3</sup> apunta que el principio de individuación y el entendimiento representativo son sus componentes esenciales. Como ha señalado Young, el doble componente de voluntad y representación implica dos tipos de solipsismo: el primero, el solipsismo volitivo, reduce la voluntad al propio individuo; sólo él tiene voluntad, sólo él es capaz de sufrimiento, de modo que lo quiere todo para sí y el resto del mundo queda relegado como mucho a ser partícipe pasivo de esa voluntad; mientras que el segundo tipo de solipsismo, el trascendental, daría un paso más allá y no sólo desproveería a los otros de voluntad (objetos inertes, pero existentes por sí), sino que los convertiría en mera representación, en objetos sólo para la conciencia de uno mismo (Young, 1987: 112).

En este punto cabe hacer la siguiente matización respecto a lo que entiende Schopenhauer por egoísmo, pues lo diferencia de otros dos motivos de la acción humana con los que tiende a confundirse, la maldad o malevolencia y el mero interés. El egoísmo sería el impulso a seguir existiendo a toda costa y a buscar el bienestar por parte de un ser por encima de cualquier otro, lo cual se puede aplicar tanto a humanos como al resto de seres vivos; el interés propio (*Eigennutz*), en cambio, supone una racionalidad reflexiva que planea sus objetivos, y esto sería propio del ser humano; por último, la maldad se diferencia del egoísmo en que busca el mal del otro como fin en sí mismo, no como medio de obtener un beneficio. En consecuencia, el egoísmo es una actitud propia de todo ser natural, no específicamente humana, pero que en su caso se ve amplificado por la racionalidad humana y su capacidad representativa en la forma del interés. Por tanto, el egoísmo será el primer obstáculo a combatir por su teoría moral, y para ello destaca Schopenhauer no tanto el sentimiento de compasión como tal, sino la virtud de la justicia, la primera de las virtudes (GM, 555).

El propio Schopenhauer señala a Hobbes como referente sobre este tema, especialmente su tesis del *bellum omnium contra omnes*, remitiendo al primer capítulo del *De cive*. Aunque no puedo aquí entrar a comparar el pensamiento de ambos

---

propia existencia, sino que niega la de los restantes y trata de suprimirla cuando se le interpone en el camino» (WWV, I, §60, 426).

<sup>3</sup> Por ejemplo, GM, §14; WWV, I, §61 o MS, cap. 6.

autores prolijamente (teniendo en cuenta no sólo alguna tesis antropológica parcial, sino también su sistema en general), sólo quisiera ahora indicar que ambos justifican la necesidad del Estado como institución a partir de una concepción del ser humano como vanidoso y egoísta.<sup>4</sup> Así, una posición política que reivindica un Estado fuerte es solidaria, en ambos pensadores, de una concepción negativa del ser humano, como si se tratase de una filosofía política correctora o compensatoria de una antropología pesimista.<sup>5</sup>

Sin embargo, el referente principal que cabrá tener en consideración aquí no es tanto Hobbes como Kant; en cierto modo, Schopenhauer y Kant comparten una noción de la moralidad incompatible con el egoísmo. En el caso de Kant, la acción moral ha de ser desinteresada y tiene que evitar toda influencia de lo pasional-patológico (KpV, A 130). En última instancia, la ley moral supondría una depuración de las inclinaciones, depuración que descompondría el egoísmo en amor propio o *filautia* y en arrogancia o vanidad, erradicando el segundo componente y limitando el amor propio a lo que permita la ley moral, esto es, en definitiva al respeto por la ley y por la dignidad de todo ser humano (KpV, A 129-130).

En cierto modo, Schopenhauer reconoce que Kant ha sido el primero en tratar de establecer una ética del desinterés, como también una estética del mismo tipo. Quizá fuera la crítica del egoísmo el único punto a partir del cual se pudiera reconciliar la ética de Schopenhauer con la de Kant. Pero hay una diferencia radical en cuanto a la tarea de la ética en ambos filósofos: Schopenhauer acusa a Kant de pretender que uno ha de someterse a una ley aunque ésta no se pueda realizar, mientras que él hace de la ética una disciplina hermenéutico-descriptiva y no prescriptiva.

Teniendo presente esta crítica a Kant, podemos observar que la ética de Schopenhauer, pese a reivindicar el sentimiento de compasión como fundamento de la moralidad frente a la ley moral kantiana, acabará enfrentando la moralidad a toda inclinación o pasión de un modo más radical si cabe que la ética kantiana. En consecuencia, y teniendo en cuenta lo anterior, para Schopenhauer la reivindicación kantiana de la dignidad humana no deja de ser una ironía:

Me parece que sólo irónicamente se puede aplicar el concepto de la *dignidad* a un ser de voluntad tan culpable, de espíritu tan limitado y de cuerpo tan vulnerable y frágil como lo es el ser humano (PP, II, 8, §109, 183).

<sup>4</sup> Hobbes deduce en *De Cive*, 1, §12 que el estado de naturaleza sería el de una guerra de todos contra todos a partir de dos premisas: la vana estima que de sí tendrían los humanos y la idea de que en estado natural todos tienen derecho a todo. El Estado sería, pues, una solución en tanto que institución protectora (*De Cive*, 1, §13). En el caso de Schopenhauer el modelo de argumentación es semejante: si el §61 del primer volumen de WWV está dedicado al egoísmo, en el siguiente se introduce el Estado como mal necesario que ha de proteger la integridad de los individuos.

<sup>5</sup> Véase una argumentación a favor de esta tesis sobre pesimismo antropológico y autoritarismo en Schmitt, 1998: 87-90.

Desde la perspectiva de Schopenhauer, dicho concepto no se ajusta a la naturaleza humana limitada y frágil como dice que es, de modo que un intento de fundamentar la moralidad habrá de atender, más que a valores universales y absolutos, a un sentimiento de compasión por el dolor de los otros en tanto que en el fondo no se es diferente de ellos. La crítica de Schopenhauer no sólo remite al trasfondo antropológico, para mostrar que un valor como la dignidad no se corresponde con la realidad humana, sino que también se centra en la noción de valor como tal. Según él, todo valor es intrínsecamente relativo, es comparativo por definición, de modo que no puede haber algo así como un valor absoluto y principal, ya que esto supondría una *contradictio in adiecto*.<sup>6</sup>

Por tanto, la crítica del valor de la dignidad presupone una antropología que exige una determinada concepción de las instituciones sociales; éstas no han de moralizar, sino domar, controlar y proteger a unos humanos de otros.<sup>7</sup> Si Schopenhauer destaca el fondo animal y brutal del ser humano, tiene con ello intención de incidir en la crítica al optimismo<sup>8</sup> que según él se desprende de los sistemas panteístas. En definitiva la crítica al optimismo se funda en la imposibilidad de aceptar los intentos de justificación del sufrimiento y del mal (teodicea) que se manifiestan en la vida cotidiana de los seres humanos; ante dicha realidad no hay justificación ni compensación posible, la vía optimista de cualquier teodicea está vedada. El único paliativo posible pasaría por una reivindicación de la compasión como el sentimiento que trata de compartir el sufrimiento de los demás, y por la instauración del Estado como institución protectora.

### 3. La teoría del Estado

Uno de los núcleos de la filosofía política schopenhaueriana, la teoría del Estado, se constituye en diálogo con el iusnaturalismo y el contractualismo clásico.

<sup>6</sup> «Todo *valor* es la valoración de una cosa en comparación con otra, esto es, un concepto comparativo, y por ello relativo, y esta relatividad constituye justamente la esencia del concepto de *valor*» (GM, 523).

<sup>7</sup> «El ser humano es en el fondo un animal salvaje y horroroso. Lo conocemos meramente en el estado de doma y sujeción que se llama civilización: por ello nos horripilan los estallidos ocasionales de su naturaleza. [...] Pero la fuente de esto y otras cosas semejantes es de hecho la esencia innata e interna del ser humano, de este Dios κατ' ἐξοχήν [por excelencia] de los panteístas. Pues en cada uno anida un colosal egoísmo que salta por encima de los límites del derecho con grandísima facilidad, como lo muestra a pequeña escala la vida cotidiana y la historia, en cada página, a gran escala» (PP, II, 8, §114, 193-194).

<sup>8</sup> «El *optimismo*, donde no es sólo el discurso vacío de pensamiento de aquellos cuyas frentes planas no albergan más que palabras, no me parece meramente una forma de pensar absurda, sino también verdaderamente *malvada*, como un amargo escarnio sobre los innumerales sufrimientos de la humanidad» (WWV, I, §59, 424).

cos.<sup>9</sup> De nuevo, el dualismo schopenhaueriano entre intelecto y voluntad será el par conceptual que articulará esta problemática, pues la facultad racional, según Schopenhauer, permitiría establecer el origen de la injusticia, a saber, la tendencia excesiva de la voluntad de todo individuo a su auto-afirmación. En un supuesto estado de naturaleza de la humanidad se daría lugar a una institución estatal en términos de utilidad y protección, con lo cual Schopenhauer expresa aquí una de las ideas axiales del liberalismo, que hace del Estado un instrumento de protección de los derechos naturales de los individuos:

La razón común a todos estos individuos, que les permite conocer no meramente el caso particular, como los animales, sino también abstractamente el todo en conexión, les ha enseñado con rapidez a apreciar la fuente de aquel sufrimiento y les ha hecho pensar en el medio de reducirla, o en lo posible eliminarla mediante un sacrificio común, que sin embargo fuese compensado por el provecho común que de él proviniese. [...] La razón averiguó entonces que tanto para paliar el sufrimiento que se extiende a todos como para repartirlo lo más homogéneamente posible, el mejor y único medio posible es evitarles a todos el dolor de sufrir la injusticia haciendo que todos renunciases al placer proporcionado por la acción injusta. Este medio, fácilmente pensado y progresivamente perfeccionado por el egoísmo aplicado metódicamente mediante el uso de la razón y que abandona su punto de vista unilateral, es el *contrato estatal* [STAATSVERTRAG] o la *ley* [GESETZ] (WWV, I, §62, 444-445).

De este modo se describe el origen del Estado como un contrato fundado en la razón y que se opone a las consecuencias nefastas del egoísmo humano. En cierto modo, el Estado fuerza una posición no egoísta, el abandono del punto de vista unilateral, y en esto es análogo a la moral de la compasión, aunque Schopenhauer va a insistir en la distinción entre la moral y el fin del Estado. Tan sólo tendrían en común el enemigo a combatir, el egoísmo; en el caso del Estado, el medio es el egoísmo generalizado, el de todos contra el particular, es decir, el medio es el miedo. Pese a que en WWV no hay una formulación explícita del contrato estatal, Schopenhauer plantea que éste supone la sumisión de todos los ciudadanos a la ley y ésta se refiere principalmente a un código penal, ya que el objetivo del Estado sería evitar las injusticias mediante los contramotivos que supondrían las penas (WWV, I, §62, 452-453).

Volviendo al tema del Estado, uno de sus puntos principales de la filosofía del derecho schopenhaueriana es el derecho público, el cual consistiría en el sistema

<sup>9</sup> Sobre el vínculo de Schopenhauer con estas corrientes, véase en la bibliografía Goyard-Fabre, 1977 y Godart-van der Kroon, 2003. Así también se expresa Rudolf Malter (Malter, 1991: 363). Por otra parte, Neil Jordan ha interpretado el contractualismo de Schopenhauer desde un punto de vista hipotético, no histórico-fáctico (Jordan, 2009: 179), oponiéndose a una lectura historicista del contrato, como la que Bovensiepen le reprocha, a mi juicio erróneamente, a Schopenhauer, enfrentando esta perspectiva con la del contrato regulativo en Rousseau (Bovensiepen, 1915: 210).



legal que facilitase la protección de los ciudadanos ante el protector mismo, esto es, el Estado. Esta forma del derecho puede parecer paradójica en tanto que pretende una protección ante el protector, pero se entiende perfectamente desde las coordenadas del liberalismo: habría una tradición coetánea a Schopenhauer, que en el caso alemán estaría representada por Wilhelm von Humboldt, quien defendería que el problema del gobierno no es tanto la administración de recursos escasos como el no gobernar demasiado.<sup>10</sup> En cierta medida, Schopenhauer se aproxima a esta tradición que hace del Estado una institución protectora, cuasi exclusivamente policial y militar, al servicio de las clases más pudientes de la sociedad, cuya seguridad y propiedad ha de garantizar.

¿Qué medios plantea Schopenhauer para evitar que el protector se convierta en una amenaza? ¿Cómo lograr un sistema de garantías que impida que el Estado se convierta en un enemigo íntimo? El medio clásico del liberalismo es la división de poderes:

Éste parece alcanzable en su nivel más perfecto si se diferencia y separa entre sí la trinidad del poder protector, es decir, el legislativo, el judicial y el ejecutivo, de modo que cada uno sea administrado por individuos diferentes e independientemente de los demás poderes (WWV, II, §47, 692).

Sin embargo, la estructura del Estado no puede prescindir de un nexo de unión de estos poderes por encima de ellos mismos. Desde la óptica schopenhaueriana, la monarquía hereditaria es una de las instituciones del derecho público que permite salvaguardar la propiedad de cada uno de los ciudadanos y la unidad y coordinación de los poderes del Estado; la argumentación es en sí misma igual que la que presenta ya en los póstumos de juventud.<sup>11</sup> Si el monarca tiene todas sus necesidades satis-

<sup>10</sup> Esta relación entre Schopenhauer y Humboldt ya fue indicada por Oskar Damm (Damm, 1900: 23-24) y todavía en vida de Schopenhauer se la hizo notar su discípulo más agudo, Johann August Becker; Schopenhauer reconoce la coincidencia con W. von Humboldt en una carta a Becker en marzo de 1858: «Me alegra lo que aduce sobre W. v. Humboldt: una vez leí un fragmento en el que establece el fin y la esencia del Estado exactamente igual que yo» (GB, 424). Véase el texto de Humboldt, publicado en 1851, mismo año que PP, sobre *Los límites de la acción del Estado*. Ed. de J. Abellán. Madrid: Tecnos, 1988: «El primer principio de esta parte de nuestra actual investigación deberá ser el siguiente: que el Estado se abstenga totalmente de velar por el bienestar positivo de los ciudadanos y se limite estrictamente a velar por su seguridad entre ellos mismos y frente a los enemigos del exterior, no restringiendo su libertad con vistas a ningún otro fin último» (Humboldt, 1988: 43). Schopenhauer conoció a los hermanos Humboldt en los salones berlineses (Zimmer, 2010: 146), y especial interés tuvo por las investigaciones naturales de Alexander. Tampoco hay que perder de vista la posible influencia del pensamiento político liberal del padre de Schopenhauer, Heinrich Floris, patricio burgués de Danzig, celoso de la independencia de la ciudad frente a Prusia (Safranski, 2001: 20). John Gray en *Liberalismo* (trad. de M<sup>a</sup> Teresa de Mucha. Madrid: Alianza, 1992, pp. 60-61) también analiza el nacimiento del liberalismo alemán en la obra de Humboldt y su influencia en J. S. Mill.

<sup>11</sup> Würkner y Münkler sostienen una tesis evolutiva sobre esta cuestión; consideran que el maduro Schopenhauer, tras la revolución de 1848, se vuelve más conservador y aboga por una monarquía here-

fechas, su egoísmo habrá sido amortiguado y por tanto estará en condiciones de ser justo y supervisar el funcionamiento del Estado respecto a los ciudadanos:

El gran valor, la idea fundamental de la monarquía, me parece que radica en que, puesto que los humanos siguen siendo humanos, se tiene que situar a uno en lo más alto, concederle tanto poder, riqueza, seguridad e invulnerabilidad que *por sí mismo* no sea capaz de desear, esperar o temer nada. De tal manera que así el egoísmo que habita en él, como en todos, sea aniquilado, y ahora, como si no fuera un ser humano, esté capacitado para ejercer la justicia y para tener en mente el bienestar público únicamente, y ya no el suyo (WWV, II, §47, 692; cursiva de Schopenhauer).

El núcleo de la argumentación schopenhaueriana se encuentra en el “como si no fuera un ser humano” que concierne a la figura del monarca; Schopenhauer presupone que la satisfacción de todos sus deseos es posible en la medida suficiente para eliminar el egoísmo intrínseco a su voluntad y así poder ser justo. En este sentido, la figura del monarca se opone directamente a la figura ética del asceta: mientras que éste aspira a la negación de todos sus deseos y así superar la voluntad, en el caso del monarca se pretende llegar a satisfacer su voluntad de tal modo que se consiga el mismo objetivo, la superación del egoísmo, el olvido de los propios intereses por vías opuestas.

Así pues, el intento de legitimación de la monarquía como institución del derecho público entra en conflicto con la teoría según la cual la voluntad humana es infinitamente deseante e imposible de satisfacer. La voluntad deseante se podría comparar a un fuego que se alimenta de aquello que se le resiste (Lütkehaus, 1980: 66). En el fondo, como le confesaría a Frauenstädt en una conversación, Schopenhauer consideraría la monarquía el menos malo de los posibles regímenes políticos (G, 126), afirmación que mostraría para algunos comentaristas la insatisfacción de Schopenhauer con la monarquía (Würkner, 1989: 91), aunque dada su terminología y su metafísica ser el menos malo equivale al mejor. Una crítica certera a este planteamiento considero que es la de Besnier (1989), quien apunta que el concepto central de la filosofía política de Schopenhauer es el de la irresponsabilidad del gobernante, que no tendría que dar cuentas ante ninguna instancia; en definitiva, el monarca estaría más allá de las leyes y disfrutaría de un poder irresponsable.

---

ditaria, no constitucional (Würkner, 1988: 2223 y Münkler, 1981: 383). Sin embargo, la desconfianza de Schopenhauer hacia la monarquía constitucional ya venía de su época de juventud, como lo muestra su crítica a la limitación de los poderes del monarca en la constitución española de 1812: «El *poder real* puede considerarse como fundamentado en la proposición psicológica según la cual el ser humano por naturaleza no hace nada malo que no le reporte ninguna ventaja. Por consiguiente, si se le concede a uno tanto poder y riqueza que pueda satisfacer cualquier deseo y que, por tanto, no necesite buscar ninguna ventaja mediante la maldad, se puede presuponer que será justo, dicho sea de paso, y se le puede nombrar guarda de los derechos de todos. Por tanto es inapropiado que el rey esté demasiado limitado, como en la nueva constitución española [de 1812]» (HN, I, §172, 96).

Pero, volviendo al tema de la forma estatal, la estructura del Estado diseñado por Schopenhauer no sólo responde a lo que se podría llamar una monarquía hereditaria, sino que ésta es complementada por una aristocracia intelectual; en última instancia, y pese al mecanismo clásico de la división de poderes, Schopenhauer aboga por una defensa clara de la teoría del liderazgo político o de las elites, según la cual habría una minoría que tendría derecho a disfrutar de una serie de prebendas debido a su cometido especial dentro de la estructura estatal. Sin llegar a los extremos de una teoría de castas, como la que aparece en el texto hindú tan estimado por él del *Código de Manú*, Schopenhauer diferencia un grupo social formado por jueces, médicos, militares, religiosos, funcionarios y también filósofos, quienes tendrían un estatuto especial semejante al bienestar del monarca:

Que estos guías, por tanto, tienen que ser liberados tanto del trabajo físico como de las carencias comunes o de la incomodidad, así como también poseer y disfrutar de más cosas según sus capacidades mucho mayores que las del hombre corriente, es natural y equitativo. Incluso los grandes comerciantes se pueden contar entre esa clase dirigente eximida, en tanto que previenen las necesidades del pueblo y les salen al encuentro (PP, II, 9, §125, 225-226).

En este punto el liberalismo clásico es sobrepasado por una serie de argumentos que son más propios de una teoría aristocrática o estamental. Así se entiende que Schopenhauer hiciese frente a una revolución como la liberal de 1848 en Frankfurt. Incluso el régimen que podría resultar de la degeneración de la monarquía absoluta, el despotismo, es considerado por Schopenhauer menos peligroso que el que podría generar una república decadente, la anarquía (Brinkmann, 1958: 55). De hecho, en algunas de sus cartas narra su experiencia en dicha situación de anarquía revolucionaria en 1848 y muestra cómo la libertad no es en absoluto el valor principal de su filosofía política, sino que lo sería la seguridad, para él el fin principal del Estado: «Últimamente mi habitación de estudio, bien conocida por usted, se ha convertido en un campo de batalla político, cuando fue ocupada por 20 soldados bohemios que querían disparar desde allí a las barricadas. ¡Qué agradable diversión para un filósofo! El cielo nos libre de toda libertad» (GB, 232).

Haciendo gala de esta liberación frente a cualquier libertad democrática, Schopenhauer fue conocido como “devorador de demócratas” (Godart-van der Kroon, 2003: 136) y como claro enemigo de cualquier derecho de revolución o de resistencia. De acuerdo con esto, es difícil adscribirle una posición liberal, pues su concepción del Estado mínimo como institución protectora policial y militar no conlleva una defensa de las libertades políticas, sino que mantiene la primacía de las jerarquías tradicionales (esto es algo que ya Nietzsche advirtió en su tercera *intempestiva*).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> En *Schopenhauer como educador* comenta Nietzsche la actitud política de Schopenhauer hacia la revolución de 1848 y el desagrado respecto a los así llamados liberales que habría producido el hecho

Quizá esta dificultad sea intrínseca a la propia tradición en la que habría que inscribir a Schopenhauer, los inicios del liberalismo en el contexto alemán-prusiano (y se podría extender al liberalismo como tal), pues la tensión entre libertad y seguridad tiene que entenderse en el marco de una teoría que considera que en modo alguno puede el Estado fomentar la primera de ambas, sino que sólo ha de limitarse a garantizar la segunda: la concepción negativa de la libertad como 'libertad de' confiere al Estado el monopolio de la seguridad, ya que se considera que ésta es la condición de aquélla. Esta tensión sería propia de la corriente liberal alemana personificada, por ejemplo, por Humboldt.<sup>13</sup> Esto es lo que Münkler ha llamado el dilema de la burguesía alemana, a caballo entre las opciones representadas por Locke y por Hobbes, y que se plasmaría en la oscilación de Schopenhauer entre ambos (Münkler, 1981: 379).<sup>14</sup>

---

que Schopenhauer dejara parte de su herencia a los descendientes de los soldados prusianos (KSA, 1, 409). Entrando en la cuestión, por una parte, Wolf intenta distinguir el liberalismo político democrático del libertarismo del Estado mínimo de Schopenhauer, sobre todo en el ámbito del derecho penal (Wolf, 1997: 74). Por otra, Besnier ha definido la política de Schopenhauer como una política de la no-libertad y como despotismo desresponsabilizante (Besnier, 1989: 54). En apoyo de esta tesis de Besnier se puede reseñar la opinión de Schopenhauer sobre la limitación de la responsabilidad política de la miseria humana expresada en conversación con su discípulo Frauenstädt (G, 126): la miseria humana no radicaría en una mala administración económico-política, sino en la propia naturaleza humana.

<sup>13</sup> «Sin seguridad, el hombre no puede formar sus fuerzas ni percibir los frutos de las mismas, pues sin seguridad no existe libertad. Pero la seguridad es, al mismo tiempo, algo que el hombre no puede procurarse por sí mismo; [...] *el mantenimiento de la seguridad, tanto frente al enemigo exterior como frente a las disensiones interiores, debe constituir el fin del Estado y el objeto de su actividad*» (Humboldt, 1988: 50-51; cursiva de Humboldt).

<sup>14</sup> Münkler también habla de un conservadurismo con dos rostros en la filosofía de Schopenhauer e insiste en la evolución desde el liberalismo lockeano de juventud a una posición más conservadora en su madurez (Münkler, 1987: 221), tesis que no comparto, pues su principal argumento (la apología de la monarquía constitucional en su juventud) no se sostiene si atendemos a algunas de sus declaraciones. En definitiva, para Münkler la doblez del conservadurismo de Schopenhauer tiene una vertiente retrógrada y otra escéptica: «El conservadurismo de Schopenhauer era en el fondo doble como el rostro de Jano: desconfiaba de las capacidades humanas de dominarse a sí mismos, y en este sentido ha tenido sobre todo consecuencias políticamente retrógradas. Pero igualmente desconfiaba de la capacidad humana de dominar la historia, y por ello advirtió de una confianza ilimitada en el propio poder, incluso si éste se pretende desarrollar en la historia como razón suprahistórica» (Münkler, 1987: 235). Frente a la tesis evolutiva, también hay quien sostiene, no ya una tensión constante entre elementos liberales y conservadores en la obra de Schopenhauer (Neidert, 1966: 110), como intento hacer aquí, sino la primacía del pensamiento liberal en Schopenhauer, como Birnbacher y Küpper, quienes señalan que el pesimismo de Schopenhauer es la raíz de su liberalismo y que éste defendería un concepto negativo de libertad en el sentido de Berlin (Birnbacher y Küpper, 1994: 85 y 96); de hecho, Ángel Rivero, traductor e introductor de *Dos conceptos de libertad* de Berlin, plantea la hipótesis de que Berlin se haya inspirado en Schopenhauer (Berlin, 2001: 16).

#### 4. Schmitt, crítico de Schopenhauer

Aunque la filosofía política de Schopenhauer no ha tenido, aparentemente, gran impacto en la disciplina, quisiera destacar que sus posiciones políticas sí que repercutieron en filósofos, literatos y teóricos de la política como Nietzsche, Tolstói, Th. Mann o incluso Carl Schmitt, quien en su juventud se enfrentó al intento de utilizar la filosofía jurídica de Schopenhauer para fundamentar una teoría del derecho de orientación iusnaturalista por parte de Erich Jung, luego también jurista afín al nacional-socialismo.

La principal crítica que Schmitt detecta en el planteamiento de Schopenhauer se refiere a los conceptos fundamentales de derecho e injusticia, pilares básicos de su construcción filosófico-política. Carl Schmitt señalaba que

la cuestión fundamental de cualquier filosofía del derecho es la que pregunta por el derecho; no por una aclaración de vocabulario que sólo contenga una breve plasmación de lo que la terminología corriente compendia bajo esta palabra; tampoco la pregunta que se responde con la explicación de manual según la cual el derecho objetivo es una suma de reglas de la convivencia humana, sino la pregunta por la esencia del derecho (Schmitt, 1913: 27).

Aplicando este criterio a la filosofía de Schopenhauer, el jurista alemán, haciendo referencia a la definición schopenhauriana de derecho como negación de la injusticia, indica que «mediante ella no se explica la esencia del derecho, sino que se niega. Se requiere, por tanto, un examen meticuloso de sus propias presuposiciones, antes de convertirla en el fundamento de un sistema filosófico-jurídico» (Schmitt, 1913: 28).

De esta manera, en el análisis de las presuposiciones ontológicas, Schmitt va a criticar en primer lugar el nominalismo jurídico al que conduce la filosofía jurídica de Schopenhauer:

Según Schopenhauer, la injusticia consiste en que el individuo afirma su propia voluntad, que se objetiva en su cuerpo, llegando a la negación de la voluntad en otro individuo. Toda injusticia, por consiguiente, tiene que ser injusticia contra individuos particulares; en sentido estricto no hay injusticia contra el Estado o una colectividad y el “derecho” del Estado a castigar no significa más que el derecho de una gran cantidad de individuos particulares a reparar su negación (Schmitt, 1913: 28).

Esta consecuencia invalidaría nociones como las de voluntad general o razón de Estado, entre otros conceptos referidos a colectividades políticas. Este nominalismo de Schopenhauer se expresa en sus tesis sobre la historia en las que llega a afirmar que los pueblos y colectividades son meras abstracciones (WWV, II, §38, 514-515);

su filosofía del derecho, de orientación liberal e individualista, hace mucho énfasis en la individualidad, dejando de lado el problema colectivo de la voluntad política. Además, la primacía del principio de individuación en las cuestiones del derecho situaría esta parte de su sistema en una posición secundaria respecto a otras en las que se tratase de superar dicho principio de individuación.

En última instancia, y ése es el objetivo de la argumentación de Carl Schmitt, la noción de injusticia, respecto a la que se define el derecho, remite a los conceptos de afirmación y negación de la voluntad, pero estos conceptos no serían lo suficientemente claros como para fundamentar sobre ellos una filosofía del derecho con pretensiones sistemáticas:

Aquí se muestra cómo al filósofo se le escabulle lo que realmente constituyen la injusticia o el derecho para ser reemplazado por las palabras afirmación y negación, que están completamente vacías mientras no reciban un contenido mediante la indicación de cuándo está justificada la afirmación y cuándo no está justificada la negación (Schmitt, 1913: 28-29).<sup>15</sup>

La cuestión central para Schmitt sería la de la justificación de esa afirmación o negación de la voluntad (cuestión de legitimación), y no tanto el hecho de definir el derecho directamente a partir de esos eventos que afectan a la voluntad de los individuos (dependencia ontológica del derecho). Esta dificultad sería consecuencia del espíritu descriptivista de la ética de Schopenhauer: en el caso de la teoría del derecho, las nociones de injusticia y derecho serían entonces términos descriptivos de un estado de cosas (en un sistema ontológico que en última instancia concibe la voluntad como entidad que se afirma o se niega a sí misma), más que nociones que justifican y valoran unas acciones concretas, sean éstas afirmaciones o negaciones de esa voluntad como esencia del mundo. De este modo, su descriptivismo ético lastra irremediabilmente lo que Schopenhauer quiere que sea una parte de la ética, esto es, el derecho, que necesariamente ha de ser prescriptivo.

En este sentido, es cierto que la filosofía del derecho en Schopenhauer es demasiado solidaria de su metafísica y se sigue de ella casi sin mediación: las nociones de derecho e injusticia derivarían directamente de su ontología, siendo su filosofía del derecho prácticamente una especie de iusnaturalismo de la voluntad.<sup>16</sup> En con-

<sup>15</sup> Una crítica muy semejante era la que dirigía el propio Schopenhauer a Spinoza, por ejemplo, en WWV, II, §47. La crítica a la definición negativa del concepto de derecho por su dependencia de una metafísica de la voluntad también se encuentra en otros comentaristas como Warschauer, Damm, Bovensiepen o Münkler. Sin embargo, a juicio de Würkner, muchas de estas críticas no entran a discutir el núcleo metafísico de la cuestión (Würkner, 1988: 2220). De la misma manera, también se enfrenta a la tesis de Schmitt según la cual la filosofía política de Schopenhauer pierde todo su valor desligada de su sistema de metafísica (Würkner, 1989: 83).

<sup>16</sup> Sobre la adscripción de Schopenhauer al iusnaturalismo, véase Goyard-Fabre, 1977: 467-468 y Godart-van der Kroon, 2003: *passim*. Además de la crítica de Schmitt, también otro jurista de princi-

secuencia, podemos apreciar que pese a esa continuidad, o quizás debido a ella, la filosofía del derecho de Schopenhauer concentra muchas de las tensiones y dificultades que vendrían gestándose tanto en su metafísica como en su ética.

Desde este trasfondo se puede entender la conclusión crítica del joven Carl Schmitt: si se quiere utilizar la filosofía del derecho de Schopenhauer independientemente de su sistema metafísico (como habría pretendido el autor del libro que Schmitt comenta, Erich Jung), aquélla pierde su sentido. Además, Schmitt completa su crítica aduciendo que muchos de los contenidos jurídico-políticos diseminados en la filosofía de Schopenhauer no son más que un ornamento estilístico que pierde su valor si no se considera su contexto en el conjunto. Si bien consideramos válida en general la apreciación sobre la vinculación entre metafísica y filosofía del derecho y política en Schopenhauer, no ocurre lo mismo con este último aspecto: sus reflexiones jurídico-políticas pueden estar condicionadas y subordinadas a una metafísica de la voluntad, pero no son un mero ornamento. Su teoría política viene a ser a la vez un complemento necesario del derecho y un contrapunto de la ética de Schopenhauer.

No obstante las diferencias que Schmitt plantea, considero que hay algunos puntos afines que cabe destacar entre la filosofía política de Schopenhauer y las líneas fundamentales del pensamiento político de Schmitt, coincidencias que en cierta manera evidencian la relevancia de la teoría política de Schopenhauer e incitan a una reflexión crítica y a una toma de distancia por parte de Schmitt. Pese a señalar la veta iusnaturalista, individualista y liberal de Schopenhauer, el propio Carl Schmitt considera que los principales teóricos de la política han defendido algo así como un pesimismo antropológico:

Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según que consciente o inconscientemente partan de un hombre “bueno por naturaleza” o “malo por naturaleza”. La distinción habrá de tomarse en su sentido más genérico, no en algún sentido específico moral o ético. Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, si el hombre se entiende como un ser “peligroso” o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo (Schmitt, 1998: 87).

La argumentación de Schmitt va un paso más allá e incide en que las teorías políticas “auténticas” son aquellas que presuponen una antropología pesimista:

---

pios del XX, Bovensiepen, critica este iusnaturalismo por no distinguir suficientemente ética y derecho (Bovensiepen, 1915: 205). También Oskar Damm señala que Schopenhauer debía conocer la polémica entre la escuela iusnaturalista y la del derecho positivo, y que se inclinó hacia la primera por el carácter ahistórico de su metafísica (Damm, 1900: 15).

Todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es “malo”, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino “peligroso” y dinámico (Schmitt, 1998: 90).

En este punto la convergencia entre Carl Schmitt y la posición schopenhaueriana es más que evidente. Así, la concepción de lo político de Schmitt apunta a que la afirmación del Estado supone una teoría política que considera a los humanos como seres peligrosos y amenazantes, mientras que la defensa de los derechos individuales presupone una concepción optimista del ser humano. En cierto modo, la filosofía política de Schopenhauer se mueve entre ambas corrientes: como ya he señalado, retoma la tradición del derecho natural, aboga por la primacía del individuo como sujeto de derecho (afirmación que encaja con su nominalismo ontológico para el que las entidades colectivas no son más que la suma de sus partes integrantes), presenta una teoría contractualista del origen del Estado y una concepción minimalista de éste centrada en la seguridad. Sin embargo, por otro lado, Schopenhauer defiende una teoría penal en la que el Estado es el principal protagonista por encima de los derechos individuales, reafirma un elitismo intelectualista y se aproxima al espíritu de la política conservadora en la medida en que defiende un gobierno monárquico ligado a una metafísica religiosa que lo legitime ante la población.<sup>17</sup>

Teniendo todo esto en cuenta, Schopenhauer supondría una especie de anomalía, si adoptamos la perspectiva de Carl Schmitt sobre el vínculo entre antropología pesimista y teoría política autoritaria. En las conclusiones, presentaré brevemente el posible sentido de esta anomalía o contradicción interna a la filosofía política de Schopenhauer.

## 5. Conclusiones

En última instancia, la crítica de Schmitt a Schopenhauer tiene como objetivo la veta liberal-individualista presente en su filosofía política, claramente perceptible en la inclusión del derecho como un mero capítulo de la moral, en el contractualismo y en la postulación de un derecho natural relativo a los individuos. Así, la cuestión podría redefinirse en base a la oposición entre liberalismo y conservadurismo político. Tengamos en cuenta que para Schmitt el liberalismo supone la disolución de lo político en la ética o en la economía, convirtiendo al enemigo en competidor, en el segundo caso, o en oponente de un diálogo, en el primero (Schmitt, 1998: 58). En principio, Schopenhauer afirma la conexión entre ética y derecho, en la línea del liberalismo, pero no podemos olvidar que para Schmitt, «teóricos de la

---

<sup>17</sup> «Con la plebe sólo se puede tratar mediante la violencia o mediante la religión» (PP, II, 15, §176, 330).



política como Maquiavelo, Hobbes, frecuentemente también Fichte, lo único que hacen con su “pesimismo” es presuponer la realidad o posibilidad real de la distinción entre amigo y enemigo» (Schmitt, 1998: 93). ¿Podría ocurrir algo así también en el caso de Schopenhauer?

Para tratar de definir de forma más aproximada la filosofía política de Schopenhauer, quiero retomar aquí los conceptos clásicos de liberalismo y conservadurismo. Se podría esbozar la diferencia de un modo provisional y no exhaustivo: el liberalismo defendería una institución parlamentaria representativa, la división e independencia de poderes y una legitimación basada en la confianza de la población, pero sobre todo propugnaría una esfera de derechos individuales que el Estado debería respetar y garantizar,<sup>18</sup> mientras que el conservadurismo abogaría por instituciones hereditarias, la unidad de los poderes estatales y una legitimación tradicional (religiosa) de aquellas instituciones con el fin de mantener la estabilidad social y limitar la anarquía a la que tendería la naturaleza humana.<sup>19</sup>

La posición de Schopenhauer es más fácil de entender, si recurrimos a uno de los autores que inspirados por Schopenhauer desarrollaron sus ideas políticas a principios del siglo XX, y así quizá podamos arrojar un poco de luz y clarificar la definición de su filosofía política. Me refiero a las reflexiones expuestas por Thomas Mann en sus *Consideraciones de un apolítico [Betrachtungen eines Unpolitischen]* referidas a la definición de un liberalismo alemán *sui generis*. Este liberalismo está vinculado en el caso de Schopenhauer con una noción de libertad en sentido negativo, como independencia de, “libertad de” frente al Estado, una posición que había planteado Wilhelm von Humboldt a principios del XIX y que el propio Goethe, a juicio de Thomas Mann, también representaría (Mann, 1978: 276 y ss.).

Ese “liberalismo moderado” no se correspondería en ningún caso con la idea de un liberalismo demócrata, en el que se conjugan los dos sentidos de libertad que distinguió Isaiah Berlin. De este modo, este liberalismo tiene un claro sesgo individual

<sup>18</sup> Valga como definición aproximada esta propuesta: «Como conclusión de esta panorámica sobre los grupos y sobre los partidos “liberales” y sobre las ideologías o sobre las filosofías “liberales”, sólo es posible concluir que el único común denominador entre posiciones tan diversas es la defensa del estado liberal, que nació antes del uso político del término liberal: un estado que termina por garantizar los derechos del individuo frente al poder político y por esto exige formas, más o menos amplias, de representación política» (Nicola Mateucci, «Liberalismo», en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, *Diccionario de política*, 2 vol. Vol. 2. Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 879).

<sup>19</sup> «El conservadurismo [frente al progresismo], en cambio, que parte de la conciencia de un límite intrínseco al hombre, lejano y alejable, pero siempre presente, es conducido a ver en el poder, en la coacción política, un momento necesario de la sociedad, íntimamente ligado a la finitud humana. Profundamente ambiguo y demoníaco, el poder político es, para el conservadurismo, el cemento de la sociedad que, cualquiera que sea su estructura, sin él caería en la anarquía» (Tiziano Bonazzi, «Conservadurismo», en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, *Diccionario de política*, 2 vol. Vol. 1. Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 322).

lista y se centra en una libertad “espiritual” en el sentido de una libertad intelectual y artística frente a intromisiones políticas o sociales. Se trata, pues, de una libertad que se opondría a la democracia como fin en sí misma, concibiendo esta forma de participación política como un medio para otros fines culturales y espirituales al servicio de una concepción aristocrática de la sociedad.<sup>20</sup> En el liberalismo aristocrático primaria la libertad negativa sobre las libertades positivas y se reconocería la necesidad de factores de cohesión social que estuvieran fundamentados metafísicamente como la religión y la monarquía hereditaria (la cercanía entre Schopenhauer y Burke es clara en algunos de estos puntos; véase Burke, 2003: 50-51 y 59).

Así pues, liberalismo sin representación parlamentaria, liberalismo que reclama aristocracia intelectual, liberalismo monárquico independiente de intereses económicos (Mann, 1978: 279), liberalismo vinculado a la religión,<sup>21</sup> en definitiva, un liberalismo que Mann llega a identificar con el conservadurismo (Mann, 1978: 280). Estos rasgos con los que Thomas Mann trata de definir su posición política de juventud convienen a la perfección con el liberalismo que podemos adscribir a Schopenhauer, claramente enfrentado a lo que el propio Mann denomina «el liberalismo alemán sudoccidental afrancesado de las décadas de 1830 y 1840» (Mann, 1978: 300) y al que Schopenhauer se opuso en Frankfurt en 1848. Ciertamente, como reconoce Th. Mann, se trata de una autocontradicción alemana, de una oposición interna a la propia historia cultural y política de su país entre lo nacional y lo político; el nacionalismo del joven Thomas Mann le lleva a contraponer sin remisión lo alemán y lo democrático.<sup>22</sup>

En última instancia, el de Schopenhauer es un liberalismo que no reivindica libertades políticas democráticas, un liberalismo que, como los conservadores, recurre a nociones de autoridad y tradición para mantener el orden social, un liberalismo que reivindica la seguridad frente a la libertad, un liberalismo que se fundamenta en un determinismo metafísico y en un pesimismo sobre la naturaleza humana, en suma, un liberalismo paradójico en tanto que liberalismo contra la libertad.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> «La democracia que aprueba nuestro liberalismo no es una doctrina ni una retórica filosófica de la virtud del siglo dieciocho. Tiene un doble aspecto. En cuanto manifestación de la vida que aún sigue propagándose es un hecho de la vida moderna, no carente de peligros para el alma y el intelecto; y en cuanto generosidad social y medio para una selección aristocrática es un factor deseable desde el punto de vista técnico del estado. [...] [Esta democracia] no sólo es compatible con un *gobierno monárquico fuerte*, sino que inclusive éste constituye su correctivo necesario» (Mann, 1978: 278-279).

<sup>21</sup> «El liberalismo yerra si cree poder separar a la política de la religión: sin religión, la política interna —es decir, la política social— es imposible a la larga» (Mann, 1978: 341-342; véase también la página 375).

<sup>22</sup> El maduro Mann reformularía sus tesis y su actitud hacia Schopenhauer en las conferencias que le dedicaría después de la 2ª Guerra Mundial y publicadas en Mann, Thomas: «Schopenhauer». *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.

<sup>23</sup> John Gray ha calificado el pensamiento político de Schopenhauer de “liberal reaccionario”, una etiqueta que encaja con la descripción de la filosofía política schopenhaueriana que he presentado en este

Aunque lo que en el caso del liberalismo de Schopenhauer aparezca como paradoja quizá sea una tensión dialéctica inherente a la propia corriente del liberalismo en general, en la medida en que ha de conciliar los valores de seguridad y libertad.<sup>24</sup>

## Referencias bibliográficas

- BERLIN, I.: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, trad. de A. Rivero, Madrid, Alianza, 2001.
- BESNIER, J.-M.: «L'irresponsabilité politique», en R.-P. Droit (dir.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1989.
- BIRNBACHER, D. y KÜPPER, G.: «Schopenhauer und der Wert der Freiheit», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 75, 1994, pp. 75-96.
- BOVENSIEPEN: «Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers», *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, 71, 1915, pp. 183-216.
- BRINKMANN, K.: *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauers*, Bonn, Bouvier, 1958.
- BROESE, K.: «Staat und Politik in Schopenhauers Denken – grundlegende Aspekte», en M. Kossler, W. H. Müller-Seyfarth, y Th. Regehly (Hrsg.), *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- BRÖCKING, W.: «Schopenhauer und die frankfurter Strassenkämpfe am 18. September 1848», *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 11, 1922, pp. 104-107.
- BURKE, E.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2003.
- CARTWRIGHT, D.E.: «Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation?», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 66, 1985, pp. 153-164.
- DAMM, O.: *Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie*. Darstellung und Kritik, Halle, Kaemmerer, 1900.
- DOS SANTOS DURANTE, F.: «Arthur Schopenhauer e a Tradição Jusnaturalista Moderna», *Revista Voluntatis: estudos sobre Schopenhauer*, N° 1, Vol. 2, 2011, pp. 108-118.
- GODART-VAN DER KROON, A.: «Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 84, 2003, pp. 121-146.
- GOYARD-FABRE, S.: «Droit naturel et loi civile dans la philosophie de Schopenhauer», *Les Études philosophiques*, 4, 1977, pp. 451-474.

---

artículo (John Gray, *Perros de paja*. Reflexiones sobre los humanos y otros animales. Barcelona: Paidós, 2008, p. 49).

<sup>24</sup> Esta tensión es indicada por John Gray a propósito del liberalismo contemporáneo (Gray, 2004: 114). Ya Macpherson señalaba la tensión inherente al liberalismo clásico entre el derecho de propiedad y la libertad política (Macpherson, 2005: 14-15).

- GRAY, J.: *Heresies. Against Progress and Other Illusions*, London, Granta, 2004.
- HOBBS, T.: *Leviathan*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998.
- HOBBS, T.: *De Cive*, ed. y trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2000.
- HUMBOLDT, W.v.: *Los límites de la acción del Estado*, ed. y trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1988.
- JORDAN, N.: «Schopenhauer's Politics: Ethics, Jurisprudence and the State», en A. Neill y Ch. Janaway, *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000.
- LUKÁCS, G.: «Schopenhauer». *El asalto a la razón*, trad. de W. Rocés, Barcelona, Grijalbo, 1976.
- LÜTKEHAUS, L.: *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*, Bonn, Bouvier, 1980.
- MACPHERSON, C.B.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. de Juan-Ramón Capella, Madrid, Trotta, 2005.
- MALTER, R.: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.
- MANN, T.: *Consideraciones de un apolítico*, trad. de León Mames, Barcelona, Grijalbo, 1978.
- MÜNKLER, H.: «Das Dilemma des deutschen Bürgertums. Recht, Staat und Eigentum in der Philosophie Arthur Schopenhauers», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 67, 1981, pp. 379-396.
- MÜNKLER, H.: «Ein janusköpfiger Konservatismus. Arthur Schopenhauers politischen Ideen», en V. Spierling, *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, München, Piper, 1987.
- NEIDERT, R.: *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandsrecht*, Tübingen, Mohr, 1966.
- NIETZSCHE, F.: *Kritische Studienausgabe*, 15 vol. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, DTV – Walter de Gruyter, 1999.
- ONFRAY, M.: «Schopenhauer et “la vie heureuse”», *Les Radicalités existentielles*, Paris, Grasset, 2009.
- SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Frankfurt a.M., Fischer, 2001.
- SCHMITT, C.: «Schopenhauers Rechtsphilosophie ausserhalb seines philosophischen Systems», *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, 10, 1, 1913, pp. 27-31.
- SCHMITT, C.: *El concepto de lo político*, versión de R. Agapito, Madrid, Alianza, 1998.
- SCHOPENHAUER, A.: *Gespräche*, hrsg. von Arthur Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.

- SCHOPENHAUER, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, 5 Bänden, München, DTV, 1985.
- SCHOPENHAUER, A.: *Gesammelte Briefe*, hrsg. von Arthur Hübscher, 2. Auflage, Bonn, Bouvier, 1987.
- SCHOPENHAUER, A.: *Werke in fünf Bänden*, nach den Ausgaben letzter Hand, hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich, Haffmans Verlag, 1988 (1988-1989).
- WOLF, J.-C.: «Schopenhauers Liberalismus», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 78, 1997, pp. 63-86.
- WÜRKNER, J.: «Recht und Staat bei Arthur Schopenhauer», *Neue Juristische Wochenschrift*, 36, 1988, pp. 2213-2226.
- WÜRKNER, J.: «Staatsidee und Schopenhauer-Welt», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 75, 1989, pp. 82-103.
- WÜRKNER, J.: «Arthur Schopenhauer als Staatsdenker», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 71, 1990, pp. 217-226.
- YOUNG, J.: *Willing and Unwilling: a Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Dordrecht, Nijhoff, 1987.
- ZIMMER, R.: *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger*, München, DTV, 2010.

Juan David Mateu Alonso  
IES Vall de la Safor  
Villalonga, Valencia  
David.Mateu@uv.es