

PROLEGÓMENOS PARA UN PESIMISMO POLÍTICO

PROLEGOMENA TO A POLITICAL PESSIMISM

Juan Pedro Carreón Luna y Rubén Nessim

Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) | México

Resumen

El artículo propone las bases teóricas de un pesimismo político que sitúa el sufrimiento como categoría central del análisis de la vida colectiva. A partir de una articulación crítica entre Arthur Schopenhauer y Julio Cabrera, se reconstruyen una metafísica voluntarista, una antropología negativa y una ética pesimista con el fin de repensar al sujeto político no como agente autónomo e indefinidamente perfectible, sino como sujeto patético: vulnerable, terminal y expuesto a procesos inherentes a la existencia y aquellos producidos o agravados por instituciones y relaciones sociales. Esta distinción permite fundamentar una política que no aspire a redimir la condición humana, sino a prevenir daños evitables, mitigar el sufrimiento y limitar las formas institucionales de vulneración. El trabajo concluye formulando principios provisionales para una organización política pesimista; vulnerabilidad, no agravamiento, mitigación y no expansión.

Palabras clave: pesimismo político; sufrimiento; sujeto patético; Schopenhauer; Julio Cabrera; vulnerabilidad

Abstract

The article proposes the theoretical foundations of a political pessimism that places suffering as a central category in the analysis of collective life. Based on a critical articulation between Arthur Schopenhauer and Julio Cabrera, it reconstructs a voluntarist metaphysics, a negative anthropology, and a pessimistic ethics in order to rethink the political subject not as an autonomous and infinitely perfectible agent, but as a pathetic subject: vulnerable, terminal, and exposed both to processes inherent to existence and to those produced or aggravated by institutions and social relations. This distinction makes it possible to ground a politics that does not aim to redeem the human condition, but rather to prevent avoidable harm, mitigate suffering, and limit institutional forms of victimization. The paper concludes by formulating provisional principles for a pessimistic political organization: vulnerability, non-aggravation, mitigation, and non-expansion.

Keywords: political pessimism; suffering; pathetic subject; Schopenhauer; Julio Cabrera; vulnerability

Consideraciones preliminares

El objeto de esta investigación es la problematización de la vida social y política como elemento crítico en la experiencia humana. Con este fin, se busca establecer las bases teórico-conceptuales para un posible abordaje de los problemas de la filosofía política contemporánea desde el pesimismo. Esta base permite colocar el sufrimiento en el centro del pensar político, orientado entonces al análisis de las causas del sufrimiento social con vista en la posibilidad de mitigarlo. En la vida en comunidad, con independencia de sus múltiples modos de organización, podemos identificar elementos que influyen en la producción humana de la realidad social de tal manera que pueden atenuar la condición sufriente de sus miembros o, al contrario, empeorarla en demasía, incluso llegando a perjudicar a otras comunidades.

El pesimismo constituye una tradición teórica que responde fundamentalmente al problema del mal, reconociendo su carácter consustancial e ineludible en la existencia humana. Esta corriente sitúa en el centro de su indagación el análisis riguroso del sufrimiento y el malestar inherentes a la condición humana, sosteniendo que el no-ser es preferible al ser dada la naturaleza constitutivamente doliente de la vida. Sin embargo, lejos de traducirse en un quietismo o en una renuncia pasiva ante la realidad, esta constatación ha de encender la chispa que ilumine (o nos obligue a iluminar) vías de liberación: así, la toma de conciencia del dolor existencial se convierte en el motor para un combate ético contra el sufrimiento, orientando la reflexión hacia la contención y mitigación de sus causas.

La reflexión política que se ha producido a lo largo de la historia de la filosofía no ha sido ajena a ideas que pueden ser consideradas pesimistas (en el sentido de problematizar el malestar de la condición humana). Ya en el siglo XV Nicolás Maquiavelo esbozó una suerte de pesimismo misantrópico: “de los hombres cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos” (56). Por ello, el regente ha de priorizar ser temido antes que amado. El filósofo italiano ideó la separación definitiva entre el Estado y la moral; en este giro, el método correcto para gobernar se veía liberado de la exigencia de cumplir con los ideales éticos (como la compasión cristiana) para sentar sus bases en el pragmatismo que marcó los inicios del realismo político: lo correcto no suele ser lo mejor para la autoridad, hasta tal punto que ella ha de aprender a “ser no buena” (51), señalando una incompatibilidad radical entre la realidad fáctica de las organizaciones políticas y la moralidad abstracta. En el siglo XVII, Thomas Hobbes continuó esta línea: *homo homini lupus*, el ser humano es una criatura naturalmente egoísta y mezquina, capaz de valerse de todos los recursos disponibles en su situación para obtener su propia satisfacción, aun si para ello ha de suprimir a otros (115).

De acuerdo con Hobbes, de esto se sigue la necesidad de un organismo que concentre mayor poder y sea capaz de regular y contener los bajos instintos, asegurando la armonía de un pueblo. El Leviatán que propone el filósofo inglés representa la renuncia racional de los súbditos a parte de su libertad (su autodefensa) a cambio de seguridad: las condiciones indispensables de civilización para evitar la brutalidad de la vida animal (154-157). Ambos autores muestran que la reflexión política es inseparable de las consideraciones en torno al mal, tanto en su dimensión sensible como en el ámbito moral: el egoísmo, el miedo, el sufrimiento, la competencia y lucha entre los poderes fácticos son realidades humanas *sui generis* que no pueden ser excluidas del estudio de la esfera pública en todas sus dimensiones.

Un abordaje filosófico pesimista de la política debe tomar como punto de partida la reflexión en torno al mal-estar humano en todas sus formas, ha de constituirse como un marco de referencia capaz de conceptualizar el sufrimiento emergente en las sociedades, identificando sus causas y caracterizando sus lógicas internas: se trata del proyecto de una filosofía capaz de elucidar la estructura del mal-estar social. El presente trabajo se propone realizar un ensayo de conceptos, un ejercicio expositivo de categorías propias de la filosofía política desde un andamiaje pesimista, esto con el fin de poner la cuestión social en el centro de la reflexión contemporánea en torno al pesimismo en Iberoamérica.

La estructura triple del pensamiento político

El esbozo del posible abordaje filosófico pesimista de la política que se propone toma como base la siguiente tesis: a lo largo de la historia occidental moderna, los sistemas políticos que se han ido desarrollando han precisado de un marco de referencia filosófico, ya sea para justificarse (legitimarse) *a posteriori* o para blindarse (estructura ideológica), buscando superar sus propias contradicciones e impasses. A partir de la Modernidad, cuyo inicio podemos situar en la conquista de América en 1492,

toda organización política occidental ha tomado de la filosofía (la producción filosófica, las autoridades intelectuales, etcétera) al menos estos tres elementos fundamentales:

- a) Una metafísica: una explicación de qué es el mundo.
- b) Una antropología: una explicación de qué es el ser humano y cuál es su papel en el mundo.
- c) Una ética: en la que, después de establecer lo que es el mundo y el ser humano, se reconoce la otredad y se pregunta, en consecuencia, cómo ha de comportarse el sujeto ante sus congéneres.

Las naciones europeas del siglo XVIII vieron cristalizada la transformación social que atravesaron los siglos posteriores al renacimiento en los proyectos intelectuales que surgieron en el continente. Dentro de su transformación metafísica encontramos la culminación de la enciclopedia de Diderot y d'Alembert, obra que tuvo la pretensión de sistematizar el conocimiento humano bajo la luz de la razón y las categorías científicas (Abbagnano 404). Por su parte, la física newtoniana consolidó un margen de interpretación del mundo a partir de conceptualizaciones matemáticas y mecánicas; leyes cognoscibles que daban al ser humano la pauta para desentrañar la naturaleza del mundo y la capacidad para transformarlo (563).

Se erigió, asimismo, un proyecto antropológico a partir del *Émile* de Rousseau, el cual descansa en las ideas ilustradas de la formación de un ciudadano libre y racional, cuyo camino a la mayoría de edad kantiana se daba por medio de la educación (Kant 66). Esta pedagogía fundó la premisa de un ser humano ilimitado en su desarrollo.

La toma de estas consideraciones netamente filosóficas para el erigimiento de políticas públicas y organizaciones sociales llevó a la fundación de un tipo de organización política entendida como una herramienta de perfeccionamiento público, puesto que, ante este el mejor de los mundos sociales posibles, no quedaba más que limar las asperezas remanentes o que pudieran surgir por medio del diálogo y la representación. También podemos identificar aquí el establecimiento de instituciones burocráticas expansionistas (Dussel 19, 31), pues la “benévola” liberación que ofrecía el optimismo ilustrado debía, por causas de buena voluntad, ser llevada a las sociedades menos afortunadas, integrándolos al alivio de una estructura en la que sólo debían preocuparse por el perfeccionamiento moral y el desarrollo económico.

La traducción de estas premisas en la arquitectura de las organizaciones sociales impulsó la fundación de la democracia representativa a través de reformas constitucionales –consagradas en hitos como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) o el parlamentarismo británico–, entendidas estas nuevas configuraciones del aparato del Estado como dispositivos deliberativos justos de perfeccionamiento público donde todo conflicto social podía canalizarse y resolverse mediante el diálogo racional (Montesquieu 178). A la par, este proceso exigió una profunda racionalización burocrática del Estado, cuyo máximo exponente fue el Código Napoleónico de 1804, diseñado para homogenizar la vida civil bajo procedimientos jurídicos abstractos (Domínguez Nafría 149). Sin embargo, este optimismo terminó derivando en un impulso expansionista: al concebir la historia como un progreso unilineal, Occidente justificó su hegemonía colonial e imperialista (desde la expedición científica napoleónica a Egipto hasta el dominio británico en la India) bajo la retórica de una “misión civilizadora” (Dussel 32-34).

Esta intrincada relación entre el poder político verdaderamente existente y la filosofía como su sustento teórico y fuente de legitimación racional resulta especialmente relevante en Iberoamérica porque los sistemas políticos y sociales que imperan entre sus pueblos proceden directamente de los modelos que se producen a partir del desarrollo teórico europeo. Como señala Antonio Ibargüengoitia en su *Suma filosófica mexicana*:

En México, el siglo XIX (...) se caracteriza por una lucha en el campo del pensamiento y la acción, que se manifiesta en dos actitudes fundamentales: la de aquellos que pretenden conservar las estructuras políticas y sociales que se habían heredado del sistema de vida colonial y la de aquellos que, olvidando toda tradición, pretendían que la vida individual y social de los mexicanos se rigiera por los principios que habían sido aplicados en algunos países europeos y más claramente en los recién formados Estados Unidos de América del Norte. (Ibargüengoitia, *Suma filosófica* 143)

En esta pugna sociopolítica, con independencia de cuál bando resultase victorioso en las dinámicas del poder fáctico, el resultado estructural fue uniforme: la imposición acrítica de un modelo político

producido por la filosofía europea sobre la realidad concreta del pueblo mexicano. Tanto la vertiente conservadora como la liberal operaron bajo la premisa de trasplantar o mantener esquemas teóricos ajenos a la contingencia material de la población local. Esta asimilación ideológica moldeó desde sus cimientos los proyectos emancipadores de la región, como bien subraya el propio Ibargüengoitia:

El movimiento de la Independencia política, iniciado por don Miguel Hidalgo es simplemente el resultado de la aplicación de los sistemas de pensamiento nacidos de los filósofos modernos, que habían fundamentado intelectualmente las bases de una sociedad en la cual el hombre, a la manera de los antiguos, fuese la medida de todas las cosas (...). Todo esto desemboca en el endiosamiento del hombre mismo y produce los sistemas políticos característicos del siglo XIX, que en un afán de clasificación masiva se convierte en una sociedad de afanes democráticos y liberales en sus diferentes y modernos matices. (Ibargüengoitia, Filosofía mexicana 123)

De este modo, durante los procesos de emancipación y consolidación estatal de los siglos XIX y XX, las élites criollas adoptaron de manera acrítica el paradigma ilustrado y, posteriormente, el positivismo comtiano —visibilizado en proyectos como el del grupo de “Los Científicos” en el Porfiriato o el lema *Ordem e Progresso* en Brasil— (Hale 230). Esta traslación generó un agudo desacople: se erigió un andamiaje institucional liberal de fachada (constituciones representativas, burocracias legalistas y discursos progresistas) sobre estructuras socioeconómicas marcadamente desiguales y oligárquicas. Al elevar la antropología afirmativa europea al plano instituyente, la promesa ilustrada de la “misión civilizadora” se tradujo a nivel local en la patologización del conflicto social y en la legitimación del sufrimiento de las mayorías en aras de un desarrollo abstracto, consolidando una forma de *mal-estar social* propiamente iberoamericana que la filosofía política contemporánea está obligada a conceptualizar desde un andamiaje pesimista.

El liberalismo que se consolidó en México a través del proceso independentista revela una ontología profundamente optimista y afirmativista, anclada en la antropología moderna que elevó al ser humano a la categoría de principio rector y medida absoluta de la realidad. Este “endiosamiento del hombre mismo” convirtió a la razón ilustrada en una fe secular, convencida de que mediante la sola implantación de diseños institucionales republicanos, democráticos y liberales se lograría la emancipación y la armonía social de manera automática. Sin embargo, al asumir acríticamente que el progreso era un destino inevitable reservado para una sociedad reconfigurada bajo moldes ideológicos europeos, este paradigma afirmativo pasó por alto la vulnerabilidad constitutiva, la fricción material y el sufrimiento inherente a las estructuras socioculturales locales. Así, la fe ciega en la capacidad perfecta del ser humano para autorregularse y progresar no solo enmascaró las asimetrías reales del México decimonónico, sino que petrificó un idealismo político que, al negar la fragilidad de la condición humana y la contingencia histórica, terminó por legitimar el desacople entre las ficciones jurídicas ilustradas y la persistencia de las dolencias colectivas.

La estructura tripartita del pesimismo político

Ahora bien, con el fin de desarrollar el abordaje de la filosofía política desde el pesimismo, se tomarán como base algunos conceptos desarrollados por dos de sus representantes, uno clásico, Arthur Schopenhauer, y uno contemporáneo, Julio Cabrera. En su metafísica, el filósofo alemán describe la existencia como un proceso atravesado por un constante padecimiento derivado del carácter insaciable de la voluntad (Schopenhauer 346–348). El postulado fundamental del pesimismo, la tesis de que a la vida le es consustancial el sufrimiento, es el primer cimiento para el abordaje político.

En la metafísica de Schopenhauer se desarrolla un primer enfoque sistemático de la ontología del sufrimiento: la vida está estructuralmente constreñida al padecimiento, determinado por los ciegos impulsos de la voluntad (129). En el plano metafísico, la voluntad no es más que voluntad, su pura y simple autoperpetuación, pero en el plano fenoménico (representación) es percibida por los seres sintientes como sufrimiento, cristalizado en el deseo constante o el tedio. Julio Cabrera opera una secularización ontológica de la tesis schopenhaueriana al desplazar la voluntad metafísica en pro de una caracterización estructural de la vida humana. En la *Crítica de la moral afirmativa*, el filósofo argentino-brasileño desarrolla el concepto de estructura terminal del ser (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 213). En esta suerte de *antropología* negativa, el ser humano no es primariamente un proyecto abierto a

infinitas posibilidades positivas, sino un proceso de degradación atravesado a perpetuidad por el hecho bruto de su nacimiento asimétrico. Al ser nacido, todo ser humano es arrojado a un mundo en el que la muerte es su única certeza vital, un espacio en el que se ve forzado a desarrollarse al mismo tiempo que su propia actividad lo deteriora hasta su acabamiento. En este tenor, llegar a vivir no es “ganar” ser, sino irlo perdiendo de forma inevitable: al paso del no-ser al ser de una vida humana le corresponde inherentemente un empobrecimiento ontológico (Cabrera, Crítica de la moral afirmativa 49–50).

Esta estructura del malestar no constituye un accidente de la existencia ni un defecto técnico corregible por el entorno social, sino la vivencia fenoménica y la manifestación concreta del perecimiento del ser. En el plano sensible y anímico, todo ser humano se halla permanentemente atravesado por padecimientos físicos que van desde el dolor y la enfermedad hasta el decaimiento orgánico, acompañados de una gama ininterrumpida de estados de desánimo que abarcan desde las tristezas cotidianas y el estrés hasta la ansiedad generalizada o la depresión grave (Cabrera, Mal-estar e moralidad 106). Inmerso en el esfuerzo constante por aplazar su propia degradación, el sujeto se descubre constitutivamente acorralado por la necesidad de autopreservación.

La dimensión decisiva de este diagnóstico para la filosofía política radica en la inhabilitación moral que este sufrimiento impone sobre el sujeto. Atravesado por la estructura del malestar, el ser humano se ve moralmente inhabilitado en distintos grados para actuar cotidianamente conforme al respeto de dos mínimas éticas fundamentales: no dañar y no manipular a otros (Cabrera, Mal-estar e moralidad 492). Imposibilitados para ser éticos en todos sus ámbitos de acción, los individuos terminan por dañar o instrumentalizar a los demás, queriendo o sin querer, en su intento por sortear la propia terminalidad. Así, desde un juicio axiológico que parte del análisis del valor sensible y ético de la vida humana, la ética negativa concluye en su desvalor radical (43), demostrando que el ejercicio pleno de la moralidad es imposible y situando la inevitabilidad del daño en el centro mismo de la coexistencia social.

La ética negativa de Cabrera se sintetiza en una sentencia gravísima: la vida es estructuralmente inmoral, ni siquiera desde el punto de vista de una ética abstracta y demandante como las que presentan las religiones abrahámicas, sino simplemente desde el punto de vista de las mínimas éticas fundamentales: para sobrevivir, siempre terminamos dañando o manipulando a otros que, igualmente, solo están buscando sobrevivir. A partir de esta premisa, el filósofo busca establecer un imperativo de acción en el que reconozcamos que todos compartimos la misma estructura terminal (Cabrera, Crítica de la moral afirmativa 179). Si se analiza esta perspectiva contemporánea en síntesis con la ética del pesimismo schopenhaueriano clásico, podemos comprender que la verdadera moralidad nace de la compasión ante el dolor compartido por toda la humanidad, y no de la búsqueda personal de la felicidad o de la proyección de ideales abstractos.

A partir de Schopenhauer se puede comprender la condición metafísica trágica de todo fenómeno que se presente como objetivación de la voluntad de vivir, a partir de Cabrera, la encarnación de esta condición en los seres patéticos (en el sentido etimológico preciso de *pathos*) condenados a ser. Los humanos, seres volitivos y terminales, no son mónadas aisladas, sino animales gregarios que viven y se desarrollan coexistiendo con sus congéneres. Su condición existencial misma obliga al ser humano a tomar acción dentro del dinamismo de la voluntad objetivada en los seres terminales. Este es el ámbito preciso en el que la ética aparece, nunca desligada de la estructura fundamental del ser del hombre, anclada a un mundo cuyo fundamento no es una providencia divina ni una ordenación racional, sino una voluntad irracional. La política no se presenta como el ámbito de acción de agentes racionales autónomos, sino como la administración forzada de las relaciones entre seres patéticos, atravesados por impulsos y necesidades acuciantes y siempre sujetos al sufrimiento en el registro de los tres tipos de fricciones: dolor, desánimo e inhabilitación moral o agresión estructural.

Articulación dialéctica anacrónica entre Arthur Schopenhauer y Julio Cabrera

A partir de los conceptos antes explicados se puede iluminar la estructura tripartita para una filosofía política pesimista:

- a) Metafísica voluntarista (Schopenhauer): el fundamento de la existencia es irracional.
- b) Antropología negativa (Cabrera): la vida humana opera, por su naturaleza, en un desvalor estructural.
- c) Ética pesimista (Schopenhauer-Cabrera): ante la constatación de la irracionalidad ontológica del mundo y el malestar consustancial a la condición humana, la ética ha de tomar

como punto de partida el desvalor de la vida como fundamento de una igualdad radical que comprende por entero al género humano, buscando el respeto de las mínimas éticas y la reducción del sufrimiento del otro, comprensible como idéntico al propio (en el plano metafísico-estructural) a través de la compasión.

Para articular los marcos teóricos de Schopenhauer y Cabrera sin incurrir en contradicciones de fondo, adoptaremos la hermenéutica analógica formulada por Mauricio Beuchot. Esta perspectiva permite situarse a medio camino entre dos extremos interpretativos reductivos: la univocidad —que pretendería identificar de forma literal conceptos pertenecientes a horizontes metafísicos y naturalistas distintos— y la equivocidad —que declararía sus sistemas como absolutamente inconmensurables e incommunicables—.

Siguiendo el principio analógico de proporcionalidad ($A: B:: C: D$), no se afirma una identidad semántica rígida ($A = C$), sino una correspondencia en la función explicativa que determinados conceptos desempeñan dentro de sus respectivos horizontes filosóficos. De este modo, la *Wille* schopenhaueriana y la estructura terminal de Cabrera no son tratadas como categorías idénticas, sino como términos análogos que responden a una misma función interrogativa: la determinación fundamental, pre-reflexiva e irracional de la existencia humana. Asimismo, la compasión metafísica y la mínima demanda de consideración conservan una correspondencia funcional en tanto mecanismos de apertura afectiva directa hacia el sufrimiento ajeno. Esta mediación hermenéutica explicita el procedimiento que permite conservar las intuiciones fenomenológicas y éticas del pesimismo clásico reelaborándolas desde el horizonte inmanente del pesimismo contemporáneo.

Ahora bien, las diferencias entre el pesimismo clásico de Schopenhauer y el pesimismo contemporáneo de Cabrera no son sólo contextuales o terminológicas. El abordaje estructural es argumentalmente incompatible con el enfoque metafísico postkantiano del filósofo alemán. En aras de construir la línea argumentativa que se propone en el marco de un pesimismo político, se llevará a cabo una contraposición dialéctica entre ambos sistemas. En esta dialéctica, la metafísica schopenhaueriana de la voluntad (a) aparece como el momento de *afirmación*, la tesis de que el fundamento del mundo (*ding an sich*), incognoscible a partir de la primera *Crítica* de Kant, puede ser experimentada por cada sujeto en su interioridad como un impulso irracional hacia la autopropagación (*Wille*):

En consecuencia, hemos denominado voluntad a esa esencia universal de todos los fenómenos, pues así se llama la manifestación en que se da a conocer con menos velos, y con esa palabra, voluntad, no designamos una X desconocida, sino, por el contrario, aquello que, al menos desde uno de sus lados, nos resulta más conocido y familiar que todo lo demás. (Schopenhauer 757)

La antropología negativa cabrereana (b) aparece como el momento de la negación: la especulación metafísica de la voluntad es desplazada por la elucidación de la estructura abstracta del ser de la vida humana a partir de los puros datos empíricos (dolor, enfermedad, angustia, pérdida, etcétera):

El desvalor es (...) ontológico, independiente de los contenidos específicos de vidas humanas particulares. Está claro que se trata de un desvalor relativo: a una situación de fricción desagradable que provoca mal-estar en un tipo de ser como el humano, con su estructura física, su sistema nervioso, su tipo de sexualidad, etc. (Cabrera, *Mal-estar e moralidad* 672)

La ética pesimista (c) es la negación de la negación; la superación se efectúa en la estructura argumentativa común, que coincide tanto en el diagnóstico como en la conclusión: el no-ser de seres sintientes como los humanos es preferible a su ser dada la naturaleza del mundo (en Schopenhauer, porque la vida es siempre insatisfacción, en Cabrera porque la vida es un proceso de degradación) y la ética, en consecuencia, debe partir del reconocimiento de la mala situación que le es inherente a todo ser humano y evitar, en lo posible, contribuir a la producción y reproducción del sufrimiento.

Ahora bien, la ética negativa de Cabrera sólo se sostiene en la mínima demanda de consideración de evitar el daño y la manipulación de otros, y no en llevar a cabo actos de compasión, como en la propuesta schopenhaueriana. Empero, la argumentación pesimista deja poco espacio para que la igualdad abstracta que se deduce de la estructura terminal del ser que comparten todos los humanos sea un móvil suficiente para llevarlos a actuar de forma ética. La ética, al exigir la consideración de los ajenos (y con ello, un límite absoluto —el otro— en la consideración de los intereses propios), tiene un componente anímico que no puede ser completamente absorbido por la producción teórica abstracta. Schopenhauer reconoce que

un imperativo como el kantiano (o incluso un imperativo negativo como el que sintetiza Cabrera en tan solo dos *no*) no puede ser una verdadera motivación para actuar moralmente; la auténtica moralidad deriva de la compasión, que comprende el sufrimiento del otro a partir del propio y, conmovida por este, se dirige a su atenuación:

Una moral sin fundamento, o sea, un mero moralizar, no puede ser eficaz, pues no motiva. Pero una moral que motiva sólo puede hacerlo influyendo en el amor propio. Ahora bien, lo que nace del amor propio carece de valor moral. De aquí se infiere que ni la moral ni el conocimiento abstracto en general pueden producir la verdadera virtud. Ésta tiene que nacer del conocimiento intuitivo que reconoce en la individualidad ajena la misma esencia que en la propia. (Schopenhauer 293)

Schopenhauer reconoce que la fuente última de las acciones humanas no es la deliberación racional, sino la voluntad de vivir ciega: no las ideas o los juicios, sino las pulsiones, el mero instinto de supervivencia. Como la esencia de cada fenómeno particular es la misma esencia íntima del mundo entero, la voluntad se objetiva en su totalidad en cada individuo, que se experimenta a sí mismo como el centro absoluto del mundo (su mundo, su representación) y manifiesta en consecuencia el más cruento egoísmo (1036–1037), ya señalado antes por Maquiavelo y Hobbes como naturaleza humana. Como el intelecto es un fenómeno secundario de la voluntad de vivir, supeditado a su voluptuosa ansia de vida, la racionalidad abstracta es impotente para aquietarla, contenerla o superarla. Sólo mediante la conmoción ante el sufrimiento ajeno, en la que el sujeto del conocimiento constata la identidad de su esencia con la esencia del mundo y de todo ser sufriente, la voluntad puede ser suprimida, superando así el egoísmo que de ella emana hacia el amor verdadero, la compasión (400–401).

Al igual que Schopenhauer, Cabrera reconoce la necesidad de asumir una suerte de igualdad radical entre todos los seres humanos para fundamentar la ética en el establecimiento de la inviolabilidad absoluta de la vida del otro, argumentando que este principio no tiene por qué tomar como base un supuesto valor inherente a la vida y, por el contrario, encuentra un terreno más sólido sobre el cual cimentarse en el empobrecimiento ontológico del ser (desvalor estructural), pues toda construcción de valor que se adjudica a la vida humana en cuanto tal es producida en un grupo de humanos (no en todos) y corre el riesgo de construirse contra otros, sistemáticamente excluidos o perseguidos, etcétera (como el relato nazi que construye el valor de los alemanes frente al desvalor de los judíos y gitanos, el relato colonial del valor de los conquistadores frente a los conquistados, etcétera): “para construir la noción de inviolabilidad, sólo necesitamos una idea de la igualdad entre todos los humanos. Pero no estamos obligados a concebir esa igualdad en términos afirmativos, puede tratarse de una *igualdad negativa*.” (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 179)

Es posible concordar con Cabrera en el punto anterior sin conceder que una “idea” es capaz de fungir como fundamento efectivo de las acciones éticas verdaderamente existentes. No se afirma que Cabrera argumente que la idea de la igualdad negativa pueda llevar a todos los seres humanos a luchar por comportarse de forma ética (es decir, *no egoísta*: tomando en consideración los intereses ajenos y salvaguardando la vida del otro como inviolable por la estructura ontológica que comparten, tal y como plantea Schopenhauer), pero sí que, al no problematizar el alcance real del conocimiento abstracto en cuanto a sus posibilidades de evitar actos egoístas (de daño y manipulación de otros) y producir actos éticos, pareciera que sólo se dirige a los filósofos académicos y especialistas, dejando de lado a la mayoría de la humanidad.

¿Por qué el desvalor estructural que fundamenta la igualdad negativa de la humanidad ha de conducirnos necesariamente a la inviolabilidad de la vida del otro y no al nihilismo moral? Cabrera racionaliza que, careciendo toda vida de valor, ninguna se encuentra en posición de decidir anular otra, en lo que también se puede concordar sin por ello dejar de señalar, a partir de Schopenhauer, que depositar la idea del empobrecimiento ontológico en un individuo que manifiesta una naturaleza tal que se encuentra constreñido por el dolor y la necesidad para volcarse de lleno hacia la puesta en marcha de sus propios intereses, en calidad de mera idea abstracta, puede tener el efecto contrario al deseado: si la vida misma carece de valor por su constitución terminal, ¿qué más da abusar de otros en pro de la satisfacción propia, manipularlos o incluso destruirlos si se antoja conveniente? Desde una lectura schopenhaueriana, la igualdad negativa es un conocimiento que sólo puede ser verdaderamente alcanzado (en sus potencialidades éticas efectivas) por medio de la compasión, de la conmoción de la conciencia, y no de manera puramente formal.

Ahora bien, Cabrera acierta en que la contemporaneidad del pensar filosófico no admite abordajes metafísico-especulativos como el de Schopenhauer, en el sentido de que, más de dos siglos después de la publicación de *El mundo como voluntad y representación*, un abordaje pesimista como el de Cabrera, apegado a los datos empíricos que todo ser humano que vive lo suficiente puede constatar en sí mismo y en los otros –el mal-estar sensible– sin aditivos teóricos suprasensibles, resulta mucho más sólido y prolífico que replicar las categorías del pesimismo clásico alemán. Por ello, la superación dialéctica del conflicto pasa por releer la voluntad schopenhaueriana en los términos de la antropología negativa de Cabrera (a) y, a su vez, encontrar en ésta última un correlativo estructural a la compasión (b):

- (a) *La voluntad de vivir naturalizada*: La estructura terminal del ser humano debe ser leída como su naturaleza biológica, adaptada conforme al proceso evolutivo para asegurar su tendencia general hacia la supervivencia y la reproducción, fuente del egoísmo genético, pues: “una cualidad predominante que podemos esperar que se encuentre en un gen próspero será el egoísmo despiadado.” (Dawkins 3) En este sentido, la *Wille* puede ser leída como la tendencia fundamental de la constitución orgánica sin necesidad de elucubrar una fuerza metafísica. Asimismo, Cabrera es deudor de Schopenhauer y reconoce que la constitución natural del ser humano es tal que sus decisiones y actos se ven más influenciados por las pulsiones irracionales que por el conocimiento abstracto.

En este primer nivel, la aplicación de la hermenéutica analógica justifica la relectura inmanente de la *Wille* sin necesidad de distorsionar la exégesis histórica de Schopenhauer. No se sostiene que Schopenhauer entendiera la voluntad como un mero mecanismo biológico, sino que existe una proporción estructural entre el papel que juega la voluntad como principio nouménico irracional en Schopenhauer y la función que cumple la estructura terminal o la constitución orgánica en la antropología de Cabrera y el naturalismo contemporáneo. Ambas nociones designan la primacía de un impulso ciego y autopreservativo sobre la deliberación racional del intelecto. La analogía permite así realizar un desplazamiento metódico: presupone preservar la función explicativa del egoísmo ontológico schopenhaueriano al tiempo que se prescinde del compromiso con su fundamentación metafísica postkantiana.

- (b) La compasión en la estructura terminal: La lectura schopenhaueriana del amor verdadero como *cáritas* puede ser considerada metafísica y, en consecuencia, rechazada por el abordaje pesimista contemporáneo, pero la empatía no es una construcción discursiva posterior ni una opción deliberativa del intelecto, sino un elemento constitutivo de la estructura ontológica del ser patético, anclado directamente en su corporalidad biológica. El animal gregario no requiere deducir abstractamente el desvalor del otro para respetarlo; por el contrario, su propia arquitectura neurobiológica –el sistema de neuronas espejo (Solarz)– opera como un mecanismo de resonancia inmediata que prefigura la disolución de las barreras individuales, posibilitando la compasión que caracteriza Schopenhauer como único fundamento de la ética. Las neuronas espejo se activan en el sujeto tanto al ejecutar una acción o experimentar una afección como al observar ese mismo estado en el congénere, lo que significa que el sufrimiento ajeno no se decodifica como un juicio racional secundario, sino que se experimenta en primera persona como una fricción encarnada.

En el ámbito antropológico y sensible, la mediación analógica evita dar un salto epistemológico injustificado entre la evidencia neurobiológica (como el sistema de neuronas espejo) y la metafísica de la moral. En lugar de pretender que el descubrimiento empírico “demuestra” la metafísica de Schopenhauer, la hermenéutica analógica plantea una correspondencia funcional: lo que Schopenhauer conceptualizó metafísicamente como la disolución intuitiva del *principium individuationis* encuentra un correlativo inmanente en los mecanismos corporales de resonancia afectiva. La empatía encarnada opera analógicamente como aquella conmoción primaria frente al dolor ajeno que detiene la inercia del egoísmo, otorgando a la antropología negativa un soporte fenomenológico inmanente para la apertura hacia el otro sin recurrir a postulados suprasensibles.

En el plano ético (c), la interpretación analógica permite articular la “igualdad negativa” abstracta de Cabrera con la motivación afectiva de la compasión schopenhaueriana. Dado que la mera deducción lógica del desvalor existencial suele ser impotente frente a las impulsiones egoístas del animal humano, la ética pesimista requiere de una mediación donde el reconocimiento conceptual de la terminalidad compartida se corresponda proporcionalmente con la vivencia conmovedora del sufrimiento de los

congéneres. La analogía une ambos momentos: la estructura terminal provee el diagnóstico de igualdad ontológica en el malestar, mientras que la compasión naturalizada aporta el vector anímico e intuitivo indispensable para traducir ese diagnóstico en un imperativo práctico de no-daño, no-manipulación y mitigación del sufrimiento social.

El sujeto patético: hacia una organización política pesimista.

La línea de argumentación resultante de esta síntesis permite reestructurar por completo el análisis del agente político y su relación con las instituciones sociales; entendemos a aquel ya no como un sujeto orientado a la autorrealización por la guía de la razón, sino como el sujeto patético: estructuralmente vulnerable y vulnerado, atorado e imposibilitado por su propia constitución para alcanzar el bienestar pleno que su voluntad anhela.

Esta perspectiva obliga a distinguir entre dos registros del sufrimiento. Hay sufrimientos constitutivos de la vida —enfermedad, pérdida, envejecimiento, muerte— sobre los cuales la política sólo puede ofrecer acompañamiento, cuidado o alivio parcial. Y hay sufrimientos contextuales, producidos o agravados por relaciones sociales e instituciones concretas.

Desde aquí, la participación social de los *sujetos patéticos* debería dirigirse hacia la reducción de los factores que agravan su sufrimiento. En el registro del pesimismo político, los sujetos patéticos deben reconocer su igualdad ontológica en la terminalidad a través de la compasión, y fundar a partir de ella un nuevo orden social en un doble acto: de negación de la voluntad de vivir como fuente del egoísmo y de *afirmación* de la compasión como base para la realización de una organización orientada al cumplimiento de las mínimas éticas fundamentales.

En el registro del pesimismo político, los sujetos patéticos deben fundar un nuevo orden social orientado al cumplimiento de las mínimas éticas fundamentales. Sin embargo, el Estado, en tanto maquinaria burocrática y abstracta orientada a la administración forzosa de las relaciones, no puede encarnar afectos intuitivos. Por tanto, la traslación del *ethos* compasivo al diseño institucional no opera mediante la exigencia de una imposible empatía estatal, sino a través de una fenomenología de la administración institucional estructurada en torno a la limitación radical del daño. El contrato social en el que se legitima este Estado de derecho repudia las lógicas disciplinarias y de perfeccionamiento moral afirmativista, materializándose en un documento jurídico y político supremo que asume su incapacidad para erradicar el malestar estructural, pero que consagra mecanismos para la mitigación incondicional de la fricción social.

En orden de cumplir con este axioma, el pesimismo político traza los principios de autarquía y no expansión como ejes indispensables. Se postula un Estado de contención; una arquitectura que renuncia al expansionismo, al productivismo infinito y a la acumulación incesante, pero que despliega los recursos necesarios para garantizar condiciones materiales de dignidad básica, sustentabilidad y colaboración. Si el dolor y el desánimo resultan inmanejables por la precariedad fáctica, los sujetos quedan inhabilitados moralmente para ejercer la empatía que la ética demanda. Por ello, las instituciones públicas deben orientarse a la integración —acompañar, consolar y reparar a quienes busquen su amparo— sin pretender imponer moldes ideológicos de éxito o progreso abstracto.

Para que esto sea posible, los sujetos patéticos no sólo deben conquistar una educación universal que pueda dar a conocer la igualdad negativa, sino valerse de la empatía como cualidad humana innata para conmover en verdad a los sujetos, de forma que su egoísmo natural se vea aquietado, permitirles comprender la igualdad radical en la que se encuentran todos los humanos por su constitución terminal y, con ella, el sufrimiento que los hermana en una mala situación (la vida misma) que, a todas luces, sería mejor afrontada de manera compasiva. Ahora bien, para que la empatía pueda sostener la base del comportamiento ético, los sujetos necesitan sostener condiciones mínimas de dignidad en las que la inhabilitación moral pueda ser administrada: si el dolor y el desánimo de los seres patéticos les resulta inmanejable, simplemente no pueden comportarse éticamente, no son capaces de conmoverse o empatizar si se encuentran en situación de vulnerabilidad radical frente al avance inexorable de su estructura terminal.

Un orden político pesimista debe entenderse como un mecanismo de cuidado mutuo y prevención de daños. En contraposición directa con el orden optimista o afirmativista clásico, cuya piedra angular es la confianza ciega en que los individuos son capaces de anteponer la razón y el cálculo moral sobre cualquier otro de los elementos que los componen, el orden pesimista se posiciona desde el

reconocimiento de la imposibilidad estructural de esta extrema lucidez racional; se adelanta a cualquier conflicto que pueda surgir de los malentendidos devenidos del desbordamiento de la voluntad (actos de daño y manipulación) en los otros y en uno mismo, y coloca la compasión como criterio fundamental para considerar el intercambio de ideas y la defensa de intereses contrarios que aparecen en cualquier comunidad humana.

Las instituciones públicas que se pueden articular con base en la estructura tripartita del pesimismo político deben estar orientadas a la integración, no a la expansión; siguiendo a Cabrera, su propósito debe recaer en minimizar los daños que los sujetos patéticos están en riesgo permanente de infligirse los unos a los otros, estableciendo las condiciones positivas que previenen los actos de desconsideración: condiciones materiales de dignidad básica (sobre la lucha por la vida), sustentabilidad (contra el crecimiento perpetuo), colaboración (contra explotación y competencia), etcétera. La integración, al contrario de la expansión, resulta en un ejercicio de compasión, puesto que pone los recursos de los sujetos y de sus instituciones en función de acompañar, consolar, reparar y cuidar a quienes busquen su amparo.

En síntesis, el reconocimiento del sujeto político como ser patético a partir de la óptica pesimista nos permite mirar desde un nuevo ángulo los objetos clásicos de la política y dialogar críticamente con las categorías del optimismo ilustrado, que siguen imperando en nuestras instituciones públicas. No hay sujeto tan poderoso como la sociedad que los contiene, y el pesimismo nos invita a la posibilidad de orientar el poder colectivo hacia la búsqueda de la negación de la voluntad y la administración del sufrimiento. Por último, cabe responder a la objeción usual de que el pesimismo no puede ponerse al servicio de la búsqueda de mejorar la vida: si el no-ser es preferible al ser, si la vida es inevitablemente sufriente, ¿para qué intentar cambiar algo? La respuesta es que el hecho de que lo mejor sería no nacer tiene su práctica ética en la abstención de procrear, pero los nacidos no pueden des-nacer. Ciertamente, el pesimista debe prevenir la producción de nuevos seres patéticos (respetando siempre la mínima demanda de consideración), y puede considerar el suicidio como una opción ética cuando la terminalidad de su ser constriñe su vida de forma asfixiante (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 10), pero estas no son soluciones absolutas para las vidas efectivas de los nacidos.

Por ello, el pesimismo no debe ser visto sólo como el señalamiento crónico de que la vida es tan mala que mejor sería que no existiera, sino como un enfoque filosófico sistemático capaz de caracterizar el mal-estar de la condición humana de manera que, habiendo encontrado las estructuras fundamentales del sufrimiento, pueda distinguir los sufrimientos consustanciales a la vida (enfermedad, pérdida, muerte, etcétera), y separar de éstos —tan claramente como sea posible— los sufrimientos contextuales, denunciando los mismos como evitables y, con ello, orientando los esfuerzos sociales y políticos contra ellos; con vista siempre en la mayor reducción del sufrimiento posible para toda la humanidad.

Obras citadas

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Cabrera, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Gedisa, 2014.
- Cabrera, Julio. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Universidade de Brasília, 2018.
- Dawkins, Richard. *El gen egoísta*. Salvat Editores, 2002.
- Domínguez Nafra, Juan Carlos. “La codificación del derecho entre Bayona y Cádiz: El Código de Napoleón.” *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 22, 2010, pp. 149–175.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Hale, Charles A. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Traducido por Purificación Jiménez, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico civil*. Traducido por Carlos Millizo, Alianza Editorial, 2009.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Filosofía mexicana: en sus hombres y en sus textos*. Editorial Porrúa, 2015.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana (Resumen de historia de la Filosofía en México)*. Editorial Porrúa, 2006.
- Kant, Immanuel. “Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?” *Filosofía de la historia*, estudio preliminar de Emilio Estiú, Editorial Nova, 1964, pp. 58–68.

- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe. Maquiavelo*, estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge, RBA Editores México, 2023, pp. 1–91.
- Montesquieu, C. de. *Del espíritu de las leyes. Vol. I*. Traducido por Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Editorial Sarpe, 1984.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducido por Ma M. Armas Concepción, Rafael J. Díaz Fernández, y Joaquín Chamorro Mielke. Ediciones Akal, 2005.
- Solarz, Silvina Catuara. *Las neuronas espejo: aprendizaje, imitación y empatía*. Vol. 1. EMSE, 2020.