



Universidad de Chile
Facultad de Derecho
Departamento de Ciencias del Derecho

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE ARTHUR SCHOPENHAUER
Establecimiento y evolución del derecho positivo como afirmación de la Voluntad

Memoria de prueba para optar al grado de licenciado en
Ciencias Jurídicas y Sociales

SERGIO HERNÁN INFANTE GARCÍA
Profesor guía: señor Fernando Quintana Bravo

Santiago de Chile
2012

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer en estas líneas al profesor de filosofía de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, señor Fernando Quintana Bravo, por acoger con entusiasmo el proyecto de este trabajo y acceder a patrocinarlo. También a mis padres, Jorge y Margarita, y a mis hermanos, Alejandra y Jorge Andrés, por todo el apoyo brindado durante mis años de permanencia en la citada facultad. Y a mi polola Stephanie, por su constante aliento para que este trabajo finalmente viera la luz. A todos ellos mi especial agradecimiento.

DEDICATORIA

A mi sobrino Octavio González Infante (6), quien encarna la esperanza que la sociedad deposita en las nuevas generaciones.

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN	1
 CAPÍTULO I	
CONTEXTO HISTÓRICO FILOSÓFICO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX.	
EL IDEALISMO ALEMÁN	4
1.1. El idealismo trascendental de Kant	5
1.1.1 Kant: Teoría del conocimiento. Estructura de los juicios	7
1.1.2 La Estética Trascendental. Espacio y tiempo como formas Puras de la sensibilidad	9
1.1.3 La Analítica Trascendental. Formas puras del entendimiento. La “revolución copernicana” de Kant	11
1.1.4 La Dialéctica Trascendental. Posibilidad de la metafísica	14
1.1.5 La Ética de Kant. El imperativo categórico. Supremacía de la razón práctica	17
1.2 Kant: Filosofía del Derecho	21
1.2.1 El concepto de Derecho	21
1.2.2 Derecho y Moral	24
1.3 El idealismo alemán postkantiano	25
1.3.1 Fichte y el “Yo Absoluto” (Idealismo Subjetivo)	26
1.3.2 Schelling y la filosofía de la identidad (Idealismo Objetivo)	29
1.3.3 Hegel y el “Espíritu Absoluto” (Idealismo Absoluto)	32
1.4 Filosofía del Derecho de Hegel	38
1.4.1 El Derecho en el contexto del sistema filosófico de Hegel	38

1.4.2	El desarrollo de la libertad en la evolución del Derecho	40
1.4.3	Teoría Constitucional en Hegel	42
1.5	Balance del Idealismo Alemán	43

CAPÍTULO II

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

2.1	Datos biográficos	45
2.2	Influencias filosóficas en el pensamiento de Schopenhauer	47
2.2.1	La filosofía kantiana	48
2.2.2	Las Ideas y el alma en Platón	49
2.2.3	Los Upanishad y el Budismo	51
2.2.4	La cuádruple raíz del principio de razón suficiente	53
2.3	El Mundo como Voluntad y Representación	55
2.3.1	Schopenhauer: Teoría del conocimiento	56
2.3.2	La Voluntad como fundamento	59
2.3.3	Naturaleza y objetivación de la Voluntad	62
2.3.4	La voluntad de vivir en el ser humano	65
2.3.5	La Estética como supresión de la Voluntad	70
2.3.6	La Ética como negación de la Voluntad	73
2.4	Principales críticas a la filosofía de Schopenhauer	78

CAPÍTULO III

LA JUSTICIA, EL DERECHO Y LA MORAL EN EL PENSAMIENTO DE SCHOPENHAUER

3.1	La injusticia como afirmación extralimitada de la Voluntad	82
3.2	El derecho de propiedad	84

3.3	La fuerza y el dolo como instrumentos de la injusticia	87
3.4	El concepto de Derecho en Schopenhauer	89
3.5	Surgimiento y rol del Estado de Derecho	92
3.5.1	Finalidad amoral del Estado	95
3.6	La teoría del Derecho Penal en Schopenhauer	98
3.7	Ruptura de Schopenhauer con la filosofía del Idealismo Alemán	101
3.7.1	Ruptura con Kant	101
3.7.2	Ruptura con Fichte, Schelling y Hegel	104

CAPÍTULO IV

DINÁMICA LEGISLATIVA EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER		108
4.1	El Estado democrático	109
4.2	La ley como “representación” de la Voluntad Soberana	112
4.2.1	El fundamento de la ley en el Derecho Natural	116
4.2.2	Vicios en el establecimiento de las leyes injustas	121
4.3	La evolución del Derecho como afirmación de la Voluntad	127
4.4	Vías de objetivación de la Voluntad Soberana en el ordenamiento jurídico	131
4.4.1	Vías institucionales	132
4.4.2	Vías semi-institucionales	136
4.4.3	Vías extrainstitucionales	138
CONCLUSIÓN		139
BIBLIOGRAFÍA		142
ANEXOS		144

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las dinámicas suscitadas en la legislación positiva, en un Estado democrático, a la luz de la filosofía de Arthur Schopenhauer. Para ello se exponen, en un primer momento, el contexto histórico filosófico en el que surgió el pensamiento de este filósofo - el Idealismo Alemán -, siendo el conocimiento de sus principales ideas absolutamente recomendable (y aún necesario) para comprender a cabalidad las teorías schopenhauerianas fundamentales. En un segundo momento, se describen los aspectos más importantes del sistema filosófico de Schopenhauer, relacionándolo con el pensamiento filosófico en boga en su época y resaltando sus conclusiones fundamentales. Posteriormente, se señalan las nociones de Justicia y Moral que Schopenhauer desprende de sus teorías anteriormente explicadas, y su relación con el Estado y el derecho positivo. Finalmente, en el último capítulo de este trabajo, se vierten algunas posiciones personales acerca de la relación entre la filosofía de Schopenhauer - con la Voluntad como fundamento de la realidad - y las dinámicas observadas en el establecimiento y evolución de la legislación positiva en aquellos Estados en los que la soberanía reside en la ciudadanía (democracia), así como los criterios que se deben considerar para calificar una ley como justa o injusta, y por ende, si es moralmente justificable su promulgación o no.

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Arthur Schopenhauer es una de las menos conocidas en el mundo académico de nuestro país. Prueba de ello es la escasa bibliografía existente sobre su persona y las magras referencias que le dedican los manuales de filosofía, simplemente para contextualizar una época o el pensamiento de otros filósofos. Sin embargo es uno de los sistemas filosóficos más completos que han surgido del pensamiento humano. Así todo, su olvido es explicable por el marcado irracionalismo de algunos de sus conceptos y por su importante relación con las filosofías orientales, factores que son vistos con desconfianza por el racionalismo imperante en el mundo occidental, sin mencionar el carácter pesimista de su obra y su desesperanzadora visión acerca del sentido de la vida ("Para la inmensa mayoría, la vida es solamente una lucha por la mera existencia, con la certidumbre de que han de perder ésta al cabo."), que hace que algunos optimistas vean en él a un filósofo en el que no conviene profundizar demasiado.

Marcado por su característico pesimismo filosófico, el sistema de Schopenhauer extiende sus ramificaciones a casi todo el ámbito de las experiencias humanas, pasando por la teoría del conocimiento, la moral, las artes, el derecho, la psicología (anticipó algunas de las ideas fundamentales de Freud), la política, las ciencias naturales y otras tantas en las que encontró derivaciones y manifestaciones de su propia metafísica, concebida como un sistema totalizante de todo lo que existe. Se vio muy influenciado por las ideas de Kant - de cuyos postulados sobre la teoría del conocimiento derivó los suyos, y con el que, sin embargo, disintió en varios aspectos - así como las de Platón y por los conceptos fundamentales de los vedas hindúes y del budismo, teorías que supo sintetizar y condensar en ese todo armónico que constituye su sistema filosófico, expuesto magistralmente en su obra capital titulada "El Mundo como Voluntad y Representación", considerada una de las obras maestras de la filosofía moderna. De hecho, todos sus escritos posteriores desenvuelven las mismas ideas que trató en esta obra.

Las respuestas que la filosofía de Schopenhauer ofrece a las interrogantes acerca de la naturaleza del mundo y a la forma en que los hombres piensan y actúan en él han sido catalogadas bajo el nombre de diversas corrientes filosóficas. Se ha dicho que su pensamiento, además de pesimista, es irracionalista, subjetivista, monista, materialista o romántico. Si bien es verdad que su filosofía constituye un esquema explicativo, unitario y omnicomprendido de la realidad, proponiendo para ello un fundamento último de todo lo que existe - que él denominó "Voluntad" -, la irracionalidad de este concepto convierte a Schopenhauer en una especie de "filósofo de transición" entre la Modernidad y su búsqueda de fundamentos últimos, y el pensamiento contemporáneo, que rechaza la idea de que exista algo único y primario como fundamento del mundo.

En la época en que las teorías de Schopenhauer ven la luz, en su natal Alemania se desarrollaba lo que se denominó el Idealismo Alemán, cuyos máximos representantes son los filósofos Johann G. Fichte, Friedrich Schelling y Georg W. Hegel. Todos ellos desarrollan, complementan y se oponen - desde sus perspectivas - la filosofía iniciada por Kant. Schopenhauer, con su irracionalismo, se opondrá enérgicamente a sus doctrinas, caracterizadas en general por su marcado racionalismo, condensado en la famosa frase de Hegel "todo lo real es racional y todo lo racional es real". Sin embargo, no obtuvo mucho reconocimiento en su propia época, pero sí un notable asidero en pensadores posteriores.

Este rechazo a la idea de racionalidad del mundo, así como otros conceptos surgidos del sistema de Schopenhauer, como el absurdo, pueden reconocerse en filósofos posteriores como Friedrich Nietzsche (cuya filosofía no podría haberse desarrollado sin que previamente conociera la obra de Schopenhauer, aunque posteriormente se haya alejado de su maestro, opacándolo en cierto sentido), en el existencialismo de Jean Paul Sartre, en Henry Bergson, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud, etc., y marcaron la obra literaria de escritores como Albert Camus, Thomas Mann, Charles Baudelaire, Jorge Luis Borges, y otros. Estos personajes contribuyeron para poner fin a la indiferencia con que Schopenhauer fue tratado en su propio tiempo y sentaron las bases que permitieron a algunos defender valores morales tradicionales sin recurrir a la existencia de Dios, o para poner de relieve la imposibilidad del progreso en la historia de la humanidad, sin olvidar a aquellos que contribuyeron a poner en tela

de juicio la hegemonía de las ciencias como modelo único de expresión, y expusieron la preeminencia de los instintos y de la voluntad por sobre el mero intelecto, rescatando de él las ideas sobre el absurdo y el sinsentido de la vida.

En el ámbito del derecho, específicamente, la filosofía de Schopenhauer da lugar a una original teoría de la justicia, y del papel al que está llamado a representar el Derecho en el plano de la regulación de las relaciones humanas. De su concepto de “Voluntad”, que reconoce presente en cada individuo y en general de todo lo existente, se derivan una serie de implicancias acerca de la licitud e ilicitud del comportamiento humano, destacando al egoísmo innato como concepto fundamental, y expone la ineficacia del Derecho y del Estado para imponer concepciones morales, limitando su papel a evitar las consecuencias injustas de las acciones que la Voluntad¹ presente en cada ser humano los lleva a cometer.

En este trabajo se examinará, de modo introductorio y para una mejor comprensión de la filosofía del pensador alemán, el contexto histórico-filosófico imperante en su época, el Idealismo Alemán, reseñando sintetizadamente el pensamiento de sus principales representantes, con énfasis en las teorías de Kant y las ideas de Fichte, Schelling y Hegel. Posteriormente se expondrán los principales fundamentos del completo sistema filosófico de Schopenhauer, que otorgará una mejor comprensión de sus ideas acerca del derecho y la justicia, que se desarrollan más adelante. Finalmente, el último capítulo se compondrá íntegramente de apreciaciones personales, acerca de la relación existente entre su filosofía de la Voluntad y la formación de las leyes derivadas de los cambios sociales que se manifiestan en las sociedades democráticas representativas, lo que a la luz de lo estudiado sobre este autor, constituye una innovación en el modo de entender las dinámicas sociales y su posterior materialización en las leyes que rigen dicha sociedad, idea - hasta donde se sabe - inédita, siendo uno de los principales aportes de este trabajo.

¹ El término “Voluntad” suele escribirse con mayúscula al referirse al término utilizado dentro del contexto de la filosofía de Schopenhauer, para diferenciarlo del sentido corriente de la palabra.

CAPÍTULO I: CONTEXTO HISTÓRICO FILOSÓFICO A PRINCIPIOS EL SIGLO XIX. EL IDEALISMO ALEMÁN.

*“La razón siempre ha existido,
pero no siempre en una forma razonable”*

(Karl Marx)

Las ideas filosóficas a lo largo de la historia han estado íntimamente relacionadas con el contexto histórico en el que se desarrollan. Podría decirse que son un producto derivado de las condiciones políticas y sociales de éste. Se yerguen como solución a los conflictos que se viven en la época determinada en que realizan su labor los grandes filósofos. Surgidos principalmente de la burguesía, las soluciones que ofrecen sus sistemas filosóficos dan cuenta de la posición que ocupa esa clase social en el momento en el que son concebidos. Así vemos que en Inglaterra, la evolución rápida de la burguesía y su compromiso concertado entre esa clase y la nobleza dieron al pensamiento filosófico inglés un carácter empirista y sensualista; y en Francia el desarrollo de la burguesía y del Estado Nacional Francés cristalizó un pensamiento filosófico marcadamente racionalista. En Alemania sin embargo, la estructura socioeconómica alemana originó una filosofía marcadamente idealista subjetiva².

La idea del “deber ser” marca profundamente la filosofía alemana en la época de Kant y de los filósofos que le sucedieron. Como corolario de este hecho, el pensamiento de ese entonces está cargado a las cuestiones de moral práctica. Kant va a predicar la supremacía de la razón práctica sobre la razón teórica. La “acción creadora” de Fichte y la Voluntad de Schopenhauer son otras manifestaciones del

² Luis Armando González: “Los fundamentos de la filosofía idealista alemana: Kant, Fichte, Schelling”. Revista Realidad. Universidad Centroamericana de San Salvador (UCA) N° 69. Mayo – Junio de 1999.

acento que pone el idealismo alemán en la acción y lo práctico. Sin mencionar la producción artística alemana de la época, también inclinada a cuestiones morales.

Para comprender con claridad los conceptos e ideas que se desarrollan en la época del idealismo alemán, es indispensable exponer someramente las principales conclusiones de la filosofía de Kant, que es la piedra angular de las ideas de los filósofos alemanes posteriores -incluyendo a Schopenhauer-, tanto para validarlas como para contravenirlas.

1.1 El idealismo trascendental de Kant

La labor de Immanuel Kant (1724 - 1804) desplegada en la formulación de su sistema filosófico, tiene una importancia enorme en la historia de la filosofía. Constituye la superación filosófica (implícitamente dialéctica) de la vieja polémica generada entre los filósofos adscritos al racionalismo o al empirismo, y a la vez, inaugura una teoría que fundamenta y da paso a lo que se conoce como el Idealismo Alemán, donde filósofos posteriores de la talla de Fichte, Schelling, Hegel y, en contraposición a estos, el mismo Schopenhauer, complementan las ideas kantianas con sus propios sistemas filosóficos, que dominaron sin contrapeso el mundo filosófico de la primera mitad del siglo XIX.³

En la elaboración de su doctrina, Kant combina los conceptos fundamentales de los paradigmas en que estaban divididos los filósofos anteriores a él: el Racionalismo - que llegó a su punto culmine con Leibniz - y el Empirismo inglés. La idea que toma Kant de la filosofía empirista - desarrollada principalmente en Inglaterra por los filósofos John Locke, George Berkeley y David Hume - es el principio de que el conocimiento se funda en la experiencia. Ésta basaba la materia del conocimiento en los meros fenómenos psíquicos experimentados por el sujeto. A su vez, va a hacer suyo también

³ A diferencia de los autores recién nombrados, Schopenhauer no gozó del reconocimiento académico que lograron éstos.

el postulado racionalista de que no todo el conocimiento puede provenir de la experiencia, sino que es necesaria la actividad intelectual del sujeto, que elabore juicios lógicos que fundamenten la veracidad de una proposición. Pero una tercera influencia significativa en la filosofía de Kant, será el desenvolvimiento de la ciencia física-matemática desarrollada por Isaac Newton. La tarea de Newton consiste en demostrar la posibilidad cierta del conocimiento sustentado en la combinación de la experiencia empírica con los juicios de razón, posibilidad que Kant, amalgamando las ideas descritas, se encargará de demostrar filosóficamente en su teoría del conocimiento.

La expresión "idealismo trascendental" fue utilizada por Kant para designar a su propia filosofía. El pilar fundamental de ésta, es que el conocimiento humano sólo puede referirse a los fenómenos, y no a las cosas en sí mismas, de las que no se puede enunciar absolutamente nada. Con esto, Kant termina definitivamente con la idea de "ser en sí", del modo en que se había entendido desde los albores de la filosofía, y le da un sentido completamente diferente (como incognoscible racionalmente). Hasta ese momento, los filósofos, incluso los empiristas, no habían podido desembarazarse de ese residuo de realismo metafísico que postulaba la existencia de realidades "en sí y de por sí" como realidades trascendentes e independientes del sujeto. Lo que hace Kant es rebajar lo que llamamos "ser" a un "ser objeto" parte de una relación de conocimiento, una cosa "para" ser conocida, inseparable del sujeto que la conoce. Esta relación implica que las condiciones de todo conocimiento no son puestas por el objeto conocido, sino por el sujeto que conoce. En palabras del propio Kant: "Todo lo intuido en el espacio y el tiempo y con ello todos los objetos de nuestra experiencia posible, no es más que fenómenos, esto es, meras representaciones, que del modo en que se representan, como sustancia extensa o series de alteraciones, no tienen existencia propia e independiente aparte de nuestro pensamiento. A este concepto lo llamo idealismo trascendental".⁴

De lo recién expuesto, es posible distinguir dos dimensiones de los objetos que son materia del conocimiento. Lo que nos es posible conocer - que Kant denomina

⁴ Kant: "Crítica de la razón pura"

“fenómeno” - es lo que Schopenhauer identificará con el término “Representación”. Por otra parte, lo que escapa a nuestra capacidad de conocimiento - según Kant - es lo que denomina “noúmeno”, lo que Schopenhauer identificará con el concepto de “Voluntad”. A diferencia de Kant, Schopenhauer sostendrá que el conocimiento también puede abarcar este segundo ámbito.

Para entender mejor estas ideas, será necesario examinar con un poco más de detención la estructura de los juicios que componen el conocimiento, y cuáles son los elementos que aportan tanto el sujeto cognoscente como el objeto conocido en la relación de conocimiento que postula la teoría de Kant.

1.1.1 Kant: Teoría del conocimiento. Estructura de los juicios

Antes de abordar el problema metafísico, Kant - impresionado por los descubrimientos que en materia de ciencia físico matemática realizó Newton - decide examinar la estructura de los juicios que componen el conocimiento científico. Los juicios son afirmaciones, proposiciones o tesis en donde se dice algo de un sujeto, que puede ser verdadero o falso. Examinando estos juicios, Kant descubre dos tipos de ellos. Los primeros tienen la característica fundamental de que el hecho que se afirma en el predicado de la oración puede desprenderse del mismo concepto del sujeto, es decir, que el predicado está incluido en él. Por ende, este tipo de juicios no amplían el conocimiento preexistente que se tiene del sujeto; son tautologías.⁵ Estos juicios están muy identificados con las “verdades de razón” descritas por Leibniz, y el fundamento de su veracidad estriba en el principio de identidad, ya que el predicado no hace sino repetir un concepto implícito en el sujeto. Un ejemplo de estos juicios sería “un cuadrado tiene cuatro ángulos”, ya que el tener cuatro ángulos es una característica que se desprende del concepto mismo de cuadrado. A este tipo de juicios, Kant los denomina “juicios analíticos”.

⁵ Tautología: del griego “tautos”; lo mismo, y “logía”; descripción. Decir lo mismo.

Seguidamente, Kant enuncia otra característica de los juicios analíticos. El conocimiento que se adquiere mediante ellos no proviene de la experiencia directa que se tenga del sujeto del juicio. Ya que el predicado está incluido en el sujeto, la veracidad de la información que proporcionan es verificable nada más que con un análisis intelectual del mismo. Por lo tanto, son juicios *“a priori”*, independientes de la experiencia, necesariamente válidos en todo tiempo y lugar. No se necesita de la experiencia del cuadrado para verificar que tiene cuatro ángulos. Siempre será así y no puede ser de otro modo.

El otro tipo de juicios que Kant identifica son los que denomina “juicios sintéticos”. A diferencia de los juicios analíticos, en los juicios sintéticos no es posible extraer el predicado del concepto del sujeto, es decir, enuncian una característica que no está implícita en él, por lo tanto, le añaden una cualidad o propiedad nueva e independiente, y hacen crecer el conocimiento que tenemos del sujeto. Siguiendo a Leibniz, este tipo de juicios constituyen lo que él denominó “verdades de hecho”. Un ejemplo de ellos sería “los líquidos se evaporan con el calor”. Examinando el concepto de “líquido” no se desprende de él la propiedad de que se evaporen con el calor, por lo tanto, el fundamento de este tipo de juicios no proviene de un análisis mental del sujeto. Su fundamento proviene de la experiencia, y de ahí deviene su segunda característica: son juicios *“a posteriori”*, posteriores a la experiencia sensible y avalados por ella, por ende, son particulares y contingentes.

Hecha esta distinción, lo que a Kant le interesa averiguar es de qué tipo de juicios está constituido el conocimiento científico. No puede estar compuesto de juicios analíticos, ya que éstos no hacen más que repetir en el predicado lo que se desprende del análisis del concepto del sujeto, por lo que no hacen crecer nuestro conocimiento, sino que se dedican a repetir lo ya sabido. Por otro lado, tampoco puede estar constituido por juicios sintéticos, ya que éstos provienen de la experiencia sensible, por lo tanto son particulares y contingentes. No tienen la necesidad y universalidad que debe tener el conocimiento científico, que es válido en todo tiempo y lugar. Por lo tanto, los juicios que componen el conocimiento científico deben necesariamente ser sintéticos - o sea, hacer crecer nuestro conocimiento - y a la vez *“a priori”*, o sea, que

no provenga de la experiencia, sino que sean independientes de ella, válidos universalmente y por siempre.

Los razonamientos que constituyen las matemáticas y la física están compuestos de este tipo de juicios sintéticos "*a priori*". Por ejemplo, la oración "la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos" es un tipo de estos juicios. Del concepto de línea recta no se desprende ninguna idea de distancia o magnitud, por lo tanto es un juicio sintético. Pero a la vez es "*a priori*" porque no proviene de la experiencia, ya que es deducible mentalmente, por tanto es universal, atemporal y necesario. A explicar cómo es posible la existencia de este tipo de juicios en las mencionadas disciplinas, cuál es su fundamento, y a dilucidar si es posible que también sean posibles en el ámbito de la metafísica, es que Kant dedica su obra más importante: la "Crítica de la Razón Pura".

1.1.2 La Estética Trascendental. Espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad

Como ya hemos afirmado, el conocimiento para Kant se configura a partir de la combinación de la sensibilidad y el entendimiento: mediante la primera percibimos los objetos, y por la segunda los configuramos a través del intelecto. Esta relación da como resultado la formulación de juicios sintéticos "*a priori*", que constituyen el cuerpo del conocimiento de la ciencia físico matemática. Kant comienza por analizar cuáles son las condiciones trascendentales que permiten que los objetos puedan constituirse en "objetos de conocimiento". Enseguida, afirma que estas condiciones no pueden venir de los objetos mediante impresiones sensibles - las que para Kant constituyen la "materia de la percepción" -, ya que si así fuera, nuestro conocimiento de ellas sería contingente y falible, que como ya sabemos, son características que no pueden estar presentes en el conocimiento científico. Por lo tanto, estas condiciones deben provenir del sujeto que conoce, o sea, ser intuiciones independientes de la experiencia o *a priori*, que el sujeto imprime en los objetos. Para Kant, las primeras condiciones son el espacio y el tiempo, llamadas por él "formas puras de la sensibilidad".

Hablando específicamente del espacio, Kant realiza una exposición metafísica (usando el término en el sentido de fundamento y condición previa de todo conocimiento) y una exposición trascendental del mismo. En su exposición metafísica, determina que el espacio, por ser una intuición pura o *a priori*, es un elemento previo a toda experiencia y a toda percepción. Que el espacio sea una “intuición pura” o “*a priori*” es lo que lo diferencia de los conceptos. Los conceptos son una recopilación de características de varias cosas, resumidas en general en un solo término, el que podemos desglosar para conocer los elementos que lo componen. Una intuición es el conocimiento directo e inmediato que aprehendemos de una cosa en particular, que es lo que sucede con el espacio. En este sentido, el espacio no deriva de la experiencia, sino que presupone y le da forma a las impresiones sensibles recibidas por el sujeto. Esta idea se entiende claramente al hacer el ejercicio de pensar en el espacio vacío, desprovisto de toda cosa, pensamiento plenamente posible; pero no se puede hacer el ejercicio inverso, no es posible pensar en las cosas sin que éstas ocupen un lugar en el espacio.

En su exposición trascendental del espacio, Kant, habiendo explicado que para que alguna cosa se constituya en objeto de conocimiento deben previamente darse algunas condiciones en el sujeto, las denomina “condiciones trascendentales”.⁶ Estas condiciones son las que hacen posible el conocimiento de los fenómenos, por ende, “transmiten” sus propiedades a los objetos a conocer (trascienden). Una de estas condiciones es el espacio. La otra es el tiempo. Este “salto” que hace que las propiedades de las condiciones puras del conocimiento se transmitan a las intuiciones sensibles que tenemos de los objetos reales, explica que los juicios sintéticos *a priori* sean posibles en la matemática, más específicamente en la geometría. Kant nos dice que la realidad tiene que forzosamente tener la forma de la geometría, porque el espacio, que es una intuición, es la forma de toda intuición posible. En palabras del profesor Manuel García Morente, en sus “Lecciones Preliminares de Filosofía”: “Ponemos pues, a los objetos reales, los caracteres del espacio y del tiempo (que no son objetos, sino algo que nosotros proyectamos en los objetos) y como les hemos proyectado, les hemos inyectado “*a priori*” ese carácter de espaciales, luego

⁶ De “trascendente”: Que existe en sí y de por sí, independiente de la experiencia.

encontramos constantemente en la experiencia ese carácter, puesto que previamente se los hemos inyectado.”⁷

Otro tanto ocurre con el tiempo. Kant hace una exposición metafísica y luego una exposición trascendental del tiempo para demostrar que son posibles los juicios sintéticos y “a priori” en la aritmética, o sea la aritmética pura, independiente de la experiencia. Al igual que el espacio, el tiempo constituye una “forma pura de la sensibilidad”, intuición pura o “a priori” que aporta el sujeto a los objetos materia del conocimiento, que los presupone y hace posible. De ese modo, nos es posible representarnos un lapso de tiempo en el que no acontezca nada, pero no podemos pensar un acontecimiento sin que tenga un tiempo de duración. Y al ser también una condición y presupuesto de toda vivencia posible, transmite sus propiedades a los fenómenos que conocemos, teniendo una aplicación perfecta en la realidad, al ordenar las vivencias en forma de numeración correlativa.

De esa forma, Kant concluye que tanto el espacio como el tiempo constituyen las formas puras de nuestra sensibilidad, de nuestra capacidad de percibir. El espacio es únicamente una forma de la sensibilidad externa, porque se presenta fuera de nosotros. En cambio el tiempo tiene una doble faz. Es externa en cuanto percibimos objetos, y a la vez interna, porque podemos darnos cuenta, dentro de nosotros, que los estamos percibiendo, o dicho en otras palabras, tenemos una “vivencia” del mismo.⁸

1.1.3 La Analítica Trascendental. Formas puras del entendimiento. La “revolución copernicana” de Kant

Una vez establecido de qué forma son posibles los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas, Kant se propone demostrar lo mismo en el ámbito de la física. Sabemos

⁷ Manuel García Morente: “Lecciones Preliminares de Filosofía” Lección XVI: La Estética Trascendental. Pag 259

⁸ Suele decirse, para ejemplificar esto, que el espacio y el tiempo -junto con las categorías- son como “anteojos” por donde se filtran nuestras percepciones y de los cuales no nos podemos desprender.

que, para Kant, el conocimiento de las cosas se configura mediante la unión de dos dimensiones: Por un lado, las impresiones sensibles (sensibilidad), y por otro, las formas puras, es decir, lo que recibimos de la experiencia y de qué forma lo hacemos. Ya vimos que el tiempo y el espacio son las formas puras de la sensibilidad. Ahora, se ocupa de analizar las condiciones que deben estar presentes en el pensamiento para que se puedan formular juicios acerca de las cosas que podemos percibir, es decir, analizar las “formas puras del entendimiento”.

Determinar qué es la realidad es un asunto complejo. En este sentido, y siguiendo a Descartes, lo que tiene existencia indudable son los pensamientos. En la medida en que los pensamientos coincidan con los objetos que se encuentran más allá de él, podemos comprobar que esas cosas poseen existencia cierta. Para Kant, lo que determina la realidad de un objeto es la capacidad que tiene de ser objeto de juicios, ya que sólo podemos afirmar o negar predicados verificables de las cosas que poseen existencia. Estos juicios los expone Kant desarrollando las categorías que fueron establecidas en la lógica formal de Aristóteles, la que distingue los siguientes tipos:

Según la cantidad, tendremos juicios individuales, particulares o universales.

Según la cualidad, los juicios se dividen en afirmativos, negativos e infinitos.

Según la relación, pueden ser categóricos, hipotéticos y disyuntivos.

Y desde el punto de vista de la modalidad, pueden ser problemáticos, asertóricos y apodícticos.

A éstas categorías, las postula Kant como las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* del conocimiento en la física, o sea, que constituyen al mismo tiempo las condiciones de la objetividad. El carácter apriorístico de las categorías lo deduce Kant del hecho de que las impresiones, al ser meras vivencias, no nos otorgan el conocimiento de las cosas - dado su carácter particular y contingente -, siendo necesario entonces que sea el entendimiento del sujeto el que ordenen estas vivencias para que nos ofrezcan conocimiento verdadero. Por ende, las categorías que ordenan y organizan la realidad, mediante los juicios que emitimos de los objetos presentes en ella, no pueden provenir de la experiencia, son conceptos que tienen que surgir del

propio sujeto de conocimiento que los imprime en ellos para dicho fin, o sea, *apriorísticamente*, quedando así forjada la relación de conocimiento entre sujeto y objeto. Relación que excluye el conocimiento de las “cosas en sí”, al no poder éstas ser percibidas.

Éste descubrimiento de Kant, al establecer que las condiciones del conocimiento no nos provienen de las cosas, sino que son imprimidas en ellas por el sujeto que conoce, es conocido como la “revolución copernicana” de Kant. De la misma manera que Copérnico dedujo el movimiento de la tierra alrededor del sol al comprobar que los cálculos astronómicos calzaban mejor que en la hipótesis contraria, Kant dice del mismo modo: “Si las condiciones elementales de la objetividad en general, del ser objeto, no son, no pueden ser enviadas por las cosas a nosotros, puesto que las cosas no nos envían más que impresiones, no hay más que hacer lo mismo que Copérnico y decir que son las cosas las que se ajustan a nuestros conceptos y no nuestros conceptos los que se ajustan a las cosas. Las categorías, por consiguiente, son conceptos, pero conceptos puros, “*a priori*”, que no obtenemos extrayéndolos de las cosas, si no que nosotros ponemos, imponemos a las cosas.”⁹

El sujeto entonces, se propone conocer los objetos, imprimiendo en ellos los caracteres categoriales del ser, de la substancia, de la causalidad, etc. Sabe de antemano que hay objetos, que éstos tienen esencia, que pueden conocerse, que están sometidos a causa y efecto y que la naturaleza se rige por leyes. Éste es el fundamento del conocimiento de la ciencia en la física.¹⁰

Cuando el “yo”, que también es una serie de impresiones, se propone conocer las cosas que lo rodean, recién en ese punto se convierte en “Sujeto de Conocimiento”, de modo que ni el sujeto ni el objeto son en sí y por sí, sólo son fenómenos. Este es el verdadero idealismo trascendental.

⁹ Manuel García Morente: Op. Cit. Lección VXIII: Analítica Trascendental. Pág 288

¹⁰ La física, para Kant, es la ciencia de la naturaleza en general, del conjunto de todos los objetos reales.

En la última parte de la Crítica de la Razón Pura, Kant se ocupa de la tercera interrogante, la que es si son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica, que es lo que intenta hacer en su exposición de la Dialéctica Trascendental.

1.1.4 La Dialéctica Trascendental. Posibilidad de la metafísica

El objeto de la metafísica siempre ha sido - desde que surgió la filosofía en la antigua Grecia - el conocimiento de las realidades en sí mismas, es decir, de aquellos entes que existen con independencia del sujeto cognoscente, aprehendiéndolos solamente mediante deducciones y razonamientos apriorísticos (la Razón). Recapitulando las ideas planteadas por Kant, con ocasión de la configuración de la relación entre sujeto y objeto que permite el conocimiento de las cosas, podemos deducir, de antemano, que para Kant no es posible que la metafísica sea capaz de otorgarnos conocimiento de tales realidades, ya que, al no provenir de una impresión sensible, quedan fuera de la relación de conocimiento.

Los objetos en que la metafísica ha abocado principalmente su reflexión filosófica - dentro de las realidades “en sí”- son el alma, el universo (entendido como la totalidad de lo existente) y Dios. Kant hará un análisis deconstructivo sobre estas realidades para determinar cómo surgen en el pensamiento - dado que no pueden provenir de la experiencia sensible - y se da cuenta de que provienen únicamente de la actividad intelectual que desarrolla el hombre haciendo uso de la Razón con la que está dotado. La Razón se diferencia del entendimiento en que este último se basa en impresiones sensibles.

En efecto, la actividad principal de la Razón es sintetizar las experiencias y el conocimiento en unidades intelectuales que denominamos “conceptos”. Esta actividad de la razón es inacabable - porque, una vez establecido un concepto, comienza a sintetizar los conceptos obtenidos en otros nuevos más generales, apartándose de las impresiones - pero completamente factible cuando se la ejerce sobre datos recogidos de la experiencia sensible. Pero, en su búsqueda de fundamentos últimos - lo

incondicionado -, la actividad de la Razón traspasa el límite al conocimiento que significa la experiencia sensible, y comienza a sintetizar conceptos cada vez más amplios hasta llegar a eso que Kant denomina “ideas trascendentes”; las síntesis absolutas, que son el alma, el universo y Dios.

El alma, desde la perspectiva de Kant, no es más que el concepto formado al sintetizar todas las vivencias referidas a un “yo”, que se van sucediendo unas a otras a lo largo del tiempo, sin que se tenga una experiencia sensible de ella, por lo que se escapa a la posibilidad de ser objeto de conocimiento.

Con la idea de “universo” sucede exactamente lo mismo. El universo es la síntesis de todo lo existente, que se contrapone al yo, como la totalidad de lo conocible. Para evidenciar la imposibilidad del conocimiento de este concepto mediante la actividad puramente racional del sujeto, Kant emplea lo que denominó “antinomias de la razón pura”, que son juicios acerca del universo cuyos predicados pueden enunciar características completamente contradictorias, que no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, pero ambas igualmente demostrables racionalmente.¹¹

En cuanto a la idea de Dios, la metafísica había producido tres pruebas “racionales” de su existencia, llamados argumento ontológico, argumento cosmológico y argumento físico-teológico.

El argumento ontológico, - expuesto por Descartes, con raíces en San Anselmo - sostiene que si se tiene la idea de un ser todopoderoso y perfecto, tiene que existir, pues la existencia está incluida en la perfección, ya que no sería perfecto si careciera de ella.

El argumento cosmológico se basa en la relación causa - efecto. Consiste en enumerar una serie de causas y efectos hacia atrás hasta tener que llegar a la causa primera de todos los fenómenos - e incausada a la vez - que justifique todas las demás, o sea Dios. Su principal exponente fue Santo Tomás de Aquino.

¹¹ Ver anexo N° 1: “Las antinomias de la razón pura de Kant” en la sección “Anexos”, adjunta al final de este trabajo

El tercer argumento es el físico-teológico, el que pregona que existen fenómenos en la naturaleza - por ejemplo, la complejidad de la fisiología humana - que no pueden explicarse sino suponiendo la existencia de un Creador, que los diseñó para la realización de un fin determinado.

Kant refuta uno a uno estos argumentos. Del argumento ontológico critica que, para afirmar la existencia de algo, no basta tener la idea de ese algo, sino que necesariamente tiene que existir previamente alguna percepción sensible a la cual nosotros aplicaremos las categorías formales enunciadas por él en la analítica trascendental.

Al argumento cosmológico observa que, en un momento determinado, arbitrariamente y sin causa alguna, se deja de aplicar la categoría de la causalidad, lo que supone un error de razonamiento.

Finalmente, en contra del argumento físico-teológico, opone Kant la objeción de que también adolece del defecto de salirse de los límites de la experiencia, y por ende, del conocimiento. "(Kant) muestra que el concepto de fin es uno de esos conceptos metódicos que nosotros hacemos para la descripción de la realidad, pero del cual no podemos sacar ninguna otra consecuencia, sino que tal o cual forma es adecuada a un fin. No podemos, sin salirnos de los límites de la experiencia, sacar de esa adecuación a un fin conclusiones referentes al creador de esas formas."¹²

De esta forma, expone Kant que los conceptos elaborados por la razón pura (actividad de la metafísica), al no poder ser aplicados a ninguna intuición empírica, carecen de sustento; y sólo dan cuenta de la actividad racional de elaboración y agrupación de conceptos que lleva a cabo el sujeto, sin poder derivar de ella ningún conocimiento cierto. Pero si bien la metafísica como se la venía realizando hasta ese entonces es absolutamente inútil para sus fines, Kant no quiere decir que no se pueda acceder a las realidades últimas, de las que esa disciplina se ocupa, por otras vías distintas del conocimiento teórico, a la vez que previene ataques - desde la vereda del conocimiento racional - en contra de las conclusiones metafísicas que se extraigan

¹² Manuel García Morente: Op. Cit. Lección XIX: Dialéctica Trascendental. Pág 305

mediante formas distintas de la cognoscente para alcanzar estas ideas. Es así que Kant postula una nueva metafísica, ahora sobre la base de la conciencia moral.

1.1.5 La Ética de Kant. El imperativo categórico. La supremacía de la razón práctica

Tras el desarrollo de la “Crítica de la razón pura”, Kant vislumbra un camino diferente del científico-teórico para acceder a las esencias últimas de las que se ocupa el estudio metafísico. Ese camino es el de la conciencia moral.

Kant dice que la facultad de conocer es sólo uno de los aspectos de la existencia humana. Junto a ésta se ubica la conciencia moral, que es la facultad del hombre para formular juicios morales. Estos juicios morales son los que el hombre utiliza para calificar las experiencias de lo que le rodea. Para realizar este ejercicio, la conciencia moral analiza una realidad que se da en la experiencia, ajustándola a determinados principios que se agrupan en dicha conciencia, y por los que el hombre rige su vida, que son los principios morales. Los juicios morales son de una naturaleza e importancia equivalente a los juicios de la razón teórica, e igualmente válidos. Kant ve en ese conjunto de principios morales, que determinan los juicios morales, el camino para acceder a la intuición de las ideas trascendentes de la metafísica, y los agrupa bajo el concepto de “razón práctica”.

En cuanto al objeto del que se pueden predicar calificativos morales - como “bueno” o “malo” -, Kant analiza la realidad y descubre que lo único que puede ser objeto de dichos calificativos, es la voluntad del hombre. De las cosas no se pueden predicar calificativos morales, porque en sí mismas, o son inertes (como las cosas inanimadas) o actúan por instinto (como los animales). En ambos casos son indiferentes al bien o al mal. El ser humano, en cambio, se desenvuelve en la vida mediante acciones que ejecuta voluntariamente en su día a día. Se pueden distinguir en dichas acciones humanas, dos momentos diferentes: el contenido de la acción (hecho) y la voluntad de su ejecutante, o dicho de otra forma, el “ser” y el “deber ser”. Pero como la voluntad

del ejecutante puede no coincidir necesariamente con el contenido de la acción (ej: homicidio involuntario), Kant determina que lo único que puede ser objeto de calificativos morales es, como ya se dijo, la voluntad del hombre.

Los principios morales, que determinan las acciones del ser humano, surgen entonces de su voluntad, y se desplazan a la razón en forma de imperativo (mandamiento o máxima). En relación a éstos, Kant distingue dos tipos de imperativos: los imperativos hipotéticos y los imperativos categóricos. Los imperativos hipotéticos se hayan subordinados a una condición que el sujeto quiere conseguir o evitar. Por ejemplo, la oración “no cruces en mitad de la calle o te pueden atropellar” es un tipo de estos imperativos, porque la acción de no cruzar a media calle es motivada por la condición de querer evitar ser atropellado. En otras palabras, depende de una situación puntual que vive el agente. En cambio, los imperativos categóricos no están sometidos a ninguna condición, son meramente formales, independientes de la experiencia concreta, y su aplicación abarca todas las conductas del sujeto. En este tipo de imperativo están incluidos mandamientos morales como el no robar, no matar a otro hombre, etc...

La auténtica moralidad para Kant está constituida sólo por imperativos categóricos, pues los imperativos hipotéticos - por su fundamento empírico - no revelan principios morales en las acciones que motivan, ya que se realizan con el fin determinado de lograr o evitar alguna consecuencia para el agente. En cambio, los imperativos categóricos denotan una voluntad pura, y se materializan en acciones que no están subordinadas al contenido empírico de una situación, sino que sólo se realizan por respeto al deber. Esta independencia de los imperativos categóricos de la realidad de la experiencia, es lo que les confiere también su carácter “*a priori*”, por lo tanto, pueden ser conocidos intuitivamente por un sujeto racional. La fórmula del imperativo categórico más conocida de Kant es: “*Comportate de manera que puedas querer que el motivo que te impulsa sea una ley universal*”.

En cuanto a la voluntad misma, Kant hace una crucial distinción entre dos tipos de voluntades: La voluntad autónoma es aquella que se da a sí misma su propia ley moral. Por otro lado, la voluntad heterónoma es aquella que recibe la ley moral de algo

o alguien que no es ella misma, o sea, de algún fenómeno externo (la ley, los mandamientos religiosos). Si la voluntad heterónoma tiene como fundamento pautas que no provienen de ella misma, no es una voluntad libre, sino que adecua su acción en consideración al resultado que espera lograr cumpliendo dichas pautas, por lo que transforma estas directrices en imperativos hipotéticos, con contenido empírico (evitar un castigo u obtener un beneficio, como el Infierno o el Cielo). En consecuencia, sólo los principios emanados de una voluntad autónoma - de consecuente carácter "*a priori*", fuera de la experiencia - tienen verdadero valor moral.

La autonomía de la voluntad le permite a Kant remitirse a una primera realidad que se encuentra fuera del mundo de los fenómenos, y por lo tanto, ajena al tiempo, al espacio y a la causalidad que lo caracteriza, que es la idea de "libertad". Como vimos, la conciencia moral necesariamente ha de ser libre (autónoma). La libertad se yergue entonces como una condición de posibilidad de ésta. La valoración de la conducta de determinada persona como buena o mala no sería factible ni posible si la conciencia moral de esa persona no fuera libre, sino que estuviera sometida al principio de causalidad, no pudiendo ser objeto de mérito o reproche. Éste es un descubrimiento fundamental, pues si la conciencia moral es entonces libre, es una realidad que escapa al ámbito de lo meramente fenoménico, situándose en el mundo de las realidades metafísicas. En efecto, la idea de libertad no fue conocida mediante ninguna impresión sensible, sólo deducida como condición de la conciencia moral.

Gracias a la idea de libertad - que posibilita la conciencia moral - Kant logra desprenderse finalmente del mundo de los fenómenos - limitado por el tiempo, el espacio y las categorías - y acceder al mundo de las "cosas en sí", que la metafísica erróneamente aspiraba a aprehender a través de las facultades del sujeto cognoscente. Esta apertura que la idea de libertad propicia hacia el mundo metafísico, le permite a Kant postular a su vez otra condición de posibilidad de la persona moral, que es la inmortalidad del alma. Si el "yo" como conciencia moral (voluntad) es libre, y en virtud de esto - como ya vimos - no limitado por las formas puras de la sensibilidad (espacio - tiempo) ni del entendimiento (categorías), entonces no puede predicarse que el alma tenga un comienzo o un final en el tiempo, ya que éste no existe en el mundo de realidades metafísicas, sino sólo en el mundo fenoménico. Tampoco puede decirse

que el alma “nazca” o “muera”, pues ambos fenómenos requieren una causa que los provoque, y la categoría de causalidad no es aplicable en dicha realidad.

La idea de la inmortalidad del alma también está sustentada por la dicotomía producida entre la acción y la manifestación de la voluntad que la produce. La primera se desarrolla en el mundo de los fenómenos y está determinada por la causalidad. La segunda en cambio, cae bajo el aspecto del deber, en el ámbito netamente moral. El ideal para Kant consiste en que el hombre conduzca sus acciones motivado solamente por la ley moral, con independencia de las motivaciones empíricas que se presentan en el mundo fenoménico. Pero ya que este ideal no es factible de realizar en este mundo, dada la flaqueza de la voluntad humana, en el mundo metafísico de las “cosas en sí” este ideal se realiza. Y se realiza en la individualidad del alma inmortal.

En tercer lugar, la próxima realidad que extrae Kant de la razón práctica es Dios. Como vimos, el mundo de los fenómenos obedece solamente a la cadena de causas y efectos que determinan el acontecer, por ende, es ciego a los valores morales. Las catástrofes naturales o el comportamiento animal son un buen ejemplo. Los ideales morales escasamente concuerdan con lo que vemos en la realidad. El hombre quisiera que en el mundo reinen la justicia y la verdad, pero muchas veces predomina la injusticia y la mentira. Por lo tanto, tiene que haber en el mundo metafísico una unidad sintética donde el “ser” y el “deber ser” converjan plenamente. A esa unidad donde están presentes al mismo tiempo toda la realidad y toda la idealidad posible es a lo que Kant llama Dios.

En consecuencia, Kant termina anunciando que la razón práctica, al permitirle al ser humano acceder a las realidades metafísicas, prima por sobre la razón teórica, la que consecuentemente, debe estar al servicio de la primera. Con esta idea, inaugura Kant en filosofía la idea de progreso, es decir, postula que la realidad histórica sigue un derrotero que la encamina hacia esos ideales presentes en el mundo metafísico, noción que caracterizará la filosofía de los filósofos postkantianos de la corriente del Idealismo Alemán; y que por otro lado, Schopenhauer se encargará de derribar.

1.2 Kant: Filosofía del Derecho

Al igual que con la legislación moral, Kant sostiene que la legislación jurídica debe estar desprovista de fundamentos empíricos que la determinen. En consecuencia, sus criterios de validez deben necesariamente encontrarse en la razón práctica, relacionando ésta con la conducta externa de los hombres. También posee la característica central de considerar al ser humano como fin en sí mismo, nunca como un medio para otros fines; formulación de su imperativo categórico e idea central de su teoría de la justicia.

1.2.1 El concepto de Derecho

Una ley, para Kant, es un juicio que contiene un imperativo categórico, cuyas características fundamentales son la universalidad, el mandato y su carácter formal. La universalidad de la ley consiste en que una ley debe aplicarse en cualquier caso, sin excepción, lo que conlleva su necesaria validez en todo tiempo y lugar, para todos los sucesos que caen bajo su descripción. Por ende, una ley no puede admitir excepciones en su aplicación, so pena de renunciar a su carácter de ley. El hecho de que, por ejemplo, un homicidio en legítima defensa no conlleve penalidad no importa una excepción a la ley en este caso. Cuando Kant habla de excepciones a la ley se refiere "sólo a cuando la sanción prevista en la ley para quien incumpla la obligación no se aplicara debido a que existen sujetos privilegiados que quedan excluidos del cumplimiento de la ley y de la consecuencia derivada de su incumplimiento."¹³

La segunda característica de la ley, es que contiene una orden o mandato. Este mandato es constitutivo de la ley por su carácter racional. Dado que los hombres no siempre rigen sus actos determinados por la razón - existiendo además motivos irracionales que determinan muchas veces sus conductas - la observancia de la ley

¹³ Víctor Manuel Rojas Amandi: "La Filosofía del Derecho de Immanuel Kant". Biblioteca jurídica virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. www.juridicas.unam.mx

viene siendo una necesidad de carácter moral. Los seres humanos eligen muchas veces desobedecer la ley porque ello trae aparejado consecuencias más deseables por el sujeto. Si los hombres ajustaran sus actos siempre determinados por motivos racionales, no sería necesario que la ley contuviera un mandato, ya que lo que prescribe sería una conducta absolutamente natural. Por ende, un sujeto con una conducta estrictamente moral buscará obedecer la ley con independencia de los resultados que de ello puedan desprenderse para él. A *contrario sensu*, cuando se obedece el mandato de la ley motivado sólo por las consecuencias beneficiosas que pudiera acarrear dicha observancia, no se actúa moralmente.

De lo recién expuesto se desprende la tercera característica de la ley en Kant, que es su carácter formal, libre de motivaciones materiales concretas que determinen la observación o no de ella. De esta característica se deriva también, como ya vimos, la necesaria universalidad de la ley natural. Esta concepción, de la formalidad de la ley y la actuación del sujeto conforme a ella, presenta la dificultad de aplicar principios puramente formales a situaciones materiales cotidianas. Pero Kant argumenta que no se pretende derivar obligaciones concretas de las formas vacías de la ley moral, sino que lo que se busca es considerar aquellas materias que cumplan los requisitos que establecen esas formas vacías.¹⁴ De esta forma, las obligaciones materiales encontrarían su base en el enunciado del imperativo categórico.

Por otro lado, Kant define a la obligación como “la necesidad de una conducta libre por respeto a la ley”¹⁵, o sea, en base a un imperativo categórico de razón. La obligación legal se distingue de la obligación moral en que la primera está fundada en una legislación exterior, mientras que la segunda obedece a un fin que es al mismo tiempo un deber, pudiendo en ciertos casos presentarse un conflicto entre ambas.

El concepto de Derecho de Kant está contenido en su obra “Metafísica de las costumbres”, que lo define como “las condiciones bajo las cuales pueden ser unidos el arbitrio de uno con el arbitrio de otro según una ley general de libertad”.¹⁶ De esta

¹⁴ Víctor Manuel Rojas Amandi: op.cit

¹⁵ Kant: “Fundamentos de la metafísica de las costumbres”, citado por Víctor Manuel Rojas Amandi en op.cit

¹⁶ Kant: “Metafísica de las costumbres”, citado por Víctor Manuel Rojas Amandi en op.cit

definición se desprenden tres elementos, que son el arbitrio (libre albedrío o voluntad), la ley general de libertad y las condiciones de unión entre ambos.

La libertad es, para Kant, el derecho natural por excelencia. Todos los demás derechos derivan de ella. Por ende, el Derecho debe coordinar la libertad particular de cada individuo con la libertad de sus semejantes, individual y socialmente considerados. Y la condición que hace posible esta unión es la capacidad del Derecho de forzar conductas, o sea, la potestad del uso de la fuerza por parte del Estado para asegurar el cumplimiento de la ley. En el ejercicio de su libertad individual, el ser humano puede incurrir en amenazas o perturbaciones a la libertad de otros, lo que constituye una conducta antijurídica. Por ende, y con el fin de garantizar el apego de las acciones humanas a la ley general de libertad, aparece Kant justificando el uso de la fuerza que el Derecho opone a dichas conductas antijurídicas. Esta facultad, que a primera vista podría parecer como un límite a la libertad de los individuos, se revela - todo lo contrario - como el instrumento que permite asegurar el ejercicio de la misma, y por ende, es conforme con el principio de libertad universal. Pero la facultad del uso de la fuerza para los fines recién expuestos no es ilimitada, ya que está constreñida a desplegar una reacción proporcional a la conducta antijurídica a la que se opone, con el fin de asegurar, a su vez, la libertad del propio agente de dicha conducta.

Pero ésta no es la única función que otorga Kant a la potestad del uso de la fuerza por parte del Estado. Sirve además como mecanismo de cohesión social. En esto, Kant empalma con la teoría contractualista de Rousseau, ya que afirma que en el estado de naturaleza, cada individuo posee al mismo tiempo su total capacidad de acción y su total uso de la fuerza para asegurarla, lo que deriva en total anarquía. Esto es lo que permite el surgimiento de la noción de Estado. Éste permite asegurarle al individuo el ejercicio de su libertad mediante la aceptación general de una fuerza recíproca conducente a impedir conductas que la transgredan. Esta función del Estado difiere de la de Rousseau en que, para éste, el Estado surge como canalización del interés común - de carácter positivo - más que un mecanismo - de corte negativo - de aseguramiento del ejercicio de la libertad.

1.2.2 Derecho y Moral

El Derecho y la moral se diferencian, para Kant, en la motivación de la voluntad libre que determina sus acciones, más que en la naturaleza o el contenido de sus obligaciones. Considera que quien actúa en base a una obligación por el sólo hecho de serlo, independiente de su contenido empírico, actúa moralmente. En cambio, quien actúa en base a una obligación en consideración a las consecuencias materiales que acarrea su observancia, actúa jurídicamente. El cumplimiento o desacato de obligaciones morales se manifiesta internamente como satisfacción o remordimiento espirituales, a diferencia de la obligación jurídica, exterior al sujeto y cuya inobservancia trae consecuencias externas, provenientes de la fuerza que sustenta al Derecho para hacer cumplir las obligaciones. Además, a éste no le interesan las motivaciones internas que tenga el individuo para observar las obligaciones jurídicas, sólo que la conducta exterior del sujeto se ajuste a lo ordenado en la ley. Por lo tanto es la motivación, y no el contenido de la acción lo que finalmente diferencia el Derecho de la moral. Esto lleva a Kant a concluir que la legislación moral es la que no puede ser externa, y la legislación jurídica es la que también puede ser externa,¹⁷ entendiendo al Derecho como elemento complementario de la moral.

Por lo ya visto, se advierte que Kant no es un positivista, distinguiendo claramente entre Derecho Natural (moral) y Derecho Positivo. De hecho, la autoridad que posee el legislador para dictar, por su sola voluntad, leyes de alcance general que obliguen a todos los individuos, le es dada por la ley natural, la que debe preceder a la ley positiva. Y esta ley natural, que autoriza al legislador a dictar leyes obligatorias para la sociedad, es la que posee mayor preponderancia en el sistema de Kant, o sea, la libertad, “en la medida y bajo las condiciones en que pueda subsistir con la libertad de todos, según una ley universal.”¹⁸

Cuando la ley positiva contiene una obligación derivada de una ley natural, que por su naturaleza puede ser conocida *a priori* a través de la facultad racional del ser

¹⁷ Kant “Metafísica de las costumbres”, citado por Víctor Manuel Rojas Amandi en op.cit

¹⁸ Víctor Manuel Rojas Amandi: op.cit

humano, se dice que el legislador es el autor de la obligación que contiene, mas no de la ley misma. Un buen ejemplo es el precepto que impide matar a otros. Cuando por el contrario, la obligación que contiene la ley no obligaría sin la existencia de la ley, el legislador es considerado el autor tanto de la obligación como de la ley, lo que hace que ésta adquiera el carácter de arbitraria y contingente. (Por ejemplo, la prohibición de plantar semillas de *cannabis sativa*)

Un último tópico relevante a la hora de encarar la filosofía del derecho de Kant es la distinción que hace entre legalidad y legitimidad. La legalidad para Kant es la coincidencia de la conducta con la obligación legal. El estímulo de obediencia de la norma en este caso es la amenaza de coacción impuesta por el legislador.¹⁹ La legitimidad en cambio, tiene relación con la moral, y el estímulo de obediencia proviene de las máximas morales del sujeto que conforma su actuación con lo que prescribe la ley (imperativo categórico). De esta forma, la legalidad apunta a la pretensión de validez de las leyes, y la legitimidad a la pretensión de validez de las máximas morales. Así entonces, ambas se relacionan determinando sus propios ámbitos de validez. La rebelión ante los preceptos que establecen las leyes constituye entonces la pretensión de superponer la legitimidad a la legalidad, acción que trae consigo a su vez la rebelión moral al pretender desobedecer la ley.

Queda establecido entonces, en la filosofía del derecho de Kant, la íntima relación de la moral y el Derecho como complemento de ésta, pero con motivaciones disímiles a la hora de ajustar la conducta tanto a los preceptos legales como a las máximas morales.

1.3 El Idealismo Alemán Postkantiano

La filosofía que desarrollan los sucesores de Kant se enmarca dentro de las conclusiones a las que llegó el filósofo de Königsberg, pero a diferencia de éste, que

¹⁹ De esta forma, el imperativo categórico que guía la actuación del agente deviene en imperativo hipotético

inicia su filosofía sobre la base del conocimiento científico-matemático, aquellos inician su filosofar desde la conclusión a la que arriba el primero, que es el postulado de aquella realidad absoluta e incondicionada, intuita a través de la exposición de la metafísica fundamentada en la razón práctica, además de cierta influencia de los escritos de Baruch de Spinoza, descubierto por ese entonces en Alemania. Esta realidad absoluta y primaria, es concebida por ellos como una realidad espiritual, no material, que se desenvuelve a sí misma dentro de los márgenes espacio-temporales a través de un proceso dialéctico. Si bien la filosofía de Schopenhauer también se desarrolla dentro de este período y comparte algunas de sus características comunes, mantiene profundas diferencias con sus exponentes más importantes, Fichte, Schelling y Hegel, por lo que, si bien se le considera un representante del idealismo alemán, es un enérgico opositor de sus concepciones, marcando un quiebre con esta tradición, y a su vez sirviendo de transición al pensamiento contemporáneo. Analizaremos a continuación los principales aspectos de la filosofía de los recién nombrados.

1.3.1 Fichte y el “Yo Absoluto” (Idealismo Subjetivo)

La filosofía de Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814), expuesta principalmente en su obra capital “Teoría de la ciencia”, tiene por objeto y punto de partida hacerse cargo de lo que la filosofía de Kant deja sin explicar y pretende unificar su sistema, aunque también se observa una ruptura importante con éste último. Lo que observa Fichte del trabajo de su predecesor es que Kant explica y desarrolla de excelente forma el mecanismo mediante el cual se adquieren la experiencia y el conocimiento de las cosas. Pero en lo que Kant guarda silencio - y que desarrollará ahora Fichte - es en el fundamento mismo de la experiencia, o en otras palabras, más que cómo percibimos el mundo, por qué lo percibimos. Y al igual que en Kant, en Fichte la acción moral cobra, como veremos, tanto o mayor importancia que en el primero.

La primera interrogante que se plantea Fichte es acerca del fundamento o causa de las experiencias de los objetos, que - como ya vimos en Kant - son el resultado de la

relación entre las impresiones sensibles y las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento, que conforman el “fenómeno”. Ante esta interrogante, Fichte se da cuenta de que para fundamentar la experiencia sólo hay dos caminos posibles a seguir, distinguiendo por una parte el objeto o “no yo”, y el sujeto o “yo”, componentes de la relación de conocimiento kantiana. Uno señala que es la “cosa en sí” la que determina las experiencias, o sea, el objeto o el “no yo” (la sustancia infinita spinozista). La otra posibilidad es que la experiencia se explique como producto del “yo” o sujeto que la percibe, mediante la acción de la inteligencia o pensamiento creador. Para Fichte, reconocer como válida la primera alternativa implicaría postular que la conciencia es un fenómeno derivado del objeto, y por tanto, caer en el determinismo, cosa que se opone a la autonomía de la voluntad postulada por Kant en el examen de la conciencia moral, y a la que Fichte adhiere. Por ende, necesariamente para este autor, el fundamento de la experiencia debe tener como punto de partida la conciencia misma, el sujeto o “yo”, postulado que trae como consecuencia la eliminación definitiva del “noumenon” kantiano como “cosa en sí”.

Por ende, como explica Luis Armando González, “Para Fichte, es el sujeto, no el objeto, el que determina y fundamenta las experiencias. Así debe reconocerlo, piensa él, cualquier sistema filosófico que pretenda evitar la vía del dogmatismo y que, asimismo, centre su interés filosófico fundamental en el sujeto libre y moral.”²⁰

Pero la subjetividad del sistema fichteano desemboca dialécticamente en una idea aún más radical. Fichte afirma que en realidad, la distinción entre objeto y sujeto es un hecho que sólo se da dentro de la conciencia misma, mediante una actividad de abstracción, por ende, no tiene sustento fuera de ésta. En efecto, dicha distinción entre el “yo” y el “no yo” es verificada solamente dentro del “yo” mismo, o como lo denomina Fichte, dentro del “Yo Puro”. En otras palabras, es el “Yo”, que con el objetivo de afirmarse a sí mismo, postula al “No-Yo”, distinto de sí. El “Yo Puro” o “Yo Absoluto” - entendido como fuerza espiritual eterna y subjetividad general absoluta - se objetiva así mismo, mediante la separación que produce él mismo, dentro de sí, entre el objeto y el sujeto particular o empírico. Por ende, tanto el sujeto como el objeto particulares

²⁰ Luis Armando González: op.cit

presuponen la existencia de un “Yo Absoluto” detrás, que es el que en su interior realiza tal distinción.

Pero en términos estrictos, Fichte no concibe al Yo Absoluto como un “ente que actúa” en su proceso de objetivación, sino que lo concibe como una realidad primaria consistente en “actividad pura”. Y es esa actividad, la que en dicho proceso de objetivación, va creando el mundo a través de la división que realiza entre el objeto y el sujeto, que originalmente se hayan unidos en él (actividad creadora), a la vez que se revela a sí mismo.²¹ Es necesario recalcar que no se debe confundir esta realidad primigenia que constituye el Yo Puro con los “yo individuales o empíricos” que son un producto de él, tal como los objetos. En este proceso se entiende la importancia que atribuye Fichte a la actuación moral, que justifica que se denomine a su filosofía “idealismo ético”.

En efecto, ya que de la actividad creadora del Yo Absoluto, que se objetiva a sí mismo dentro del tiempo y del espacio, emerge la totalidad del mundo tal como lo conocemos, dicha objetivación debe desarrollarse tendiendo al “deber ser” en un plano de libertad. En otros términos, un deber ser en que “la ley moral y el hecho real están unidos mediante la libertad... El último fin de la moral es la realización de la razón en una comunidad de seres libres.”²² Por ende, en Fichte, el conocimiento está subordinado a la acción, ya que éste es el que permite la actuación del Yo Puro en términos morales, en su desarrollo hacia el “deber ser”. Al igual que en Kant, la razón práctica adquiere primacía por sobre la razón teórica. Por otro lado, como en Fichte es el Yo Absoluto el que produce al “yo empírico” su actuación moral debe estar desprovista de motivaciones individuales, sino que por el contrario, es la humanidad entera la que debe realizar aquella actividad que tiende hacia la libertad y hacia el orden moral absoluto. Así, quedan abolidas las leyes impuestas externamente a la ley moral, y por ende, el determinismo y todo lo que se opone a la libertad de la acción.

En el mecanismo mediante el cual Fichte llega a estas conclusiones se advierte ya el proceso dialéctico que más tarde haría famoso la filosofía de Hegel (tesis + antítesis

²¹ Matemáticamente podría expresarse como YO(yo - no yo)

²² Francisco Larroyo: “Estudio Introductorio”, en G. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México: Porrúa, 1973; citado por Luis Armando González, op.cit.

= síntesis), pero con un carácter marcadamente subjetivo, ya que está centrada en la interioridad del sujeto, en su pensamiento. Su primera tesis consiste en que, en un primer momento, el Yo puro e ilimitado se aprehende en el instante en el que se afirma a sí mismo, o sea, en su actividad originaria. Como antítesis, para poder afirmarse a sí mismo y adquirir conciencia de sí, el “Yo” necesariamente debe postular a “No-yo” dentro de sí mismo, también de carácter ilimitado, como contrapartida. Pero como tanto el “Yo” como el “No-yo” son ilimitados, tienden a excluirse y anularse entre sí, lo que hace que Fichte postule la síntesis de esta tríada dialéctica, que consiste en que, para resolver esta contradicción, el “Yo” postula dentro de sí mismo tanto al “yo empírico”, que es limitado, como al “no-yo” también limitado, proceso que finalmente constituye el fundamento de la conciencia que el Yo Absoluto va cobrando de sí mismo a medida que se despliega en sus objetivaciones (autoconciencia).

En suma, a pesar de las evidentes diferencias entre los sistemas de Kant y de Fichte, ambos confieren a la razón práctica un papel fundamental en el desarrollo evolutivo del progreso de la humanidad hacia un orden armonioso y justo, como resultado de la actuación moral, al tiempo que desarrollan la dialéctica como método de argumentación de sus conclusiones - más implícitamente en Kant, y más explícitamente en Fichte - ideas que recogen sus inmediatos sucesores dentro de la corriente del idealismo alemán.

1.3.2 Schelling y la filosofía de la identidad (Idealismo Objetivo)

Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775 - 1854) fue un filósofo continuador de la tradición de Kant y Fichte, pero que a la vez pretendía superar, tanto al criticismo del primero como al subjetivismo absoluto del segundo. En sus inicios, está muy influenciado por esta última corriente filosófica, aunque durante el desarrollo de su pensamiento va alejándose de Fichte cada vez más. De hecho, en su temprana obra “Sistema del Idealismo Trascendental”, ubica al “Yo” como punto de partida de su sistema filosófico. Más tarde se comienzan a vislumbrar sus diferencias con Fichte al

postular al “no-yo” – derivado también desde la subjetividad – como autónomo al “yo”, es decir, independiente del sujeto. “El “Yo” de la Teoría de la Ciencia (de Fichte) fluctúa constantemente entre un comportamiento puramente gnoseológico y un principio de la realidad objetiva, entre la “consciencia en general” de Kant y aquél demiurgo de la naturaleza y de la historia que más tarde representará el espíritu universal de Hegel.... Schelling se decide a favor del segundo significado.”²³ Este “no-yo”, que a diferencia de Fichte ya no es inmanente al Yo, sino que adquiere existencia objetiva independiente de la existencia humana, es para Schelling la naturaleza.

Por lo tanto, la naturaleza - que para Schelling carece de conciencia de sí misma - es la manifestación primaria de lo Absoluto, y ésta, a través de los procesos inconscientes de objetivación del mismo, progresa lentamente hacia el surgimiento del ser humano como ser consciente, que es la creatura por la que el Absoluto toma conciencia de sí mismo, es decir, se hace autoconsciente. El hombre mismo no es otra cosa que la naturaleza cobrando conciencia de sí misma. Por ende, el conocimiento en Schelling no debe fundarse ni en la experiencia ni en el “yo”, sino en esta realidad objetiva.

Así como la filosofía de Kant (criticismo) representa una superación del racionalismo y del empirismo mediante un implícito proceso dialéctico que combina ambas teorías, Schelling pretende que su filosofía sea una superación tanto del dogmatismo de Spinoza (descubierto recientemente por la academia alemana de entonces) como del criticismo de Kant. El dogmatismo de Spinoza – recordemos - postula un objeto infinito - la substancia spinozista - del cual el hombre es tan solo una modificación de aquel, por lo que cae en el determinismo, al negar la libertad humana como agente moral. Pero el criticismo, que pretendía refutarlo al postular la libertad humana en el ámbito nouménico, falla, según Schelling, en la argumentación teórica que pretende afirmarla. Ambas fallan en la demostración teórica que exponen al derivar lo finito de lo infinito, que postulan como realidad última. Por ende, la filosofía de Schelling se esforzará en postular una realidad última en que estén contenidos tanto lo infinito como lo finito.

²³ F Copleston: “Historia de la filosofía”, Barcelona, Ariel, vol. 7 1978 pag. 82, citado por Luis Armando González, op.cit.

Esto implica en último caso una realidad en que coexistan el objeto y el sujeto, lo que llevará a cabo mediante la intuición intelectual,²⁴ que demuestra esa coexistencia.

Las dos tendencias filosóficas que Schelling pretende articular en una unión superadora, cometen el error de poner su énfasis sólo en uno de los elementos de la relación de conocimiento (el objeto absoluto del dogmatismo spinozista y el sujeto absoluto del criticismo), lo que trae consecuencias en el aspecto de la práctica moral muy diversas. En efecto, el dogmatismo conlleva una renuncia a la libertad a causa de la sumisión a la causalidad, y el criticismo afirma la libertad de la actividad de la conciencia, como agente moral, para realizar el absoluto. Schelling afirma que teóricamente ambas concepciones son irrefutables, por lo que el elemento decidor entre ambas es de carácter práctico, o sea, de acuerdo a las necesidades prácticas de cada individuo. Esto refleja que también para Schelling la razón práctica prima por sobre la razón teórica en este punto. Para este filósofo “no se puede decidir entre criterios metafísicos a nivel puramente teórico, sino a partir de criterios morales, si aquellos sistemas sirven para promover diversos tipos de conducta”²⁵.

Como forma de superación dialéctica de estos dos sistemas, Schelling toma la concepción dogmática de la naturaleza como una manifestación objetiva e inmediata del espíritu absoluto, pero a la vez postula al “yo”, a la subjetividad criticista, como la naturaleza cobrando conciencia de ella misma a través de su manifestación más perfecta que es el ser humano, como instrumento de su propia autoconciencia.

Se le llama a la filosofía de Schelling “idealismo objetivo”, tomando en cuenta que para él lo Absoluto, la entidad fundante de toda la realidad, es, tal como en sus predecesores, algo inmaterial, el Espíritu. Pero, apartándose del subjetivismo fichteano, postula una realidad material objetiva que es en donde se desarrollan los procesos en que este absoluto se encamina hacia su propia autoconciencia, a través de la comprensión, por parte del hombre consciente, de este proceso de desenvolvimiento hasta su punto culmine, que es él mismo.

²⁴ La intuición intelectual en Schelling es la intuición primigenia de la identidad entre el acto de intuir y ser intuido, es decir, entre el sujeto y el objeto.

²⁵ F. Larroyo. Op.cit. citado por Luis Armando González, en op.cit.

También se le conoce como “filosofía de la identidad”, ya que Schelling postula a lo Absoluto como algo allende la distinción entre el “yo” y el “no-yo”. Para Fichte, el “Yo” inconsciente producía tanto al “yo” como al “no yo”, pero esta inconsciencia es lo que le hace a Schelling negar su carácter de “yo”, por que “lo que es inconsciente no es aún yo, no es aún sujeto, sino sujeto y objeto a la vez. No existiendo el yo sin el no-yo, no se puede decir que produzca el no-yo, a menos de añadir el recíproco: el no-yo produce al yo.”²⁶ El absoluto es, entonces, la unidad primaria de todas las contradicciones que se desarrollarán ulteriormente, algo indiferenciado que avanza hacia la autoconciencia objetivándose en la naturaleza, y dentro de ella, en el ser humano como estadio final de su propio desarrollo.

Un último punto a considerar en cuanto a la filosofía de Schelling es su uso de la dialéctica como método filosófico. En él, la dialéctica se presenta bajo un doble aspecto: un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo. En su aspecto subjetivo la dialéctica schellingiana es un instrumento para el acceso al conocimiento, desarrollándose a partir de la intuición intelectual. A su vez, en su aspecto objetivo, la dialéctica opera en los procesos objetivos en los que la naturaleza se mueve en su desarrollo hacia su la conciencia de sí misma. En este aspecto es un antecedente inmediato de la lógica dialéctica postulada posteriormente por Hegel. Es la realidad misma la que se encamina a través de la síntesis de contradicciones dialécticas hacia la realización plena del Absoluto y hacia la libertad.

1.3.3 Hegel y el “Espíritu Absoluto” (Idealismo Absoluto)

Todos los eruditos coinciden en que la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831) es, si no la más, una de las más difíciles de digerir. Su complejidad es proporcional a la importancia que alcanzó en su tiempo y hasta nuestros días. Constituye la síntesis perfecta de todo el pensamiento de su época, y él mismo pretendió que su sistema abarcara en su seno a toda la filosofía que se había expuesto

²⁶ Schelling, citado por F. Larroyo, en op.cit.

hasta ese momento desde los albores de esta disciplina. El objeto de su reflexión es, básicamente, la totalidad de lo real. Una exposición detallada de su pensamiento excede por mucho el propósito de este trabajo, considerando el hecho de que incluso entre los eruditos especializados en su filosofía se dan interpretaciones diversas e incluso hasta contradictorias entre sí.²⁷ Por eso, nos contentaremos en describir un esquema general de su sistema filosófico en aquellas partes pertinentes al fin de este trabajo.

La filosofía de Hegel, al igual que la de sus predecesores, parte de la noción de lo Absoluto como fundamento de todo lo real. Este Absoluto, en cuanto sujeto transindividual entendido como actividad pura, se despliega a sí mismo, en forma dialéctica, para dar origen a toda la realidad. Es considerado sujeto porque requiere de su propia actividad para salir fuera de sí, produciéndose una identificación - al igual que en Parménides - entre las nociones de ser y pensar, dado su carácter de pensamiento autopensante. Por ende, Hegel subsume la dualidad kantiana objeto-sujeto en esta unidad internamente diferenciada que constituye ella misma, ontológicamente, la totalidad de lo real.²⁸ Supera con esto, de manera definitiva, la noción de “noúmeno o cosa en sí” que todavía estaba presente en Kant, lo que constituye el apoderamiento, por parte del conocimiento humano, de la porción de realidad que para este último todavía resultaba incognoscible (lo que se corresponde políticamente con el ascenso de la burguesía al poder, situación que en la época de Kant aún no se verificaba). Supera también la idea de contraposición entre la naturaleza y el espíritu, aún presente hasta ese momento.

El mecanismo y las condiciones de este despliegue del Absoluto, que es en sí mismo (y conforma) toda la realidad, es lo que Hegel expone en su “Ciencia de la lógica”. La lógica hegeliana no debe identificarse con el concepto que esa palabra designaba hasta ese momento, derivado de la lógica tradicional aristotélica. En Hegel, la lógica es el fundamento del dinamismo interno que anima al Absoluto en su salida de sí mismo (el devenir) para objetivarse en la naturaleza y en la historia. En ella, las

²⁷ Hay una frase famosa que reza que “cada época se define a sí misma de acuerdo a la interpretación que da de Hegel”

²⁸ Carlos Pérez Soto: “Sobre Hegel” Santiago de Chile, diciembre 2005, editorial Palinodia, pag. 59

categorías kantianas aparecen como aspectos fluidos del despliegue del Ser más que como funciones estáticas del conocimiento de aquél. Este despliegue, que es en principio puramente interno, es de carácter histórico, lo que quiere decir que la fuente de los cambios en el Ser, que originan el devenir, es el Absoluto mismo en tanto sujeto (autodeterminación). Se produce entonces una identificación entre el sujeto en tanto ser humano y la historia, en el sentido de que la historia la hace el ser humano, el cual a su vez, es producto y consecuencia de la misma (está determinado por ella). La historia y el hombre, por ende, constituyen una unidad ontológica que encarna las diferentes etapas del desenvolvimiento del Espíritu Absoluto hacia la autoconciencia, idea central de la “Fenomenología del Espíritu”.

Es necesario hacer algunas precisiones para entender mejor el proceso de desenvolvimiento del Absoluto, en cuanto totalidad, para llegar a conformar lo que llamamos realidad. Hegel, en su lógica, propone que el Absoluto, como realidad y fundamento de todas las cosas existentes, no puede consistir en ninguna de ellas, lo que lo hace indeterminado. Por ende, al no ser el Absoluto ninguna cosa, ya que todas las cosas emanan de él, no existe un “otro” externo al él, lo que hace que su “Ser puro” no pueda ser otra cosa que una vaciedad total, una nada. Si el Ser no puede ser pensado como algo concreto, se convierte en la nada. La nada constituye así, un momento “en” el Ser, no fuera de él. Esta nada, como un momento en el Ser, es lo que cataliza su dinámica interna que iniciará su determinación en la objetivación, con el propósito de mantenerse en la existencia y evitar la nada presente dentro de sí mismo. El despliegue que surge de este esfuerzo de evitación de la nada es el devenir. El devenir es, entonces, un proceso interno del mismo Ser, en el cual éste supera la contradicción que genera la nada en su interior y deviene en otro de sí mismo. Es la síntesis superior entre el Ser y la nada. Entendido así, “esto hace pensable que la diferencia entre *lo que es* y *su otredad* sea una diferencia interna, y que no pueda haber cosa alguna cuyo ser no esté referido a la totalidad de las cosas, ni pueda haber cosa alguna que se limite a ser lo que es, sino que hace pensable cada cosa como un proceso de *llegar a ser*”.²⁹

²⁹ Carlos Pérez Soto: op.cit. pag.78

Llevando estas ideas a un terreno más concreto, el Absoluto, en el afán de superación de la contradicción que evidencia en su interior, genera el devenir dentro del marco espacio-temporal (puesto por él mismo, por cierto), dando origen, mediante un proceso dialéctico y teleológico, a la naturaleza y a la historia, que es lo que llamamos "realidad concreta", entendiéndose a ésta solamente como un momento del Ser en su devenir. Pero hay que hacer la precisión de que algunos comentaristas de Hegel observan que éste considera a la naturaleza como un producto de la historia humana. En este sentido, no sería la historia del hombre la que se desarrolla en la naturaleza, si no que es la naturaleza la que ocurre en la historia del hombre. La naturaleza no posee en sí misma un fin trascendente, al carecer de la libertad y de la autodeterminación que la lleve a realizar tal fin. Sólo actuaría para realizar fines particulares e inmediatos, no revelando ninguna intención teleológica. "Por ende, no es un "ser en sí" al modo del "hombre natural" que contiene la propia potencia de su "ser para sí", sino que se trataría de un ser condenado a la repetición indefinida de su propia debilidad originaria".³⁰ En otras palabras, la naturaleza no tiene historia. La Historia sin embargo, es el recorrido de la humanidad - que sí posee libertad y autodeterminación, y por ende, finalidad teleológica - hacia la realización de la Idea, que es el retorno del Absoluto a su ser dentro de sí, la unidad conceptuada como Espíritu Absoluto, de la que al principio se vio obligada a salir para superar la contradicción presente en sí mismo.

La contradicción como vemos, es el motor del devenir del Absoluto. Consecuente con esto, la realidad es entendida como un momento de éste, por ende, no definitivo. El Ser, entonces, sería más bien un "siendo" (presente absoluto). El despliegue del Ser consiste en atravesar la nada para volverse "otro de sí mismo", para superar la contradicción en su interior, constituyendo una totalidad integradora, realidad en la que emerge nuevamente la contradicción, que obliga al Ser a repetir este proceso hasta su culminación en el Espíritu Absoluto, que es el momento en el que el Ser, en su unidad final, integra todas las contradicciones que ha superado, deviniendo en autoconciencia al autoposesionarse y conocer su unidad y propósito (Saber Absoluto).

³⁰ Arturo Andrés Roig: "Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano". Edición digital.

Este proceso dialéctico del despliegue del ser es caracterizado pedagógicamente mediante el esquema “tesis” + “antítesis” = “síntesis” (tríada dialéctica); siendo la tesis una afirmación que, cuando es objeto de reflexión, se revela como poco satisfactoria, surgiendo una afirmación en contrario (antítesis), contradicción que a su vez, resultando igualmente inadecuada, es superada por la síntesis, que contiene a ambas y las supera. Esta síntesis deviene nuevamente en tesis a la cual se opone otra antítesis y el proceso dialéctico vuelve a comenzar y sigue adelante. Hay que destacar, en todo caso, que Hegel jamás utilizó los términos tesis, antítesis y síntesis, por lo que reiteramos que este esquema sólo obedece a finalidades pedagógicas.

Un punto muy importante en la filosofía de Hegel es, como vimos, su concepción de la historia humana. La historia se desarrolla dialécticamente según el esquema que se expuso anteriormente como el despliegue de la Idea. Por ende, la historia no está constituida por hechos fragmentarios sin relación entre sí, sino que es un proceso lógico y teleológicamente ordenado. Siendo así, nada en ella es producto de la casualidad, sino que todo lo que en ella acontece está determinado por la realización de la Idea. Esto conlleva a que todos los acontecimientos históricos, por duros y crueles que sean, son necesarios como un momento del desarrollo de la Idea en el tiempo. Sin embargo, Hegel es optimista en cuanto al resultado último de este desarrollo, ya que su finalidad es el estado de perfección que significa la autoposesión final del Espíritu Absoluto.³¹

La concepción hegeliana de la historia significa, para muchos eruditos, una limitación a la noción de libertad individual del ser humano, dada la determinación que significa el desarrollo lógico de la Idea en los acontecimientos. Sin embargo, abre una puerta de escape al ejercicio efectivo de ésta, al considerar que la historia la hace el ser humano, y por lo tanto es éste el que pone en la realidad los límites de la posibilidad del ejercicio de la libertad. De esta forma “el individuo particular no necesita (no debe) pensar su eventual libertad como mero azar, ni necesita (ni debe) resignarse a la libertad de lo meramente posible. Puede intentar también vencer sobre lo imposible, y sólo debe considerar a esta última posibilidad de triunfo como

³¹ Hegel considera que con su filosofía la historia ha llegado a su punto culmine, ya que a través de ella la historia se sabe a sí misma.

auténtica libertad.”³² Esto, sin embargo, sin dejar de aceptar su realidad particular del momento como determinada. Posteriormente, Karl Marx se hará eco de la noción de libertad hegeliana y su relación con el desarrollo de la Idea en la historia, al calificar a los revolucionarios como los individuos que responden al desarrollo de ésta en su evolución.

En conclusión, como una forma de sintetizar su pensamiento para la posteridad, Hegel va a acuñar su famosa frase: “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Esta expresión, no exenta de críticas posteriores, da cuenta a cabalidad de todo el sistema hegeliano, como una consecuencia lógica de éste, al concebir la realidad como un momento resultante del despliegue del Absoluto, que ha venido a ser racionalmente, y describe además, el apoderamiento de la Razón de la totalidad de lo real; a diferencia de Descartes y su recelo de sacar la Razón fuera del *cogito*, y a diferencia de Kant que postulaba una realidad que le era inaccesible. Lo racional, por ende, siempre es, fue y será en algún momento parte de la realidad. La realidad no es entonces, algo opuesto a la Razón, sino que constituyen una unidad indisoluble. Se concibe así - en el sistema hegeliano - a la realidad como un todo orgánico, en donde los objetos y los acontecimientos históricos no pueden pensarse considerados individualmente si no es en relación a la Idea, al Ser, al Absoluto, que resuelve en su unidad e identidad toda multiplicidad y toda contradicción.

El pensamiento de Hegel tuvo una influencia profunda en la filosofía posterior. Uno de los primeros en contradecir abiertamente sus conclusiones fue su compatriota Arthur Schopenhauer. Posteriormente, Karl Marx elabora su doctrina con no pocos elementos de la teoría hegeliana. Durante la segunda mitad del siglo XIX, el existencialismo de Kierkegaard y el positivismo de Comte contribuyeron a poner en tela de juicio la exacerbada racionalidad filosófica, que era el sostén de su sistema. Sin embargo, a principios del siglo XX se produce en el ámbito académico un redescubrimiento y revaloración de la filosofía hegeliana, hecho que refleja el filósofo postmoderno estadounidense Richard Rorty a postular que “los filósofos estamos

³² Carlos Pérez Soto: op.cit. pag. 92

condenados a encontrar a Hegel esperándonos pacientemente al final de cualquier camino que transitemos”.

1.4 Filosofía del Derecho de Hegel

Uno de los temas que más se repite en la obra de Hegel a lo largo de su vida es el Derecho Político, abarcando casi todas sus ramificaciones (moral, política, economía, sociedad civil, organización social, etc...). Su preocupación por estos temas se inició desde su estadía en la ciudad suiza de Berna, a fines del siglo XVIII, donde fue testigo de la corrupción política que reinaba en dicha ciudad, situación que le impresionó mucho. La sistematización de su pensamiento al respecto es el tema de su obra “Fundamentos de la Filosofía del Derecho”, de 1820, en donde expone el desarrollo de la Libertad en el Derecho, desde la subjetividad inicial hasta su concreción definitiva en el establecimiento del Estado.

1.4.1 El Derecho en el contexto del sistema filosófico de Hegel

En la “Filosofía del Derecho”, Hegel logra articular en una teoría unificadora los conceptos de “Derecho Natural”, entendido en su concepción iusnaturalista, racionalista e individualista moderna, centrado en el individuo, y el de “Ciencia del Estado o Política” de carácter comunitarista clásica, centrado en el hombre como ser social. Su tema principal es el de la realización progresiva de la Libertad en el Derecho y la Historia. Hegel advierte que este concepto ha pasado por diferentes etapas históricas, desde el antiguo oriente, donde sólo el soberano era libre, pasando por la antigüedad clásica, en donde sólo algunos hombres eran libres (como miembros plenos de la polis), siguiendo con el Cristianismo, que reconoce la libertad de todos los individuos en tanto seres humanos, y concluyendo con la Revolución Francesa, acontecimiento en donde dicha libertad adquiere su efectiva realización política.

A diferencia de Kant, que reconoce al Derecho como la limitación de la libertad personal en pos de la convivencia armoniosa de todas las libertades individuales, Hegel ve esta limitación como “la determinación, la donación de contenido y realidad (a la libertad), ya que anteriormente a esta armonización la libertad era pura posibilidad indeterminada”.³³ Esta unión del principio con la realidad efectiva es a lo que Hegel llama “Espíritu”, en el que se distinguen tres momentos dialécticos en su desarrollo, que son el “Espíritu Subjetivo”, el “Espíritu Objetivo” y el “Espíritu Absoluto”, cada uno a su vez, con un proceso dialéctico interno. Vamos a esbozar, a *grosso modo*, en qué consisten estas tres fases y la transición entre una y otra.

El Espíritu Subjetivo es la fase en donde la subjetividad surge en la naturaleza, diferenciándose de las determinaciones naturales que rigen en ésta (antropología física). Se produce entonces un momento de confrontación entre la conciencia y los objetos exteriores a ella (fenomenología). Finalmente, la subjetividad se afirma a sí misma como espíritu teórico, práctico y finalmente, libre (psicología). En este momento es, entonces, donde surgen las facultades subjetivas de entendimiento y conocimiento.

Cuando la voluntad subjetiva se exterioriza a través de la acción, la libertad inmanente a ella adquiere existencia histórica en el mundo, constituyendo una realidad objetiva que es reflejo de esa subjetividad libre, surgiendo con ello los fenómenos intersubjetivos, como el Derecho, la Moralidad y la Eticidad. “El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza”.³⁴ La Filosofía del Derecho, entonces, es la exposición del desarrollo progresivo de la libertad en este “mundo del espíritu” que constituye la fase del Espíritu Objetivo.

Finalmente, el Espíritu Objetivo desemboca en la fase de Espíritu Absoluto, como la superación definitiva de la diferenciación entre sujeto y objeto. Por ende, la formulación final del concepto de libertad, así como la realización final de la Idea, se da en este

³³ Gabriel Amengual: “la Filosofía del Derecho de Hegel como Filosofía de la Libertad”. Revista “*Taula*”, Universidad de las Islas Baleares, N° 10, Diciembre de 1988

³⁴ Hegel: “Filosofía del Derecho”. Citado por Gabriel Amengual en op.cit.

ámbito. En esta fase, la exposición de la filosofía del derecho se articula con la totalidad del sistema filosófico desarrollado por Hegel.

1.4.2 El desarrollo de la libertad en la evolución del Derecho

La primera manifestación exterior de la voluntad libre es en relación a las cosas, apropiándose de ellas, ya sea ocupándolas simplemente o a través de su transformación mediante el trabajo. Surge así el concepto de propiedad privada. Este derecho primario es, para Hegel, el que constituye a la voluntad subjetiva como persona jurídica, que se relaciona con la cosa a través de la posesión y con las otras personas mediante el concepto de propiedad privada, entendiéndose esta como convención entre propietarios.

Esta relación entre propietarios es la que da paso al contrato como primera relación interpersonal, sin embargo, sin el carácter de universal, sólo entre particulares. Esto significa que aún no encuentran su realización dentro de la sociedad civil, por lo que son derechos abstractos. La vaguedad que le otorga Hegel a estos derechos fundamentales constituye una crítica al contractualismo, “reduciendo el ámbito de su aplicación a las relaciones particulares sobre cosas, rechazando explícitamente su aplicación tanto al matrimonio como al Estado”.³⁵

En esta esfera contractual es donde hace su aparición el concepto de “delito”, como ruptura entre voluntad individual y ley universal. Al no haber hecho aún su aparición el concepto de Estado, se busca la eliminación del delito mediante la venganza, que a su vez, constituyendo una lesión en sí misma, genera una respuesta análoga, y así sucesivamente. Y, a diferencia de las teorías contractualistas, para Hegel no es el Estado o el soberano la superación de este estado, sino la moralidad. La moralidad pasa entonces, desde la relación exterior entre individuos, a integrar la voluntad

³⁵ Gabriel Amengual: op.cit.

particular, transformando a la persona jurídica en sujeto moral, y a la vez convirtiéndose en elemento fundamental del futuro Estado.

La moralidad, como derecho de la voluntad subjetiva, se exterioriza mediante la actuación, para realizar sus determinaciones. De la exteriorización de los principios morales deriva Hegel aplicaciones prácticas en materia de imputabilidad y responsabilidad, así como de valoración de las intenciones detrás de las actuaciones de los sujetos. Y al igual que Kant, Hegel identifica el ámbito de la moral como el lugar en el que se sustenta la autonomía de la voluntad (contradiendo a los críticos de Hegel que sostienen que su sistema no deja espacio a la libertad personal). Pero como la moralidad se revela insuficiente, dado su carácter subjetivo y formalista, Hegel articula derecho externo y moral bajo la síntesis integradora y superadora de la "eticidad".

La eticidad, en términos simples, es la determinación concreta de los deberes que la moralidad sólo podía fundamentar subjetivamente. Esta determinación debe realizarse en la comunidad de voluntades subjetivas, dando lugar a las instituciones - por ello eminentemente éticas - de la familia, la sociedad civil y el Estado, que son donde se consolidan tanto la Libertad como el Derecho. Surge así el aspecto clasicista y comunitarista de la doctrina política de Hegel, que junto al aspecto moderno e individualista de la etapa de derecho abstracto y moralidad, conforman, sintetizados, su Filosofía del Derecho.

El Estado surge entonces, en Hegel, como la encarnación misma de la vida ética, constituyendo la síntesis perfecta entre derecho y moral, individuo, familia y sociedad civil. Incluye, además, "el reconocimiento y el total desarrollo del derecho de la individualidad personal y sus intereses particulares".³⁶ En otras palabras, el individuo solamente es verdaderamente libre cuando es ciudadano del Estado, entendido éste como la realización efectiva de la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos. Finalmente, el Estado es, para Hegel, la conclusión de la etapa del Espíritu Objetivo y el inicio de la fase del Espíritu Absoluto.

³⁶ Hegel: "Filosofía del Derecho", citado por Gabriel Amengual, en op.cit.

1.4.3 Teoría Constitucional en Hegel

Un último aspecto a considerar en cuanto al pensamiento político de Hegel es su teoría constitucional, como sistema de organización política del Estado. Hegel - partidario de la monarquía constitucional - propone una división de poderes que difiere de la de la teoría política tradicional. Así mismo, dado el carácter unitario y totalizador de su concepción del Estado, no los considera como poderes autónomos. Éstos son el Príncipe, el poder ejecutivo y el poder legislativo. El Príncipe es el titular de la soberanía, no el pueblo, “pues éste, para ser moderno, debe tener la forma de sujeto y no de conglomerado anónimo o mecánico”.³⁷ (De esta consideración se toman los críticos de Hegel para acusarlo de que su filosofía está al servicio de la monarquía absoluta prusiana, lo que un análisis más profundo de su pensamiento revela como falso)

El poder legislativo, por su parte, debe estar constituido mediante la representación estamental - como la estructura de la sociedad civil - y no ser el reflejo de una agrupación de individuos aislados. Al mismo tiempo, debe permanecer activamente junto a las cámaras - consideradas como aspecto objetivo del Estado - una opinión pública dotada de libertad de expresión, como aspecto subjetivo de éste dentro de su estructura integral.

Finalmente, Hegel postula que no puede ni debe existir ningún órgano supraestatal por encima de los Estados Soberanos, ya que éstos constituyen una unidad individual y autónoma con respecto a otros. En todo caso, éstos pueden celebrar tratados y convenios entre sí, siempre en términos de igualdad. Sin embargo, en esta situación, la posibilidad de la guerra está siempre presente, atribuyéndole Hegel a ésta la utilidad de afirmar la soberanía del Estado y mantener la cohesión interna de sus ciudadanos. Con todo, a falta de un organismo con soberanía sobre los Estados, el juicio definitivo sobre ellos sólo lo dará la Historia Universal.

³⁷ Gabriel Amengual, op.cit.

1.5 Balance del Idealismo Alemán

Si bien el idealismo alemán atrajo a su alrededor a entusiastas seguidores mientras sus principales exponentes permanecieron con vida, durante la segunda mitad del siglo XIX se produjo en Europa una reacción negativa hacia la filosofía elaborada por los tres grandes filósofos alemanes postkantianos, reacción encarnada en el positivismo científicista. Esta corriente de pensamiento propugnaba la superioridad de la ciencia positiva por sobre la filosofía. De este modo, criticaba el intento de construir grandes sistemas filosóficos cerrados, que explicaran la realidad reduciéndola a divagaciones abstractas de carácter excluyente. Esta crítica tomó fuerza en los círculos científicos e intelectuales, e hizo que la filosofía en general cayera en un provisorio descrédito. Si bien sus especulaciones dieron como resultado descubrimientos importantes, éstos quedaron agobiados bajo el peso abrumador del edificio imponente que constituían sus doctrinas. Cuando la fiebre positivista comenzó a declinar, la filosofía como disciplina autónoma vio un nuevo renacimiento. Esto se tradujo en el redescubrimiento y revaloración de las ideas más importantes surgidas en este período, lo que les valió gozar de permanente actualidad gracias a las reinterpretaciones que desde entonces y hasta el día de hoy se hacen de ellas.

CAPÍTULO II: INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

*“Hay una fuerza motriz más poderosa que el vapor,
la electricidad y la energía atómica: la voluntad”*

(Albert Einstein)

El primero y más importante opositor a la filosofía ultraracionalista de Hegel y sus antecesores fue Arthur Schopenhauer. Su obra más importante, “El Mundo como Voluntad y Representación” (1819), fue redactada y publicada en pleno auge de la filosofía del Idealismo Alemán. Sin embargo, constituye el primer punto de ruptura con ésta, aunque se pueden observar en su filosofía algunas características comunes a esa corriente, cosa que a Schopenhauer, sin duda, no le gustaría escuchar si aún viviera.³⁸ El punto de partida de su pensamiento es, como sus antecesores, la filosofía de Kant. Adhiere completamente a la teoría del conocimiento postulada por éste. Sin embargo, y a diferencia de Kant, va a afirmar también la posibilidad de acceso al conocimiento de la “cosa en sí”, que éste afirmaba incognoscible, y además, va a postular a una entidad absoluta como fundamento de toda la realidad, la Voluntad. Sin embargo, su ruptura se debe a que ésta es una fuerza ciega e irracional, que se manifiesta en el mundo fenoménico y constituye el aspecto interior de todas las cosas, inaugurando así una corriente filosófica irracionalista que posteriormente continuarán filósofos como Nietzsche (su discípulo en un primer momento), Bergson, Freud, Wittgenstein etc..., a la vez que mantendrá puntos comunes con el Existencialismo. A su vez, de sus concepciones se derivarán repercusiones en casi todas las actividades humanas y de la naturaleza en general. En este capítulo se expondrán los puntos principales de su filosofía con el objeto de lograr una comprensión global de su sistema.

³⁸ Sin embargo, se sabe que Schopenhauer estudió a Schelling en su juventud. Además asistió a las clases de Fichte en la Universidad de Berlín. Sobre Hegel, no se conoce que lo haya estudiado en profundidad.

2.1 Datos biográficos³⁹

Arthur Schopenhauer nació el 22 de febrero de 1788 en la ciudad libre de Danzig, a pesar de que su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, próspero hombre de negocios, había programado su nacimiento en Londres, para asegurarle los beneficios de la nacionalidad inglesa. Su nombre fue escogido por su progenitor debido a que se pronuncia de la misma manera en varias lenguas europeas. Su madre, Johanna Henriette Trosinier, sería posteriormente una escritora de cierto renombre.

En 1793, cuando Arthur tenía 5 años, el ejército prusiano invade Danzig, lo que desencadena que la familia Schopenhauer se mude a Hamburgo. Cuatro años más tarde, vemos a Schopenhauer en la ciudad francesa de Le Havre, donde permaneció dos años aprendiendo el idioma en la casa de un amigo de Heinrich Floris. De vuelta en Hamburgo, ingresa en una escuela que lo preparará en materias de comercio, para seguir la profesión de su padre. Sin embargo, a Arthur le atrae más el estudio que la aburrida profesión de comerciante, por lo que le solicita a su padre autorización para preparar su ingreso a la universidad. Éste, deseando que su hijo siga sus pasos, le propone un largo viaje por Europa a condición de que a la vuelta reanude sus estudios comerciales. Arthur cae en la trampa y elige el viaje. Es así como inicia un largo recorrido por Europa, pasando por Holanda, Inglaterra (donde aprende el idioma), Francia, Suiza, Austria y Alemania, viaje en donde tiene la oportunidad de observar el sufrimiento del mundo, y que influirá en el carácter pesimista de su filosofía posterior.

Luego de este periplo, Schopenhauer regresa a Hamburgo a continuar con sus estudios mercantiles. Sin embargo, el 20 de Abril de 1805 su padre aparece muerto en un canal adjunto a la casa familiar, tratándose posiblemente de un suicidio. En su fuero interno, Schopenhauer culpará a su madre por este hecho, la que se muda a Weimar a rehacer su vida, donde instalará un salón literario muy concurrido por intelectuales de la época (entre ellos Goethe). Por su parte, Arthur, libre del compromiso con su padre,

³⁹ Fuentes: Roberto Aramayo: "Para leer a Schopenhauer", Alianza Editorial S.A., Madrid, 2001.
Friedrich Carl Albert Schwegler: "Geschichte der Philosophie im Umriss". Sechzehnte Auflage, Stuttgart, 1905. (traducido al español)

iniciará sus estudios de preparación a la universidad en la ciudad de Gotha, ingresando posteriormente a la carrera de medicina en la Universidad de Gotinga. En 1811 se traslada a estudiar filosofía a la Universidad de Berlín, cuyo rector era Fichte, a cuyas clases asistió y las cuales le decepcionaron profundamente. El levantamiento de Prusia contra Francia luego de la derrota de Napoleón en Rusia, lo obligó, en 1813, a refugiarse en la ciudad de Rudolstadt, cerca de Weimar, lugar en donde compuso su tesis doctoral titulada "Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente", importante antecedente de su sistema filosófico posterior, y que le valió el título de doctor en la Universidad de Jena.

A los 26 años, se radica en la ciudad de Weimar, donde conoce a Goethe en las veladas literarias realizadas en casa de su madre, y por cuya influencia publica el ensayo "Sobre la visión y los colores". En la misma instancia conoce al orientalista Friedrich Mayer, quien le presenta la filosofía oriental contenida en los "Upanishad", antiguos escritos de sabiduría védica, que cambian su visión de la vida para siempre y que constituirán una importante influencia en su sistema filosófico. En el año 1818 termina la redacción de su obra filosófica más importante, titulada "El Mundo como Voluntad y Representación", publicada al año siguiente. Esta obra contiene las tesis principales de su filosofía, limitándose sus escritos posteriores a clarificar y ampliar su contenido.

Luego de recorrer Italia, problemas financieros lo obligan a regresar a Alemania en 1820, en donde obtiene la acreditación para dictar clases en la Universidad de Berlín. Durante el primer semestre de ese año, imparte el curso "Acerca de la quintaescencia del mundo y del espíritu humano", al que asisten muy pocos alumnos, debido al hecho de que programó a propósito sus clases en el mismo horario del curso que Hegel dictaba en esa casa de estudios. Luego de esta experiencia docente nunca más volvería a dar clases. Durante su estancia en Berlín comienza una relación con la corista Carolina Richter, quien tenía un hijo con otro hombre, relación que duraría toda esa década.

Luego de un segundo viaje a Italia y de una corta estadía en Dresden, un pleito judicial lo obliga en 1825 a regresar a Berlín, época en la que traduce al alemán la obra

“Oráculo manual y arte de prudencia” de Baltasar Gracián (gracias a su excelente dominio del idioma español). Posteriormente, en 1831, y después de tener un sueño premonitorio de su inminente muerte, Schopenhauer abandona Berlín - huyendo de la epidemia de cólera que cobraría la vida de Hegel - y fijando su residencia definitiva en Frankfurt, ciudad que no abandonará hasta su muerte. En dicho lugar verán la luz diversos escritos filosóficos, como “Sobre la voluntad en la naturaleza” (1836), “Los dos problemas fundamentales de la ética” (1841), una segunda edición corregida y aumentada de “El Mundo como Voluntad y Representación” (1844), una segunda edición de “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente” (1846) y “Parerga y Paralipomena” (1851), obra que contiene reflexiones filosóficas sobre diversos temas.

En 1853 comienza a descubrirse y a valorarse su obra en los círculos académicos e intelectuales europeos, apareciendo diversas reseñas y comentarios de sus libros, los que hasta ese momento sólo acumulaban polvo en las librerías. Diversos seguidores, impresionados con su filosofía, viajan a Frankfurt a conocerlo, y en 1854, el compositor Richard Wagner, autoreconocido discípulo suyo, le envía una copia con dedicatoria de su obra “El anillo de los Nibelungos”.

La mañana del 21 de Septiembre de 1860, un año después de la publicación de la tercera edición de “El Mundo como Voluntad y Representación”, Schopenhauer es encontrado muerto reclinado en su sofá, rodeado de la fama y reconocimiento a su obra que le habían sido esquivos durante la mayor parte de su vida.

2.2 Influencias filosóficas en el pensamiento de Schopenhauer

Para comprender correctamente el pensamiento de Schopenhauer, que constituye su sistema filosófico, es indispensable - y él mismo lo advierte en el prólogo de “El Mundo como Voluntad y Representación”, como una exigencia - conocer la filosofía anterior que influyó concretamente en la suya propia, y que le sirvió de inspiración. Igualmente, recomienda también en esa misma instancia la lectura de su tesis doctoral “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, que considera una

introducción a lo que tiene que decir en la primera obra citada, y cuya lectura solicita - no sin cierta autoreferencia - encarecidamente. Por lo tanto, resulta necesario reseñar a grandes rasgos los componentes de esas filosofías en la parte que conciernen al desarrollo del sistema schopenhaueriano, sin el cual es imposible adquirir una comprensión cabal del mismo.

2.2.1 La filosofía kantiana

La primera exigencia que hace Schopenhauer para la comprensión de su sistema, es el conocimiento de las obras principales de Kant, a las que llama “las publicaciones más importantes en filosofía que han aparecido desde hace doscientos años.”⁴⁰ Él mismo se considerará el sucesor natural del filósofo de Königsberg, llamado a descifrar la incógnita que encierra la imposibilidad del conocimiento de la “cosa en sí” kantiana. Como dice Roberto Aramayo, “Tal como Edipo hubo de matar a su padre para enfrentarse luego con la esfinge y llegar a ser el rey de Tebas, también Schopenhauer hizo lo propio, al modo en que ciertos discípulos desplazan a sus maestros para ceñirse su corona. Schopenhauer se autoproclama el único heredero legítimo de Kant e intenta ocupar su pedestal en la historia del pensamiento. ¿Cómo conseguir semejante objetivo? Muy sencillo, despejando la gran incógnita del criticismo, poniendo nombre a esa X con que la cosa en sí quedaba designada dentro de la filosofía transcendental.”⁴¹

Las conclusiones de Kant más importantes que recogerá Schopenhauer en la elaboración de su filosofía, son la distinción crucial entre “fenómeno” y “cosa en sí”, que él identifica con los conceptos de “Representación” y “Voluntad”, respectivamente. Así mismo, sostendrá que en el mundo de los fenómenos no puede haber libertad posible, puesto que todo está determinado por la ley de causalidad, concepto al cual

⁴⁰ Arthur Schopenhauer: “El Mundo como Voluntad y Representación”, prólogo, Ediciones Mestas, Madrid, 2007, Pag. 7

⁴¹ Roberto Aramayo: “Para leer a Schopenhauer”, Alianza Editorial S.A., Madrid, 2001, pag. 61

Schopenhauer reduce las doce categorías de Kant. Y al igual que este último, reduce la libertad solamente al universo de la “cosa en sí”. Sin embargo, se reconoce en Schopenhauer un quiebre importante con su maestro en el ámbito moral, al negar todo valor al imperativo categórico kantiano.

Puesto que la filosofía de Kant ya ha sido esbozada en sus conceptos más importantes en el primer capítulo de este trabajo, nos remitiremos a lo expuesto en dicho momento.

2.2.2 Las Ideas y el alma en Platón

Schopenhauer advierte, en el prólogo de la primera edición de “El Mundo como Voluntad y Representación”, que “si el lector está familiarizado con las lecciones del divino Platón, todavía se hallará mejor preparado para penetrarse de las mías.”⁴² El pensamiento de Platón es el que ha ejercido una mayor influencia en el desarrollo de la filosofía occidental, y el filósofo griego que legó la más extensa enseñanza en soporte escrito.

El postulado más conocido de la filosofía platónica es el del mundo inteligible de las ideas en contraposición al mundo sensible. Para Platón, la realidad que percibimos a través de los sentidos, siempre cambiante e inestable, no es la verdadera realidad. La verdadera realidad sólo puede ser aprehendida a través del intelecto, mediante el conocimiento de las Ideas. Las Ideas en Platón, son entidades inateriales, eternas e inmutables, que poseen existencia “en sí y de por sí”, y que constituyen los arquetipos de las cosas percibidas en el mundo sensible, las cuales entran en contacto con aquellas en una relación de participación (las cosas sensibles participan de las Ideas de ellas mismas). A su vez, las Ideas son causadas por la Idea del Bien, que es la Forma Máxima en la que participan el resto de ellas. El conocimiento para Platón, entonces, está configurado por dos ámbitos: la “doxa” – que es el conocimiento de las

⁴² Arthur Schopenhauer: op.cit. pag.8

cosas sensibles – y la “epísteme”, que es el conocimiento de las Ideas, o verdadero conocimiento. Platón ilustra esta teoría alegóricamente mediante el conocido “mito de la caverna.”⁴³

Otro punto importante en la filosofía de Platón, que influirá decisivamente en Schopenhauer, es la descripción del alma humana. Para el filósofo griego el proceso intelectual que permite el conocimiento de las ideas no es un aprendizaje, si no más bien el recuerdo que se tiene de ellas, al ser contempladas, en su verdadera naturaleza por el alma humana, en el período que transcurre entre la muerte y la encarnación en un nuevo cuerpo - etapa en la que se encuentra en el mundo inteligible -, doctrina que se conoce como “teoría de la reminiscencia”. De ello se desprende la creencia platónica en la reencarnación y en la inmortalidad del alma.

En cuanto a la naturaleza interna del alma, Platón, en diálogos como “Fedro”, “La República” y “Timeo”, describe a ésta como de naturaleza tripartita. Por un lado, distingue una parte de naturaleza racional - ubicada en la cabeza - que se encarga de dirigir y controlar la actividad del hombre. Se relaciona con el conocimiento y las labores intelectuales de éste. Otra parte del alma es de naturaleza sentimental - radicada en el corazón - que gobierna los buenos sentimientos y las emociones nobles. Y la tercera parte del alma es la concupiscible - ubicada en la zona genital - y que determina los deseos carnales, no sólo sexuales sino también los aspectos negativos de la personalidad, como el egoísmo y los impulsos materiales. Platón explica su psicología con la “alegoría del auriga”, (“El alma es como un carro de caballos alados y un auriga que forman una unidad. Ahora bien: los caballos y aurigas de las almas de los dioses son todos buenos y de excelente linaje; los de las otras almas, sin embargo, son mezclados. Nuestro auriga gobierna a la pareja que conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y dificultosa”)⁴⁴ donde el auriga representa la parte racional del alma, el caballo bueno su aspecto sentimental y el caballo malo la parte materialista de ésta.

⁴³ Ver anexo N° 2: “Platón: Alegoría de la caverna” en la sección “Anexos”, adjunta al final de este trabajo

⁴⁴ Platón: “Fedro”

Como un aspecto complementario, junto con los tres ámbitos del alma humana descritos por Platón, se encuentra una fuerza emocional e irracional, que motiva los pensamientos y las acciones del hombre, y que adquirirá gran relevancia en la posterior filosofía schopenhaueriana. Ésta es el Eros o Deseo. El Deseo puede influenciar cualquiera de las partes del alma ya descritas, lo que terminará por configurar la personalidad humana y su desarrollo final. El conocimiento del mundo de las Ideas sólo será posible entonces, si el deseo es canalizado por la parte racional del alma.

La posibilidad del conocimiento cierto de la esencia interior de las cosas (las Ideas), y el rol que juega el deseo de naturaleza irracional en la personalidad serán los puntos más importantes de la filosofía platónica presentes en el desarrollo del sistema filosófico de Schopenhauer.

2.2.3 Los Upanishad y el Budismo

Los Upanishad son antiguos escritos de sabiduría hindú, que contienen recopilaciones y comentarios de los Vedas (escritos sagrados de la tradición hindú). Fueron descubiertos por Schopenhauer durante una de las veladas literarias que se realizaban en casa de su madre en Weimar, a través del orientalista Friedrich Mayer. Lo impresionaron tanto que en el prólogo de la primera edición de su principal obra, los considera llamados a ejercer en Europa una influencia similar a la que la cultura griega tuvo durante el Renacimiento, a la vez que aportaron importantes puntos de vista a su filosofía.

Las ideas filosóficas de esta doctrina que más influirán en Schopenhauer son las de “Brahma” como principio supremo y único del mundo, y “Atman” como esencia interior del individuo, constituyendo la unión de ambos conceptos la realidad que percibimos. Esta realidad, que en principio es una unión indisoluble, es filtrada a través de los sentidos como multiplicidad y temporalidad.

Otro aspecto importante que extrae Schopenhauer de esta antigua sabiduría, es la forma de trascender a esta realidad aparente mediante el ejercicio del dominio de sí mismo a través de la autodisciplina, con el objeto de alcanzar la salvación o liberación. En este punto entronca también con las doctrinas budistas.

El Budismo también se encuentra muy presente en la filosofía schopenhaueriana. Esta tradición, derivada del Hinduismo y fundada por Sidhartha Gautama - apodado "Buda" - en el siglo V antes de Cristo, sostiene que la vida es esencialmente sufrimiento, y que la principal actividad de la existencia humana consiste en practicar las maneras que encaminan al hombre a trascender el dolor. La esencia de toda la visión budista de la realidad y de la vida está resumida en las llamadas "Cuatro Nobles Verdades", ⁴⁵ expuestas por Buda, y recogidas por Schopenhauer casi en su totalidad.

La meta final de este camino de conducta es, entonces, la liberación de la cadena de deseos emanados del interior del ser humano - que son la causa del sufrimiento - y el fin de la secuencia de reencarnaciones del alma, estado que se conoce como "Nirvana". El Nirvana -como lo entendió Schopenhauer- es entonces la conciencia de que la individualidad no tiene verdadera existencia, es efímera y transitoria, por ende, es una ilusión; y en su filosofía coincide con el propósito de la existencia inteligente de

⁴⁵ 1. La primera Noble Verdad es dukkha, la naturaleza de la vida es sufrimiento. Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad del Sufrimiento. El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, asociarse con lo indeseable es sufrimiento, separarse de lo deseable es sufrimiento, no obtener lo que se desea es sufrimiento. En breve, los cinco agregados de la adherencia son sufrimiento.

2. La segunda Noble Verdad es el origen de dukkha, el deseo o "sed de vivir" acompañado de todas las pasiones y apegos. Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento. Es el deseo que produce nuevos renacimientos, que acompañado con placer y pasión encuentra siempre nuevo deleite, ahora aquí, ahora allí. Es decir, el deseo por los placeres sensuales, el deseo por la existencia y el deseo por la no existencia.

3. La tercera Noble Verdad es la cesación de dukkha, alcanzar el Nirvana, la Verdad absoluta, la Realidad última. Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento. Es la total extinción y cesación de ese mismo deseo, su abandono, su descarte, liberarse del mismo, su no dependencia.

4. La cuarta Noble Verdad es el Sendero que conduce al cese del sufrimiento y a la experiencia del Nirvana. Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad del Sendero que conduce a la Cesación del Sufrimiento.

Solamente este Óctuple Noble Sendero; es decir, Recto Entendimiento, Recto Pensamiento, Recto Lenguaje, Recta Acción, Recta Vida, Recto Esfuerzo, Recta Atención y Recta Concentración

(<http://www.oshogulaab.com/BUDA/TEXTOS/4NOBLESVERDADES>)

perseguir el objetivo de negar la Voluntad, identificada como la esencia interior del mundo de la que tratan estas doctrinas.

2.2.4 La cuádruple raíz del principio de razón suficiente

Schopenhauer califica - en el prólogo de “El Mundo como Voluntad y Representación” - a su tesis doctoral titulada “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, como la introducción necesaria para entender su pensamiento plasmado en la primera obra citada, por lo que indica que su lectura es un requisito fundamental previo al abordaje de ésta.

El principio de razón suficiente constituye uno de los pilares de la lógica. “Tanta es la importancia del principio de razón suficiente, que se le puede considerar como el fundamento de todas las ciencias.”⁴⁶ Fue planteado por primera vez por el filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 -1716), y enuncia, básicamente, que ningún hecho acontece sin que haya una razón suficiente para que sea de esa manera y no de otro modo. Formulado de esta manera, aparece como indemostrable, ya que toda demostración necesariamente lo supone. De este principio se desprende la idea de que si todo lo que sucede está determinado por una razón, el conocimiento de las razones que motivan los hechos nos permitiría predecir sucesos futuros. La limitación está en que no siempre conocemos las razones que subyacen a los acontecimientos que observamos, por lo que sólo podemos suponer su existencia.

Schopenhauer expone, en su tesis doctoral, que este principio sólo es aplicable en el ámbito de lo experienciable, es decir, en el mundo fenoménico kantiano, por lo que carece de validez fuera de éste. Su estructura necesariamente presupone la distinción entre objeto y sujeto, ya que es el sujeto el que trata de explicar (piensa) al objeto, que es lo explicado. De esta distinción emanan cuatro tipos de objeto: los materiales, los conceptos abstractos, las construcciones matemáticas y las fuerzas psicológicas

⁴⁶ Arthur Schopenhauer “*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*”, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, 1911 (edición digital)

motivadoras, de los cuales derivan cuatro manifestaciones distintas del principio de razón suficiente.

La primera clase de objetos que establece Schopenhauer son las representaciones empíricas o impresiones sensibles, para distinguirlas de lo que es meramente pensado. Corresponden a esta realidad las cosas materiales que percibimos a través de los sentidos. Para esta clase de representaciones rige el “principio de razón suficiente del devenir”, que se identifica con la ley de causalidad. En sus palabras: “Todos los objetos que entran a formar la representación general del complejo que constituye la realidad sensible, están ligados unos con otros, por obra de los diversos estados que pueden afectar, y, por tanto, en la dirección del transcurso del tiempo.”⁴⁷ Aplicado a la realidad, la aparición de todo nuevo estado es consecuencia de otro cambio anterior y así sucesivamente. Schopenhauer además, establece a este principio una limitación: sólo es aplicable a los cambios de estados de la materia en el transcurso del tiempo.

La segunda clase de objetos son los conceptos o representaciones abstractas. Éstos se relacionan entre sí mediante los juicios, ya sea para separarlos o para enlazarlos. El principio de razón suficiente opera en ellos como “principio de razón suficiente del conocer”, que establece básicamente que “para que un juicio pueda expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente; a causa de esta propiedad se le atribuye el carácter de verdadero”⁴⁸. Dicho en otras palabras, un juicio será verdadero cuando exista una razón suficiente que le sirva de fundamento. El fundamento de un juicio, a su vez, puede revestir cuatro formas: otro juicio (verdad lógica), una impresión sensible (verdad empírica), un juicio sintético a priori, como combinación de las dos anteriores (verdad trascendental) y, por último, las condiciones formales de todo pensar residentes en la razón (verdad metalógica).

La tercera clase de objetos son las formas *a priori* de la intuición como parte formal de las representaciones, esto es, el espacio y el tiempo. En esta clase de objetos opera el “principio de razón suficiente del ser”, y su dominio propio son las matemáticas. Según este principio, las partes del espacio y del tiempo se condicionan unas a otras,

⁴⁷ Arthur Schopenhauer: “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, pag. 34

⁴⁸ Arthur Schopenhauer: op.cit. pag. 84

en lo que se refiere a la situación y a la sucesión. Como explica Schopenhauer, “esta clase de representaciones, en las que tiempo y espacio son percibidos intuitivamente, difiere de la primera clase en que son percibidas empíricamente y en conjunto.”⁴⁹

Por último, tenemos una clase de objetos que es más complicada, y que es única y particular de cada individuo, que es el conocimiento de él mismo como “sujeto volitivo”, realidad que se presenta, para el “sujeto cognoscente”, como objeto. En este ámbito opera el “principio de razón suficiente de la acción”, que es la ley de causalidad actuando por medio del conocimiento, y rige a través de las motivaciones internas que determinan los actos voluntarios (resoluciones y acciones). En la exposición de este principio surge por primera vez en la filosofía de Schopenhauer la noción de doble naturaleza del ser humano, como exteriorización objetiva (el cuerpo) y como intuición directa e inmediata de sí mismo (la voluntad interna), muy importante para la comprensión de su filosofía posterior.

Luego de este necesario repaso de las ideas más influyentes en el sistema filosófico schopenhaueriano nos encontramos mejor preparados para comprender más fácilmente el fondo de su pensamiento, que se expondrá a continuación.

2.3 El Mundo como Voluntad y Representación

El título de la principal obra de Schopenhauer - en la que traza de una vez y para siempre su pensamiento filosófico - describe sintéticamente su cosmovisión filosófica. Como dice Roberto Aramayo en su libro “Para leer a Schopenhauer”: “En realidad Schopenhauer nunca hizo ninguna otra cosa que no fuera glosar infatigablemente su primera y, en cierto sentido, única obra”.⁵⁰ El libro está subdividido en cuatro secciones: la primera trata sobre la teoría del conocimiento; la segunda sobre la

⁴⁹ Arthur Schopenhauer: op.cit. pag. 101

⁵⁰ Roberto Aramayo: op.cit., pág.26

naturaleza del ser; la tercera sobre estética y la cuarta sobre ética. Como una síntesis anticipada de lo que postula el filósofo de Frankfurt, podríamos decir que la realidad metafísica última es únicamente la Voluntad, fuerza ciega e irracional que se objetiva en el tiempo y en el espacio, como objetos sensibles, mediante el principio de razón suficiente operando a través de la ley de causalidad, fenómeno que él denomina “representación”. Qué significa esto y cómo llegó Schopenhauer a semejante conclusión es lo que examinaremos más detalladamente con el análisis de los cuatro apartados que enumeramos de la obra.

2.3.1 Schopenhauer: Teoría del conocimiento

Como vimos anteriormente, Schopenhauer es un kantiano. Su teoría del conocimiento se basa en la de Kant, aunque con algunas variantes. Para Schopenhauer, todo lo que percibimos a través de los sentidos, en general todo lo que nos rodea, son sólo fenómenos mentales que se producen en el cerebro (representaciones). En este fenómeno de representación de la realidad es absolutamente necesaria la concurrencia de dos condiciones fundamentales: por un lado un sujeto que percibe⁵¹ (conoce) y por otro, un objeto que es percibido (conocido). En este aspecto su teoría del conocimiento se acerca a la postulada por Kant, que ya examinamos. Explicado con las propias palabras de Schopenhauer:

“No hay ninguna verdad más cierta, más independiente de cualquier otra y que necesite menos pruebas que ésta: todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, no es objeto más que en relación al sujeto, no es más que percepción de quien lo percibe; en una palabra: representación”.⁵²

En el postulado de estos dos conceptos como condición esencial de posibilidad de conocimiento, se alza la crítica de Schopenhauer hacia los sistemas filosóficos

⁵¹ No se refiere a un sujeto empírico determinado, sino más bien al “sujeto cognoscente” kantiano, ya que los otros sujetos sólo pueden ser conocidos como objeto, nunca como sujeto.

⁵² Arthur Schopenhauer: “El Mundo como Voluntad y Representación”, pag. 13

materialistas y subjetivistas. El materialismo desprende la existencia del sujeto a partir del objeto, de la materia (la sustancia spinozista). Por otro lado, el subjetivismo (que Schopenhauer reconoce en Fichte al único exponente del movimiento) deriva la existencia objetiva a partir del sujeto. Para Schopenhauer, estos sistemas de pensamiento están errados porque subsumen, en la otra, una de las condiciones fundamentales del conocimiento.⁵³ Con el postulado de la realidad como representación del sujeto, evita este error, al consagrar como igualmente necesarios ambos aspectos.

Pues bien, la realidad que llamamos objetiva, está constituida nada más que por representaciones en la mente del sujeto cognoscente. Estas representaciones, al igual que en Kant, se producen dentro del tiempo y el espacio como formas puras de la sensibilidad, condiciones *a priori* que les imprime el sujeto a las percepciones y que conocemos a través del “principio de razón suficiente del ser”, como reseñamos más arriba. Tiempo y espacio, unidos a la materia, que es la que los une y les da contenido, nos permiten percibir los objetos como una multiplicidad, sucesivos (en el tiempo) y coexistentes (en el espacio). Esto es muy importante de subrayar, ya que las ideas de sucesión y coexistencia son consecuencia directa de los conceptos de tiempo y espacio respectivamente, e implican de por sí la pluralidad de objetos (que se suceden y coexisten) y la individualidad de cada uno. Esta facultad otorgada por las formas *a priori* de la sensibilidad, de individualizar objetos, es llamada por Schopenhauer “principio de individuación” (*principium individuationis*). En resumen, percibimos muchas cosas a nuestro alrededor porque las percibimos dentro del marco espacio-temporal que les imprimimos, lo que supone ya la coexistencia y sucesión entre ellas.

Ahora, si recordamos las condiciones *a priori* del entendimiento enunciadas por Kant, nos daremos cuenta de que a Schopenhauer le falta hacerse cargo de las categorías por las que ordenamos los objetos. Lo que va a hacer Schopenhauer es reducir las doce categorías kantianas a sólo una: la ley de causalidad. Como vimos en la exposición del principio de razón suficiente del devenir, la causalidad es la que determina los cambios en la materia. Así, mediante el desarrollo de la dinámica de

⁵³ Los materialistas pasan por alto que el sujeto condiciona al objeto (teoría de Kant). Por su parte, Fichte olvida que sin objeto, tampoco hay sujeto posible.

causa y efecto, se manifiesta la materia a través del espacio y el tiempo, y nos permite ordenar nuestras representaciones. Por otro lado, Schopenhauer - alejándose cada vez más de Kant - no está de acuerdo con la afirmación de que las "cosas en sí" causen los fenómenos, porque se estaría haciendo uso de la causalidad - que es una categoría - fuera del mundo fenoménico, que es la única instancia en la que es aplicable. A su vez, como las "cosas en sí" kantianas son inaccesibles, ni siquiera se puede estar seguro de que existan, permaneciendo la incógnita sobre el fundamento último de las representaciones.

Los conceptos abstractos son una clase de representaciones elaboradas mediante el uso de la razón a través del razonamiento discursivo, pero siempre tienen como base una representación empírica. Son una agrupación mental de representaciones con características similares, que a su vez, sirven de base para la elaboración de nuevos conceptos cada vez más abstractos, y para establecer parámetros de relación entre ellos, proceso en el que, al alejarse cada vez más de la intuición sensible que les dio origen, dichos conceptos se vuelven progresivamente más vacíos y carentes de contenido. Con esto, - y coincidiendo con Kant - queda establecido que la actividad de la razón no es capaz de generar elementos nuevos que no tengan base en alguna representación, sino que sólo opera con los datos proporcionados por las impresiones sensibles.

En suma, las representaciones que percibimos (los objetos, las cosas, la simultaneidad y el cambio), es decir, la materia de nuestro conocimiento, son fenómenos mediados por el espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad, y organizados por la ley de causalidad como forma pura del entendimiento, al caer bajo el dominio del principio de razón suficiente (el que, no está de más insistir, opera sólo en el mundo fenoménico). Por ende, al ser la multiplicidad de objetos un fenómeno producto de las formas a priori de la intuición presentes en el sujeto cognoscente, que él posa sobre las impresiones sensibles para conocerlas, concluye Schopenhauer que lo que percibimos como pluralidad, individualidad y sucesión, es una mera apariencia. Esta ilusión, sin embargo, es la manifestación de una verdadera realidad, que al no verse afectada ni por el espacio, el tiempo o la causalidad presentes sólo en el ámbito

del fenómeno, es pura unidad e identidad transcurriendo en un eterno presente.⁵⁴ En efecto:

“Sólo en virtud del tiempo y del espacio, lo que es semejante y único, como esencia y como concepto, aparece múltiple como sucesión en el tiempo y como coexistente en el espacio; componen, pues, ambos aquel principio de individuación sobre el que disputaron tanto los escolásticos”.⁵⁵

A descubrir la naturaleza de esta realidad última, de esta “cosa en sí” que fundamenta los fenómenos, se va a abocar Schopenhauer en la sección siguiente de su obra.

2.3.2 La Voluntad como fundamento

Schopenhauer cree que el camino para acceder a la esencia de las cosas es el examen de la representación que nos es más próxima e inmediata: nosotros mismos, o sea, nuestro propio cuerpo. Es a través del análisis introspectivo del ser propio donde se puede acceder al conocimiento - aunque parcialmente - del fundamento interior de las cosas. Schopenhauer descarta de este modo la utilización del método científico como herramienta para el fin ya anotado, dado que éste analiza las causas, las relaciones y los cambios en la materia sólo en el marco espacio-temporal y basado en el principio de razón suficiente, que como sabemos, sólo es válido y nunca excederá el ámbito de las representaciones. En este sentido, la limitación kantiana del conocimiento científico expuesta en la dialéctica trascendental sigue en pie en la filosofía schopenhaueriana.

Volviendo a la intuición del propio cuerpo, Schopenhauer se da cuenta de que hay una diferencia fundamental entre esta representación y las demás. Nosotros experimentamos el propio cuerpo, al igual que las demás representaciones, como un

⁵⁴ Se reconoce en esta concepción la influencia platónica y su “teoría de los dos mundos” sobre la doctrina de Schopenhauer, así como también parte de la doctrina de los Upanishad hindúes

⁵⁵ Arthur Schopenhauer, *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 123

objeto determinado dentro de los parámetros del tiempo y el espacio, sometido al principio de razón suficiente. Pero la diferencia entre nuestro cuerpo como representación y una piedra, es que nosotros, además, intuimos nuestro cuerpo sin necesidad de tener la experiencia sensible de él, es decir, sabemos que es nuestro y que estamos ahí sin la ayuda de los sentidos. En otras palabras, a través de una intuición *a priori*, que escapa a las referencias espacio-temporales propias de toda representación. Descubre entonces Schopenhauer una doble naturaleza de nuestro cuerpo: un aspecto externo - como representación - y un aspecto interno, como intuición inmediata.

Para Schopenhauer, los actos de nuestro cuerpo en el ámbito de las representaciones - como lo perciben sólo las demás personas - son el reflejo de este aspecto interno del mismo. En efecto, el acto de, por ejemplo, encender un cigarrillo, es percibido desde fuera como un movimiento realizado en determinado espacio y que dura un cierto lapso de tiempo (como representación), pero al mismo tiempo es el reflejo de nuestra voluntad de encenderlo. Por lo tanto, el “querer” encender el cigarrillo no puede dissociarse del acto por el cual efectivamente lo encendemos, siendo el hecho como representación una manifestación de la voluntad interna. Los movimientos corporales aparecen así nada más que como objetivación de la voluntad interna en el mundo de las representaciones. El aspecto interno de la representación “cuerpo” es, entonces, la voluntad.

“La acción del cuerpo no es más que el acto de la voluntad objetivada, es decir, el acto en forma perceptible para la intuición. Más adelante quedará demostrado que esto se aplica a todo movimiento del cuerpo, no sólo a los que son provocados por motivos, sino también a los que se producen involuntariamente por excitaciones; veremos que el cuerpo no es más que voluntad objetivada, es decir, convertida en representación.”⁵⁶

Éste es un descubrimiento fundamental, pues Schopenhauer ha logrado un acceso al aspecto interior de una representación - nuestro propio cuerpo - sin salirse de los

⁵⁶ Arthur Schopenhauer: “*El Mundo como Voluntad y Representación*”, pág 112.

límites infranqueables establecidos por Kant para el conocimiento de las “cosas en sí”, descubriendo que el aspecto interior de dicho fenómeno es, en esencia, la voluntad.

Ahora, si nuestro cuerpo como representación es la manifestación externa de nuestra voluntad interior, quiere decir que las demás representaciones que percibimos también deben ser - en tanto representaciones - necesariamente la objetivación de alguna esencia interior, sólo que no podemos tener una intuición directa de ella como de nuestro propio cuerpo. Admitir lo contrario equivale a negarles realidad fuera del ámbito de las representaciones, fenómenos que, como vemos, necesariamente son, como ocurre con el cuerpo, la manifestación de una esencia interior, como objetivaciones de ésta (sino, serían representaciones sin fundamento, o sea, no serían perceptibles). Es aquí donde Schopenhauer, para mantenerse consecuente con la idea de unidad e identidad de lo que fundamenta las representaciones (recordemos que la individualidad de los objetos es una ilusión provocada por el principio de individuación, al objetivarse la materia dentro del espacio-tiempo), hace extensible nuestra propia realidad interior (la voluntad) a la realidad interior de la totalidad de las representaciones que percibimos, constituidas cada una de ellas de una doble dimensión: una exterior (el objeto) y una interior de la cual es manifestación (la voluntad).

“Para que los objetos percibidos bajo estas formas (tiempo, espacio y causalidad) no sean vanos fantasmas, para que tengan algún sentido, es necesario que lo que signifiquen y expresen no sea un objeto como ellos, no sea algo relativo y condicionado por el sujeto - es decir, una representación - sino una *cosa en sí*. Entonces surge esta cuestión: en estos objetos, en estas representaciones ¿hay algo más que el objeto o la representación del sujeto? ¿y qué es, en caso afirmativo, eso? ¿qué es ese aspecto del mundo que debe diferenciarse *toto genere* del de la representación?. Es la Voluntad.”⁵⁷

La Voluntad deja de tener de este modo su significación corriente - de fundamento de un acto volitivo - para pasar a constituir, en Schopenhauer, una entidad metafísica única, fundamento de todas las representaciones que podemos percibir; como el

⁵⁷ Arthur Schopenhauer: “*El Mundo como Voluntad y Representación*”, pág 130

aspecto interno de los fenómenos, o, en otras palabras, la “cosa en sí” kantiana. Es así como Schopenhauer llega a la conclusión de que la existencia es una unidad ontológica entre la esencia interna de las cosas y su manifestación; es decir, concibe al mundo nada más que como Voluntad y representación.

A diferencia de la cosa en sí kantiana, Schopenhauer reconoce el límite de aplicación de la causalidad - ley que corresponde sólo al mundo de los fenómenos - y declara que la Voluntad no es lo que causa las representaciones, sino que aquellas son una manifestación de ésta, de la misma forma que un rayo es la manifestación de la electricidad. De esta forma supera el inconveniente de la teoría de Kant antes anotado.

2.3.3 Naturaleza y objetivación de la Voluntad

Las principales características de la Voluntad, que configuran su naturaleza, se desprenden de su condición de no verse influida por el tiempo y el espacio, y de no caer bajo las determinaciones del principio de razón suficiente. En este sentido, no puede decirse que la voluntad sea efecto de causa alguna, ya que la causalidad es aplicable sólo al ámbito de las representaciones; por ende, **no tiene ninguna razón de ser, es una fuerza irracional y absolutamente libre, que se determina a sí misma.** Derivado de lo anterior, tampoco tiene ningún fin teleológico, es decir, es un **impulso ciego sin un fin determinado, no sometido a ninguna ley.** Tampoco es objeto ni sujeto, ya que tal distinción es producida sólo en las representaciones, al caer bajo el principio de razón suficiente, como ya anotamos en el análisis de este principio. Además es **única y eterna**, al no estar sometida a las formas puras del tiempo y el espacio. Como luego veremos, las representaciones no manifiestan una “porción” de Voluntad en cada una de ellas, sino que cada una de ellas - incluyendo el cuerpo humano - son el reflejo de la totalidad de la Voluntad, que nosotros percibimos como múltiple sólo a causa del *principium individuationis*. Es la Voluntad como totalidad el aspecto interior de cada uno de los objetos que percibimos.

En resumen, podemos definir la Voluntad como una fuerza ciega e irracional, completamente libre y que se determina a sí misma, **un impulso sin ley ni fin**, y que Schopenhauer identifica, en el caso de los hombres - y en general de todos los seres vivientes - como **Voluntad de vivir**; caracterizada como una **tendencia hacia la vida, eterno querer sin fin ni razón, que provoca que la única y verdadera motivación de las representaciones sea afirmarse en la existencia** (motivación de las representaciones, porque la Voluntad en sí misma no tiene motivación). Como aclaración podemos decir que los motivos que impulsan el actuar (la voluntad en el sentido ordinario) y los fines u objetivos que se pretenden, se encuentran nada más que en cada fenómeno particular, y están determinados por el carácter y por las circunstancias empíricas, o sea, caen bajo el principio de razón suficiente del actuar, pero como la Voluntad no está sometida a este principio, es un querer general, un eterno desear sin ningún fin particular.

“Los actos de la voluntad tienen, además, otro principio: los motivos; pero éstos no determinan más que lo que quiero *en este momento, en este lugar y en estas circunstancias*, pero no lo que quiero o no quiero de manera general. (...) La volición en sí no está sometida al principio de motivación, que no rige más que su fenómeno en cada momento dado. (...) El fenómeno de la Voluntad es lo único que está sometido al principio de razón; la Voluntad en sí misma es independiente de él, y en este sentido se puede decir que no tiene razón.”⁵⁸

La naturaleza de la Voluntad convierte a Schopenhauer en el precursor del irracionalismo filosófico, al postular como fundamento único de la existencia a una entidad metafísica que escapa a la racionalidad como motor de su actuar, distanciándose de ese modo de la tradición filosófica imperante hasta ese entonces, principalmente del excesivo racionalismo de Hegel y de los filósofos que le precedieron. La racionalidad entonces, queda reservada exclusivamente al mundo de las representaciones, al tener que desenvolverse éstas bajo el dominio del principio de razón suficiente.

⁵⁸ Arthur Schopenhauer: “*El Mundo como Voluntad y Representación*”, pág. 118

Sabemos que la objetivación de la Voluntad es el resultado de la individualización de los objetos en el tiempo y en el espacio bajo las reglas del principio de razón suficiente. Esta objetivación de la Voluntad, en la multiplicidad de fenómenos materiales que observamos en la naturaleza, se realiza para Schopenhauer en un determinado orden jerárquico, ya que no todas las representaciones tienen las mismas características. Existe desde el objeto más simple hasta el ser humano, que es para Schopenhauer la representación más compleja de todas, en la que la Voluntad adquiere el conocimiento de sí misma (nótese la coincidencia con los “Espíritus” de Schelling y Hegel). En este punto recurre a la filosofía de Platón, y determina que, mediando entre la Voluntad y los objetos, que caracteriza como objetivaciones mediatas, se encuentran las ideas platónicas, que vienen siendo objetivaciones inmediatas de la Voluntad, y que sirven de molde a las representaciones materiales.

Tal como anotamos en un párrafo anterior, en el fenómeno de objetivación de la voluntad de vivir⁵⁹ en objetos individuales, ésta actúa en forma independiente en cada una de sus objetivaciones, pero conservando su unidad y completitud en el interior de cada una de éstas. Es decir, cada objetivación encarna en sí la totalidad de la Voluntad. Esto trae como consecuencia que, actuando la voluntad de vivir en cada fenómeno, éstos sientan el impulso irrefrenable de permanecer en la existencia, incluso si para tal fin deban, en el proceso, sacrificar a otras objetivaciones, las que aparecen de este modo como subordinadas al objetivo de cada entidad de mantenerse con vida. Esta situación se vuelve patente de modo claro en los comportamientos que se observan en la naturaleza, en donde la lucha entre las objetivaciones hace que las más simples e inferiores sirvan de alimento y sustento a las más complejas y superiores; e incluso que dentro de individuos de la misma especie se produzcan luchas - muchas veces a muerte - para asegurar la supervivencia genética de cada uno. Esta situación alcanza también - cómo no - al ser humano, manifestándose en la subyugación de la naturaleza por parte de él, y en los enfrentamientos, guerras y violencia que se encuentran plagados en su historia. De este modo, Schopenhauer establece que es el

⁵⁹ La “voluntad de vivir” es la manifestación del impulso de la Voluntad de afirmarse en la existencia en sus objetivaciones vivientes.

egoísmo, derivado de la manifestación de la voluntad de vivir en cada individuo, el motor de la evolución de la historia natural.⁶⁰

“Este combate universal es más visible en el reino animal, que se alimenta del reino vegetal, y en que cada animal sirve a su vez de presa y de alimento para otro (...) pues una criatura viviente no puede conservar su vida más que a expensas de otra, así que la voluntad de vivir se nutre constantemente de su propia substancia, y, bajo sus diversas formas, constituye su propio alimento. En cuanto a la especie humana, que ha llegado a subyugar a todas las demás, considera a la naturaleza como un producto creado para ella, pero nos muestra también con claridad, el espectáculo de esa misma lucha, de ese disentimiento de la voluntad consigo misma por el cual llega a ser *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre).⁶¹

2.3.4 La voluntad de vivir en el ser humano

El ser humano es el grado de objetivación más perfecto de la Voluntad. Al estar dotado de inteligencia, en él el impulso de la voluntad de vivir excede el mero instinto de sobrevivencia, el que, sin embargo, no deja de ser su manifestación fundamental. El hombre, junto a los instintos - y a diferencia de los animales - está dotado de razón. Para Schopenhauer, todos los fenómenos psíquicos, inclusive los racionales, no se fundamentan, en última instancia, nada más que en el deseo de la Voluntad de afirmarse en la existencia. Obedecen a ese ciego impulso de querer sin un fin ni fundamento concreto. En este punto, el irracionalismo de Schopenhauer vuelve a manifestarse, al subordinar también la razón al objetivo de la subsistencia, y comienza a vislumbrarse el pesimismo que caracteriza a su filosofía.

Desde los albores de la filosofía, sus máximos exponentes, Sócrates, Platón, Aristóteles, pasando por Descartes hasta llegar a Kant y Hegel, han defendido la idea

⁶⁰ Sobre el egoísmo como contradicción de la Voluntad consigo misma se expondrá más detalladamente en el capítulo tercero de este trabajo.

⁶¹ Arthur Schopenhauer: “*El Mundo como Voluntad y Representación*”, pág. 157

de que las decisiones de los seres humanos son, o deben guiarse, de acuerdo a motivaciones puramente racionales. Por ende, la voluntad debe estar al servicio de la Razón. El imperativo categórico kantiano es un buen ejemplo de este ideal racionalista. Pero lo que estos filósofos no consideraron - y que plantea ahora Schopenhauer - es que en la configuración de los deseos y de las decisiones no intervienen solamente motivaciones racionales, sino además, impulsos irracionales que escapan al control consciente del ser racional. Estos fenómenos incluyen manifestaciones psíquicas inconscientes que no dependen del intelecto, tales como sentimientos de amor, odio, temor, fobias, aspiraciones y otros, y que muchas veces motivan las decisiones humanas por sobre la racionalidad. Para Schopenhauer, la conciencia es sólo la corteza de la mente, de la cual no se conoce el interior.⁶²

La novedad del sistema de Schopenhauer consiste en que, tomando esto último en consideración, invierte el paradigma planteado hasta ese momento en la filosofía, y declara que es la Razón la que está al servicio de la Voluntad. Los pensamientos y acciones del ser humano están determinados por el impulso ciego de lo que es su esencia, la voluntad de vivir; y la actividad intelectual, mediante el uso de la Razón, es la que proporciona la justificación de la existencia, que en sí misma - al ser manifestación de la Voluntad - no tiene ningún fundamento ni fin determinado. El hombre usa su inteligencia para satisfacer los deseos de la Voluntad, y lo hace engañándose a sí mismo. La Razón se convierte así en un instrumento de la Voluntad para permanecer en la existencia.

Uno de estos engaños es el creer que el hombre es libre. Recordemos que la libertad humana es el pilar de la metafísica de Kant. Para Schopenhauer, el ser humano no es libre, ya que - en tanto representación - todo lo que le acontece está determinado por el principio de razón suficiente (ley de causalidad). Las acciones humanas son el resultado necesario (aunque difícilmente predecible) de la ecuación conformada por su carácter particular y una situación de hecho, como quedó de manifiesto más arriba en la exposición del principio de razón suficiente de la acción (la ley de causalidad actuando por medio del conocimiento). Esto lo entendió muy bien

⁶² Esta postura será retomada en el siglo XX por el psicoanalista austriaco Sigmund Freud en sus estudios sobre la psique humana.

Nietzsche - discípulo de Schopenhauer en su juventud - al afirmar: "La antigua palabra voluntad sirve sólo para indicar una resultante, una especie de reacción individual que sigue necesariamente a una cantidad de estímulos, en parte contradictorios y en parte concordantes; la voluntad no obra ya, no mueve ya".⁶³ Sin embargo, al ser la Voluntad libre, ciega e incausada la esencia interior del ser humano - que es su objetivación -, éste, de cierto modo, participa de aquella libertad. De este modo, Schopenhauer no abandona la noción de responsabilidad humana por las acciones.

El pesimismo de Schopenhauer comienza con su análisis de la naturaleza de la vida humana. Como sabemos, la Voluntad es un eterno deseo, sin fundamento ni fin determinado. Y el ser humano, como objetivación de la Voluntad, es, en esencia, un permanente deseo insatisfecho, manifestado empíricamente en los deseos particulares experimentados por el individuo de acuerdo a su situación particular en el mundo como representación. En efecto:

"Todo hombre tiene constantemente un fin y motivos, con arreglo a los cuales regula su conducta, y sabe darse cuenta de sus acciones en cualquier momento; pero si se le preguntase por qué quiere en general, o por qué quiere existir, no encontraría respuesta, y hasta le parecería absurda la pregunta. Así expresaría justamente la conciencia de que no es él mismo más que voluntad, más que un ser cuyo querer se sobreentiende, y que, por tanto, no necesita de una determinación motivada sino para sus actos concretos, y para cada ocasión particular."⁶⁴

Es decir, la voluntad de vivir hace que los hombres estén deseando permanentemente, pues es ella misma un querer sin término. De acuerdo a la realidad empírica de cada ser humano, el objeto de los deseos varía a lo largo del tiempo y de su situación particular, pero siempre se está deseando algo. Y esta dinámica de deseo constante nunca finaliza, porque cuando se consigue satisfacer un deseo, sobreviene el tedio, el aburrimiento, y se comienza a desear otra cosa, y así sucesivamente (recuérdese cuando en la infancia deseamos algún juguete con toda nuestra alma,

⁶³ Friedrich Nietzsche: *"El Anticristo"*, Centro Editor de Cultura, Buenos Aires, 2007, pág. 32

⁶⁴ Arthur Schopenhauer: *"El Mundo como Voluntad y Representación"*, pág. 173

pero cuando lo conseguimos, al cabo de algún tiempo ya no nos parece tan fascinante, y nos comienza a llamar la atención algún otro que no poseemos). Por otro lado, como el desear es en esencia sufrimiento - ya que si se desea se sufre por lo que no se tiene -, y el deseo nunca se acaba (por lo recién expuesto), Schopenhauer sostiene que la vida no es más que sufrimiento. Vivir es desear y desear es sufrir, por ende, vivir es sufrir; es el silogismo que condensa la naturaleza de la vida en su sistema filosófico.

El placer, entonces, queda reducido nada más que a la satisfacción momentánea de una carencia, es decir, una mera ausencia de dolor. Además, dura muy poco comparado con la duración de los deseos, y no proporciona felicidad permanente. Y la falta de carencias, como anotamos, deviene en aburrimiento y en nuevos deseos. La vida aparece, como dice Schopenhauer, como un péndulo que va del sufrimiento al aburrimiento. Nunca acaba el dolor porque nunca se deja de querer, y la responsable es la Voluntad. Así, la voluntad de vivir es la que produce - a pesar de esta sombría situación - el apego a la vida y el deseo de continuar viviendo a pesar de todo. La vida, desde esta perspectiva, carece de sentido y razón de ser, al igual que el querer general de la Voluntad, pero el ser humano usa su inteligencia - al servicio de ésta - para darle un sentido y una finalidad, inventando pretextos, que no tienen ningún fundamento real y concreto, para permanecer en ella.

Uno de estos pretextos establecidos por la inteligencia - influenciada por la Voluntad - es, como ya vimos, la libertad del ser humano. Otro de ellos es el Estado. El hombre establece el Estado con el mero afán de autoconservación, En esto, Schopenhauer coincide con Hobbes al proclamar que el Estado surge para contener los impulsos egoístas que hacen al hombre el lobo del hombre. El hombre, en su afán de sobrevivir, no dudará en pasar por encima de sus semejantes para lograrlo, por lo tanto, establece una entidad supraindividual para regular sus relaciones y mantenerse a salvo unos de otros. La diferencia es que Hobbes atribuye al Estado un rol progresista en la historia, mientras que Schopenhauer no cree que encarne ningún valor más allá de la afirmación de la voluntad de vivir, que no tiene fin alguno.

Pero a la voluntad de vivir no le basta sólo mantenerse en la vida. También desea prolongar su existencia objetivada, y para eso usa los sentimientos amorosos para

generar sensaciones de felicidad, y disfrazar con esto el impulso sexual - que para Schopenhauer es la segunda fuerza más poderosa luego de la voluntad de vivir - que empuja a la procreación de nuevos seres que le permitan mantenerse en la existencia. Por ende, califica también al amor como uno de aquellos autoengaños o ilusiones que están, a fin de cuentas, al servicio de la Voluntad.

Como conclusión, el panorama presentado por Schopenhauer en su filosofía es bastante desolador. Finalmente, todo lo que existe como representación está destinado irremediabilmente a la muerte y a la destrucción, lo que revela el sinsentido de la existencia. Los esfuerzos desplegados en el transcurso de la vida no tienen ningún sentido o finalidad, ya que como manifestación de la Voluntad, siempre se mantendrá la situación de sufrimiento por deseos insatisfechos, y finalmente no se llegará a nada. El querer sin término aparece como la esencia de la vida e intrínseco a ésta, ya que en el fondo no somos más que Voluntad. Remata su irracionalismo en el hecho de que la vida, y la existencia en general, son completamente absurdas,⁶⁵ sin importar lo mucho que nos esforcemos para conquistar logros que le otorguen algún sentido (artificial), ya que todo terminará con nuestra muerte.

“El ejemplo más admirable de esta clase nos lo ofrece la *hormiga bulldog de Australia*: si se la parte en dos, se entabla un combate entre la mitad anterior y la mitad posterior; la cabeza coge con las mandíbulas a la última, que se defiende valientemente con su aguijón; el combate dura normalmente una media hora, hasta que otras hormigas se llevan a las dos mitades.”⁶⁶

El crudo ejemplo de Schopenhauer encarna gráficamente el sinsentido de la lucha por la vida. Cada mitad de la hormiga lucha por su existencia sabiéndose vencida de antemano, ya que irremediabilmente sobrevendrá la muerte. La muerte y la destrucción de todo lo que existe como representación manifiestan claramente el absurdo de la existencia. A tal punto llega el pesimismo de Schopenhauer, que declara

⁶⁵ A pesar de las diferencias en sus pensamientos, esta idea será retomada en el siglo XX por el existencialismo de Jean Paul Sartre (“El hombre es una pasión inútil”)

⁶⁶ Arthur Schopenhauer: “*El Mundo como Voluntad y Representación*”, pág. 157

- metafóricamente - que la vida es un error que la naturaleza siempre se encarga de corregir.

Sin embargo, Schopenhauer cree que el hombre puede escapar al sufrimiento que ocasiona el impulso de la voluntad de vivir. Y este fin puede finalmente lograrlo siguiendo dos caminos diferentes. Uno es el arte, mediante la contemplación estética, y el otro es la vida ascética, que representa la autonegación de los deseos. Estas formas de detener la interminable cadena de deseos que constituyen la esencia de la existencia del ser humano, son los que expone en las secciones tercera y cuarta de “El Mundo como Voluntad y Representación”, que tratan acerca de la Estética y de la Ética respectivamente; y que examinaremos a continuación. Ambas vías constituyen, en el fondo, una rebelión del intelecto, que naturalmente está al servicio de la Voluntad, en contra de ésta.

2.3.5 La Estética como supresión de la Voluntad

El primer camino que propone Schopenhauer para escapar de la interminable cadena de deseos, que constituye la esencia de la vida, es la experiencia estética. Dentro de ella, la contemplación y la actividad artística juegan un rol fundamental. El conocimiento adquirido mediante la contemplación estética no es de carácter científico - sometido al principio de razón suficiente - sino inmediato, directo. En este punto de su filosofía, la influencia de Platón es sumamente relevante. A través de la intuición estética se tiene acceso en forma directa a las Ideas platónicas, siendo la obra de arte un reflejo de la esencia de las cosas, comunicado mediante la actividad del artista. El fundamento metafísico del camino estético como negación de la Voluntad es el siguiente:

Schopenhauer postula que las ideas platónicas son la manifestación directa e inmediata de la Voluntad, lo que las ubica en el primer grado de las representaciones. Éstas, como postula Platón, son eternas e inmutables, o sea, no están sometidas al tiempo, al espacio o a la causalidad. Y el conocimiento de las ideas platónicas se

adquiere para Schopenhauer mediante la intuición estética, o sea, en el arte, que postula como una forma de conocimiento análoga al conocimiento moral en Kant; es decir, que nos da acceso a las realidades allende los fenómenos, mediante la intuición directa de las ideas. En efecto, lo que hace el artista es plasmar en la obra de arte su percepción directa de las ideas platónicas. Cuando Van Gogh pintó sus “*Girasoles*”, no nos está mostrando unas flores en particular, sino la Idea de éstas a la que él accedió y comunicó, y de la que participan todos los girasoles. Esta capacidad del artista, de acceder inmediatamente al conocimiento de las Ideas para plasmarlas en su obra, lo distingue cualitativamente del resto de los hombres, al requerir una capacidad de escisión del intelecto de los caprichos de la Voluntad, y mediante éste rebelarse contra ella.

La contemplación de lo bello que hay en una obra de arte (o en la naturaleza en general, como un paisaje impactante), al permitirnos acceder al conocimiento intuitivo de las Ideas, produce un ser humano un placer o satisfacción interior que no se relaciona con ningún deseo ni querer, ya sea general o particular. Por lo tanto, es una satisfacción desinteresada. No existe un interés o finalidad en la contemplación estética. Por ende, durante el transcurso del tiempo que ésta dura, el contemplador se pierde en la intuición de la idea y se olvida de su propia individualidad (trasciende el *principium individuationis*). De este modo, escapa de la infinita cadena de deseos que la Voluntad produce en él, y así, del dolor de la existencia. Explicado por Schopenhauer:

“Cuando un sujeto, elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas, dejando de ocuparse únicamente de sus relaciones recíprocas -cuyo fin último es siempre la relación con la propia voluntad- guiado por las formas del principio de razón; es decir, cuando no considera ya el dónde, cuándo, porqué y para qué de las cosas sino única y exclusivamente el *qué*; cuando su conciencia no se interesa tampoco por el pensamiento abstracto, por los conceptos de la razón, sino que, en lugar de todo eso, entrega a la intuición todo el poder de su espíritu, se sumerge totalmente en ella y llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural que en ese momento se presenta, sea un paisaje,

un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa; y así, utilizando una expresión muy significativa, se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto, de modo que es como si solo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa, ya que toda la conciencia está totalmente llena y ocupada por una sola imagen intuitiva; cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*".⁶⁷

De este modo se produce una fundición de las calidades de sujeto y objeto empíricos en la conciencia, y el contemplador se revela como sujeto puro, no sometido al tiempo, espacio o causalidad, completamente identificado con el objeto puro, que es la idea platónica. El principio de razón suficiente es el que configura la distinción entre sujeto y objeto (y su pluralidad y temporalidad), por lo que, al ser la intuición estética un conocimiento no sometido a él (a diferencia de la intuición empírica), la distinción desaparece. Todos hemos comprobado por experiencia propia esta situación; recuérdese la sensación que se tiene al contemplar un hermoso cuadro o el ocaso del sol sobre el mar; la individualidad se pierde momentáneamente, y con ella todos los deseos y preocupaciones de la vida del sujeto empírico. Este fenómeno es el fundamento del placer estético.

Dentro de todas las artes que Schopenhauer reconoce, basado en la clasificación tradicional de éstas por ese entonces, arquitectura, pintura, escultura, poesía y música, califica a esta última como la más importante y superior de todas, al no reflejar las ideas platónicas sino ser ella misma manifestación directa de la Voluntad. Como

⁶⁷ Arthur Schopenhauer: "*El Mundo como Voluntad y Representación*", pág. 186

lenguaje universal, expresa la esencia íntima de la naturaleza en forma intuitiva, tal como la filosofía lo hace en forma racional.

Lamentablemente, esta vía de escape al sufrimiento de la vida que constituye el arte y la contemplación estética es de corta duración. No es posible para un sujeto vivir constante y permanentemente en pura contemplación de las Ideas. De modo que en el último libro de “El Mundo como Voluntad y Representación”, Schopenhauer postula el camino ético como forma más constante y duradera para escapar a la influencia de la voluntad de vivir, y así evitar el sufrimiento de forma permanente.

2.3.6 La Ética como negación de la Voluntad

La postura ética de Schopenhauer tiene como eje central el concepto de egoísmo, como principal manifestación de la voluntad de vivir en el ser humano. El egoísmo es producto de la Voluntad objetivada en el individuo, como voluntad de vivir. Ésta hace que el individuo se considere a sí mismo como el centro del mundo, y que las cosas que lo rodean están supeditadas a asegurar su propia existencia y sus impulsos vitales, por lo que subjetivamente se concede a sí mismo una importancia enorme, y actúa en consecuencia. Derivada de esta postura es la frase hobbesiana de que “el hombre es el lobo del hombre”. Sin embargo, Schopenhauer aclara que todos somos esencialmente lo mismo, todo lo que existe no es más que la Voluntad objetivada en una multiplicidad de fenómenos merced al tiempo, al espacio y a la causalidad, o sea, al principio de razón suficiente. Éste argumento explica el fenómeno del mal en el mundo, y es la piedra angular del desarrollo de su ética.

La superación de la realidad que nos ofrece el conocimiento ordinario, y que hace del egoísmo una situación intrínseca de la naturaleza humana, pasa según Schopenhauer por reconocer como iguales a todos los fenómenos en los que se objetiva la Voluntad, incluidos los seres humanos, y aún los animales y la naturaleza, ya que son parte de una misma realidad esencial. Esta postura conlleva a una actitud de respeto hacia dichas cosas, por lo tanto, hacia una abstención de cometer actos

que impliquen menoscabar la realidad empírica particular del resto de las objetivaciones; en consecuencia, evitar hacer mal a otros. Este principio es el fundamento de la idea de Justicia en la filosofía de Schopenhauer, que abordaremos en el capítulo siguiente de este trabajo.

Otro de los tópicos importantes en la ética schopenhaueriana es la compasión. Cuando el ser humano reconoce a sus semejantes como parte de una misma realidad esencial, puede darse cuenta de que el dolor experimentado por otros no es diferente al que experimenta o puede experimentar él mismo en una situación análoga, por lo tanto, lo hace suyo también. Este compartir el sufrimiento va un paso más allá que el solo hecho de abstenerse de provocarlo, y es lo que diferencia al hombre justo del hombre bueno. Las personas bondadosas, por ende, lo son por que intuyen la verdadera realidad de la existencia. Sin embargo, la bondad y la compasión para Schopenhauer no derivan del acatamiento de reglas morales o deberes impuestos desde fuera del individuo, o aún autoimpuestos, sino que es una disposición natural con la que se nace.

La naturaleza de la compasión en la ética de Schopenhauer niega la facultad de la filosofía moral de formar personas bondadosas, ya que al provenir de un conocimiento directo e intuitivo de la realidad, no puede aprenderse ni enseñarse, lo mismo que ocurre con la intuición de las Ideas platónicas por parte de los buenos artistas. Por lo tanto, considera inútil el imperativo categórico propuesto por Kant, el que compara a una jeringa que pretende apagar un incendio - el de las pasiones humanas provocadas por la voluntad de vivir -, y reduce el papel de la filosofía a una mera explicación de lo que se da en la realidad, y no a tratar de dirigir conductas ni dar explicaciones teleológicas, por estar éstas sometidas al principio de razón suficiente:

“La única forma verdaderamente filosófica de considerar las cosas, la que nos enseña a conocer su esencia y nos conduce más allá del fenómeno, es la que no se preocupa por saber de dónde viene el mundo, ni adónde va, ni por qué existe, sino que examina únicamente lo que es; que no mira las cosas desde el punto de vista de

sus relaciones, de su principio y su fin; en suma, que no las estudia según categoría alguna del principio de razón”.⁶⁸

Se adivina así la crítica de Schopenhauer a la filosofía moral kantiana y a los sistemas filosóficos de sus sucesores.

Pero, volviendo al tema ético, una vez que el hombre ha comprendido que su esencia y la de todas las cosas no es más que voluntad de vivir, querer ilimitado y eterno, o sea, dolor por insatisfacción permanente, la única salida para evitar el sufrimiento es mediante la negación de ésta. Esto se traduce en la negación de los deseos a través de los cuales ella se manifiesta, como los deseos carnales, las ambiciones y las esperanzas de lograr la felicidad a través de la satisfacción de los caprichos, y aún de las metas de la vida, las que son una ilusión creada por la Voluntad para justificar su existencia y así mantenerse en ésta. El ideal de hombre para Schopenhauer - y en un grado superior al artista - es el asceta.⁶⁹

De la mano con esto subyace el concepto de resignación, o sea, el aceptar la realidad tal como es, por el convencimiento de que ésta no tiene un derrotero progresista para el hombre; ya que mientras la voluntad de vivir rija su vida, las cosas nunca mejorarán para él. No importa cuántas cosas conquiste el ser humano, su insatisfacción perdurará mientras viva. Este concepto es el responsable de que a Schopenhauer se lo tilde de conservador, lo que en una sutil apreciación personal es discutible. En efecto - y en una libre interpretación nuestra - éste no es un opositor al mejoramiento de las condiciones humanas de por sí, sino que lo que realmente representa es que, a pesar de ese mejoramiento, la satisfacción que este produce no durará mucho tiempo, ya que por el influjo de la Voluntad - que es un querer sin término y sin objetivo particular - el deseo y la consiguiente insatisfacción perdurará. La visión de Schopenhauer es más bien una visión pragmática. Está enfocada más en la

⁶⁸ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 278

⁶⁹ El ascetismo es una doctrina filosófica y religiosa muy antigua que busca purificar el espíritu por medio de la negación de los placeres materiales o abstinencia; al conjunto de procedimientos y conductas de doctrina moral que se basa en la oposición sistemática al cumplimiento de necesidades de diversa índole que dependerá, en mayor o menor medida, del grado y orientación de que se trate. Data de la antigua India y está presente tanto en algunas corrientes filosóficas griegas como en religiones como el cristianismo y el islam (sufismo).

inutilidad del esfuerzo por mejorar que en la situación particular del hombre. Aquella persona que tiene una moneda de oro, no se conformará y sufrirá porque deseará dos; la que consigue dos, sufrirá porque deseará tres, y así sucesivamente... en cualquier caso el sufrimiento de todas será el mismo.⁷⁰ No se opone al progreso, sino que postula que éste no traerá satisfacción permanente; todo lo contrario, el dolor será el mismo de antes. A lo que sí se opone es a las formas de provocar los cambios que añaden más dificultades que las que existían antes. (Eso explica el hecho de que haya facilitado el balcón de su casa y sus lentes prismáticos al oficial de ejército que dirigía la represión de una revuelta en la ciudad de Frankfurt).

Pareciera que en Schopenhauer un mejor remedio que el ascetismo y una vida de privaciones - en el afán de negar la Voluntad - sería el suicidio. Pero esto no es así. Schopenhauer condena el suicidio y no lo considera una forma válida de negación de la voluntad. Lo que el suicida niega en su acto no es la vida, sino sólo aquella que le ha tocado vivir. El suicidio no es una negación de la Voluntad; por el contrario, es un acto de afirmación de ésta. En efecto, el suicidio manifiesta la voluntad del individuo que lo comete, de no continuar con su dolorosa vida. Sin embargo, a pesar de su muerte, la Voluntad seguirá objetivándose en la existencia y todo continuará, el dolor subsistirá. Sin embargo, desestima la condena moral que produce el acto de quitarse la vida (algunos dicen que para no mancillar la memoria de su padre, quien murió por esta causa), ya que como veremos en el capítulo siguiente de este trabajo, no es una acción moralmente reprochable según los parámetros en que puede calificarse una conducta como moralmente injusta.

La filosofía de Schopenhauer culmina con el ideal de la negación completa de la Voluntad, la que es llevada a cabo por el santo. Pues bien, la negación de la Voluntad es en el fondo la negación de lo único existente realmente, puesto que los fenómenos son una ilusión: en realidad todo es Voluntad. Por lo tanto, el individuo que logra este cometido escapa a la ilusión que provoca el principio de individuación y se esfuma la multiplicidad de objetivaciones, así como la dicotomía sujeto-objeto. La Voluntad, que

⁷⁰ Otra analogía aceptable es el hecho de que la intensidad psicológica de las preocupaciones que afectaban a un ciudadano romano – sean cuales hayan sido las causas - es la misma que afecta a un ciudadano en la actualidad por sus motivos particulares, a pesar del avance tecnológico y social que ha habido desde entonces.

es en esencia un eterno “querer seguir siendo” (sin fundamento) en sus objetivaciones, se transforma en “Noluntad”, al anularse dicho impulso. Cumplido este objetivo, el sistema schopenhaueriano termina en el arribo a la nada indiferenciada, puesto que sin Voluntad no hay representación, o sea, no hay mundo posible. (Esta nada indiferenciada guarda relación con el Nirvana budista, tradición que influencia el pensamiento de Schopenhauer). La Voluntad se aniquila a sí misma y se disuelve en la nada. Para Schopenhauer, esta experiencia no puede abordarse desde el punto de vista de la filosofía, cayendo en el ámbito del misticismo.

“Sí, lo reconocemos abiertamente, lo que queda después de la supresión total de la Voluntad para aquellos a quienes la Voluntad anima todavía no es más que la nada efectivamente. Pero, a la inversa, para aquellos en quienes la voluntad se ha suprimido y convertido, este mundo tan real, con todos sus soles y sus vías lácteas, es verdaderamente la nada”⁷¹

En los escritos posteriores a “El Mundo como Voluntad y Representación”, Schopenhauer ahonda aún más en algunos de los temas tratados en este libro. Son verdaderamente notables sus ideas sobre los fenómenos en los que él reconoce una confirmación de sus teorías, como la realidad onírica⁷² - que anticipa el psicoanálisis freudiano -, la naturaleza, la sociedad, el Estado, la religión,⁷³ y otras en las que encontrarán inspiración tanto filósofos como artistas que le sucedieron. Sus concepciones inauguraron el irracionalismo filosófico y conmovieron las bases del racionalismo idealista; y postularon por primera vez, en forma categórica, la supremacía de la voluntad por sobre el intelecto humano. Aún así, no estuvo exento de profundas críticas, que se centraron tanto en su pesimismo como en las consecuencias nihilistas que se desprenden de su filosofía, y de haber generalizado puntos de vista particulares.

⁷¹ Arthur Schopenhauer: “*El Mundo como Voluntad y Representación*”, pág.410

⁷² En los sueños, las visiones no están filtradas por la conciencia, por lo que escapan al principio de individuación y constituyen una ventana al conocimiento de la Voluntad.

⁷³ Para Schopenhauer, la religión cumple la función de comunicar verdades metafísicas a la generalidad de la población, la que no tiene acceso a los estudios filosóficos y a la cultura docta en general.

2.4 Principales críticas a la filosofía de Schopenhauer

Una de las principales críticas que se esgrime en contra de la filosofía de Schopenhauer es el hecho de que la Voluntad, que es irracional, pueda objetivarse en un órgano como el cerebro humano, que funciona por medio de la racionalidad, y que sea eso mismo, el intelecto, capaz de rebelarse contra ella y aniquilarla. A primera vista eso no tiene sentido. De la irracionalidad no puede derivarse la racionalidad. Sin embargo, creemos que este argumento crítico cae por su propio peso.

El fallo de este argumento es aplicar el principio de razón suficiente a la Voluntad misma, fuera del mundo fenoménico. En efecto, la Voluntad es una fuerza irracional, no actúa por medio de la ley de causalidad, que corresponde a los fenómenos, o lo que es lo mismo, no existe ningún fin ni objetivo que guíe su actividad. Por ende, perfectamente, e “irracionalmente”, puede objetivarse en aspectos racionales. Además, en sus objetivaciones, la Voluntad debe necesariamente actuar bajo el influjo del principio de razón suficiente, lo que reserva el reino de la racionalidad solamente al mundo fenoménico, al mundo como representación, que es a donde pertenece el cerebro humano y toda su intelección racional. La Voluntad, como fundamento de todo, se objetiva en el mundo fenoménico, y esta operación es percibida por el individuo racional mediante su facultad de conocer, o sea, gracias al tiempo, espacio y causalidad, o, en un concepto, gracias al principio de razón suficiente. Ése es el fundamento de la existencia de lo racional, aún cuando todo proceda de la única e irracional Voluntad.

Otra importante crítica que se formula en contra del sistema filosófico schopenhaueriano es que, en el fondo, todo éste no es más que una generalización objetiva de sus puntos de vista particulares y subjetivos. Sin embargo, tanto Kierkegaard como Nietzsche advirtieron posteriormente que la verdad objetiva no existe. Lo que llamamos verdad no es más que una construcción subjetiva realizada con los elementos observados en la realidad y guiada por intereses de conveniencia individual; y que, aparte de tener plena validez para uno mismo, logra imponerse a los demás según el grado de ascendencia que se tenga sobre el resto. Recordemos en

este sentido el argumento de autoridad que poseían las reflexiones de Aristóteles durante toda la Edad Media y hasta principios del Renacimiento, las que eran capaces de poner término a cualquier discusión o debate esgrimiendo la frase “Aristóteles lo dijo”. Por otro lado, la “verdad” es una creación del intelecto, que como vimos, está sometido a la Voluntad; por ende, tiene como único fin el mantenerse en la existencia. Es una ficción creada por la voluntad de vivir para justificarse a sí misma, ya que primordialmente no tiene ninguna explicación racional. Por otro lado, Schopenhauer, consciente de esta realidad, nunca otorgó a sus conclusiones el carácter de verdad absoluta y objetiva, y advirtió que en todo caso, si ésta existiera, no podría comunicarse, sólo experimentarse.

La última crítica importante que se realiza a Schopenhauer tiene un grado de fundamento. Se dirige en contra de su pesimismo filosófico. En esto no hay mucho que discutir. Schopenhauer niega todo valor positivo y progresista al avance del ser humano. Pero su filosofía no se centra en la historia ni en la sociedad. Se centra en el ser humano mismo, con todas sus vicisitudes y sufrimientos en la vida concreta. En el fondo, Schopenhauer es un humanista. Su filosofía no pretende analizar las metas y avances de la sociedad en forma optimista, ya que el optimismo no es más que un engaño de la voluntad de vivir para afirmarse en la existencia. Para él no hay meta posible a la que llegar que signifique un estado de esplendor de la humanidad, ya que todos los individuos están destinados a un estado de insatisfacción permanente, como objetivaciones de la Voluntad. Analiza la realidad tal como es, crudamente, sin adornos o esperanzas, que según su pensamiento no tienen ningún sustento. Pero sin embargo no se detiene en su desesperanzador análisis. Ofrece además un calmante o salida concreta para escapar de la interminable cadena de deseos que constituye la vida. En este punto, su pensamiento se torna de un cariz más o menos religioso, como consecuencia de la influencia que ejerció en él la antigua sabiduría oriental, principalmente el hinduismo y el budismo.

A pesar de las críticas y del poco reconocimiento que tuvo la filosofía de Schopenhauer en su propia época (por lo menos durante largas décadas, hasta poco antes de su muerte), uno de los principales atractivos de su pensamiento radica, finalmente, en su dramática actualidad. Hace más de tres mil años que la humanidad

lucha por un progreso definitivo, una meta a alcanzar que permita la convivencia armoniosa entre los hombres y entre éstos y la naturaleza; meta que, hasta el día de hoy parece, a todas luces, aún muy lejana.

CAPÍTULO III: LA JUSTICIA, EL DERECHO Y LA MORAL EN EL PENSAMIENTO DE SCHOPENHAUER

*En cuanto alguien comprende que obedecer
leyes injustas es contrario a su dignidad de hombre,
ninguna tiranía puede dominarle*
(Mahatma Gandhi)

La teoría del derecho y la justicia en la filosofía de Schopenhauer se basa, en sus lineamientos generales, en las consideraciones morales que se desprenden de las relaciones entre los individuos en tanto objetivaciones de la Voluntad. En efecto, al ser la Voluntad en su totalidad la que está contenida en cada objetivación humana, sus relaciones suponen una interacción de la Voluntad consigo misma en el mundo como representación. Como en la generalidad de los casos, el afán de permanecer en la existencia es la responsable del surgimiento del egoísmo, como piedra angular del comportamiento de los individuos en todas las objetivaciones vivientes, lo que se da en la práctica en el mundo fenoménico es, a raíz del egoísmo, una contradicción de la voluntad consigo misma, por cuanto ésta no se ve afectada por el principio de individuación como sus fenómenos.

Vimos que el efecto más visible de esta contradicción es la lucha que se entabla entre todas las objetivaciones con el afán de asegurar su supervivencia. De este modo, el individuo particular tiene el convencimiento de que su vida es más importante que cualquier cosa, y no vacilará en sacrificar otras objetivaciones con el fin de mantenerla, las que, desde su punto de vista, son meras representaciones que giran a su alrededor (a diferencia de él, que se percibe como Voluntad y representación).⁷⁴ Esto porque

⁷⁴ Schopenhauer ejemplifica este hecho al percatarse de que el ser humano considera que su propia muerte representa el fin del mundo, porque él es el soporte de las representaciones; sin embargo, se entera de muertes ajenas con cierta indiferencia, a no ser que esté sentimentalmente involucrado.

desconoce el hecho de que, en esencia, dichas objetivaciones son lo mismo que él, es decir, nada más que la misma Voluntad íntegramente anidada en cada interior.

Como el ser humano es el grado superior de conciencia dentro de las representaciones, también el egoísmo alcanzará en él su máxima manifestación. Esto explica que el hombre sea capaz de cometer - en perspectiva - atrocidades superiores a los animales, incurriendo en auténtica maldad. De hecho, como explica Schopenhauer:

“Con la máxima claridad surge en cuanto una multitud de hombres se ha liberado de toda ley y orden: ahí se muestra enseguida de la forma más patente el *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito en forma excelente en el primer capítulo del *De cive*. No sólo se muestra cómo cada uno intenta arrebatarse al otro lo que quiere tener, sino que incluso con frecuencia uno destruye toda la felicidad o la vida del otro para incrementar su propio bienestar de forma insignificante. Ésa es la máxima expresión del egoísmo, cuyos fenómenos a este respecto son sólo superados por los de la verdadera maldad, que busca desinteresadamente el perjuicio y el dolor ajenos sin ningún provecho propio”.⁷⁵

3.1 La injusticia como afirmación extralimitada de la Voluntad

Sabemos que el único impulso de la Voluntad es afirmarse a sí misma en sus objetivaciones. En el ser humano, esto se traduce en mantenerse con vida y satisfacer sus inclinaciones, a través de sus actos sucesivos en el tiempo. Pues bien, el egoísmo produce el impulso a exceder la afirmación de la Voluntad en el cuerpo propio y hace que busque afirmarse a costa de otros, o sea, negar la Voluntad presente en un cuerpo ajeno, invadiendo los límites de afirmación de otra objetivación. Esta es una de las

⁷⁵ Arthur Schopenhauer: “*El Mundo como Voluntad y Representación*”, pág. 335

formas en las que la Voluntad se contradice a sí misma a través de sus fenómenos.⁷⁶ Las formas de esta irrupción, ya sea mediante el ejercicio de la fuerza física o mediante la imposición de que las fuerzas de un cuerpo ajeno sirvan a las de otro en vez de al propio (mediante el robo o el engaño) implican finalmente negar la Voluntad de un cuerpo por parte de otro que pretende con ello afirmarse a sí mismo; y es para Schopenhauer la esencia y la definición de la injusticia.

Dice Schopenhauer que la injusticia se manifiesta, tanto para el agente como para el que la padece, no en forma abstracta ni racional como para un tercero espectador, sino como un sentimiento experimentado. En efecto, ésta se manifiesta para el que la sufre como un dolor espiritual e inmediato, distinto y separado de aquél producido por el sufrimiento físico derivado la acción en su contra o del disgusto por la pérdida sufrida. Schopenhauer no utiliza el término, pero este sentimiento puede definirse como impotencia. Por otra parte, el individuo que comete la injusticia, al afirmar su Voluntad invadiendo la esfera de afirmación de otro, también percibe en sí mismo un sentimiento derivado de ésta, el remordimiento por la injusticia cometida (Kant - como vimos - expuso una idea similar). Ambos fenómenos se justifican porque son el resultado del combate y aniquilamiento de la Voluntad por parte de ella misma.⁷⁷

La injusticia se manifiesta concretamente en la realidad en forma graduada, según la magnitud de la invasión a la afirmación de la Voluntad de un individuo por parte de otro. Para Schopenhauer, el grado más alto de injusticia es el canibalismo, al constituir la mayor contradicción posible de la Voluntad consigo misma, producida en su máximo nivel de objetivación (el ser humano). En un grado inmediatamente inferior se encuentra el homicidio, acto en el que el remordimiento de conciencia que lo sigue denota indistintamente el propio apego a la vida presente también en el homicida. El tercer grado de injusticia se manifiesta en las mutilaciones, lesiones o golpes intencionados propiciados a un cuerpo ajeno. En el cuarto grado de injusticia encontramos el someter a otro a la esclavitud. Y en el quinto grado tenemos los

⁷⁶ La otra forma de contradicción de la Voluntad consigo misma es a través de la negación voluntaria y desinteresada del impulso sexual (fuerza de afirmación de ésta), contradicción que se da con su propio fenómeno.

⁷⁷ Recordemos que los sentimientos, al igual que el intelecto, son instrumentos del impulso de la voluntad de vivir de afirmarse en la existencia, por lo tanto, son producidos por ella.

atentados contra la propiedad, en el sentido particular en la que es tratada en el pensamiento de Schopenhauer.⁷⁸

El derecho penal moderno determina las penas que corresponden a cada delito según el bien jurídico lesionado. Mientras mayor sea el bien jurídico protegido, más alta será la penalidad que conlleve su lesión. La concepción schopenhaueriana de la justicia y sus grados de manifestación permiten justificar metafísicamente las penalidades asignadas a los delitos, según la magnitud de la irrupción de la afirmación de la Voluntad del hechor sobre la afirmación de la Voluntad propia de la víctima. Para Schopenhauer, como se verá más adelante, la justicia es la cara negativa y secundaria de la injusticia, la que es un concepto primario y positivo; por lo tanto, la función del Derecho no es incentivar la realización de conductas positivas, sino sólo un mecanismo de desincentivar la realización de conductas negativas que signifiquen cometer actos injustos, según su concepción.

3.2 El derecho de propiedad

En cuanto al quinto grado de injusticia, el que dice relación con la vulneración del derecho de propiedad (propiedad privada), éste tiene una justificación particular en Schopenhauer, basada en las consideraciones morales que se desprenden de las relaciones que se dan entre los individuos como objetivaciones de la Voluntad. El derecho de propiedad, para este filósofo, está basado en el uso que se hace de la

⁷⁸ Años más tarde, Schopenhauer agregaría un sexto grado de injusticia a esta clasificación: la vulneración de las obligaciones derivadas de las relaciones sexuales. La mujer debe soportar todos los inconvenientes que acarrea la maternidad (embarazo, parto, lactancia), de los que el hombre está libre. Por ende, éste debe hacerse cargo del cuidado de la mujer y de los hijos que engendre. Como contrapartida, la mujer deberá guardarle fidelidad al varón, deber que genera la obligación correlativa del varón de guardar fidelidad a la mujer. No guardar estos comportamientos supone una afirmación de la Voluntad propia a costa de la Voluntad de la pareja. Con todo Schopenhauer afirma que la monogamia no es una obligación que emane del Derecho Natural, sino del derecho positivo. Si un hombre está en condiciones de tomar una segunda mujer cuando la primera ya no le parezca atractiva, no incurriría en injusticia, por tanto, debería poder hacerlo, pero sin descuidar el cuidado de la primera mujer y de los hijos que haya engendrado con ésta. (obsérvese que en la época de Schopenhauer no existían métodos anticonceptivos, al menos efectivos)

cosa. En otras palabras, la propiedad, legítima y moralmente, es del que hace uso de ella, o sea, del que la trabaja. En este sentido, es un error fundamentar la constitución de la propiedad basada en la mera declaración de voluntad (ocupación), como postulaba la filosofía del derecho de Kant y Hegel, ya que el derecho de propiedad necesita una fundamentación moral - o sea, de Derecho Natural - previa a esta declaración. No puede serlo ella misma, ya que no basta la mera declaración de voluntad de un individuo para excluir a los otros del uso y goce de un bien. Para Schopenhauer, esta situación no tiene sustento ético ni moral alguno.

Por lo tanto, en relación a la injusticia cometida en contra del derecho de propiedad, Schopenhauer considera que se incurre en ella al arrebatarse o invadir algún bien en el que el poseedor haya empleado algún esfuerzo, ya sea para conservarlo, mantenerlo o mejorarlo; pues tal acción supone también irrumpir en la afirmación de la Voluntad del dueño - manifestada en sus esfuerzos realizados en la cosa - por parte del invasor. Robar a alguien una cosa en las que éste ha puesto sus esfuerzos, significa, en última instancia, sustraer junto con ella las fuerzas de su cuerpo como objetivación de la Voluntad. Ambos conceptos - la cosa y la Voluntad de su dueño objetivada en el cuerpo que realizó dichos esfuerzos - se hayan para Schopenhauer en una unión indisoluble. Por ende, el trabajo es la única justificación moral del legítimo derecho de propiedad.

Queda claro entonces que, para Schopenhauer, la toma de posesión u ocupación no es un título válido ni legítimo de constitución de la propiedad, por carecer de justificación moral. Sólo reconoce como tal la adquisición o apropiación de las cosas por medio del trabajo. En efecto:

“Cuando a través de un esfuerzo ajeno, por pequeño que sea, una cosa es elaborada, mejorada, protegida frente a los accidentes o conservada, aunque ese esfuerzo consistiera simplemente en recoger o levantar del suelo una fruta silvestre, está claro que el que arrebatase tal cosa quita al otro el resultado de las fuerzas empleadas en ella; hace así que sea el cuerpo del otro en lugar del suyo el que sirva a su

voluntad, y afirma su propia voluntad más allá de su fenómeno, hasta llegar a la negación del ajeno: es decir, comete injusticia.”⁷⁹

Por otro lado, el mero goce de una cosa, sin emplear esfuerzo alguno sobre ella, al igual que la ocupación, tampoco constituye un fundamento válido para constituir un derecho de propiedad sobre ésta. En este caso, el derecho del primer ocupante, entendido como disfrute ulterior en términos excluyentes para los demás, tampoco tiene justificación moral. (Schopenhauer señala el ejemplo de que si una familia ha cazado en un bosque durante generaciones, y en cierto momento arriba otra familia a cazar en él, la primera no tiene justificación moral para impedirlo). En términos generales, de todas las cosas que no son susceptibles de ser objeto de esfuerzo o trabajo sobre ellas, no puede haber posesión moralmente justificada, a menos que le sean cedidas a alguien por el resto de la sociedad, lo que supone ya la existencia del Estado como convención reglamentada.

Finalmente, el derecho de propiedad moralmente fundado da al propietario de la cosa un derecho análogo al que posee sobre su propio cuerpo, es decir, ilimitado, pudiendo entonces transferirlo, cederlo o traspasarlo a voluntad (enajenación, herencia), adquiriendo el destinatario los mismos derechos que sobre la cosa poseía el propietario original.⁸⁰

En el tratamiento que da Schopenhauer al derecho de propiedad puede advertirse ya una diferencia notoria y fundamental con la doctrina del derecho de Kant. Kant expone que fuera del derecho positivo no puede haber derecho de propiedad perfectamente delimitado. En cambio, para Schopenhauer, este derecho tiene una fundamentación moral, que posibilita determinar concretamente cuándo aquella es despojada injustamente y cómo ésta es defendible sin cometer injusticia. Por lo tanto, es un concepto derivado del Derecho Natural y no del derecho positivo.

⁷⁹ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 338

⁸⁰ Para la tradición hindú - por la que la filosofía de Schopenhauer está muy influenciada - incluso la adquisición de la propiedad por herencia es considerada de cierta forma injusta, ya que no se constituye mediante el esfuerzo del cuerpo desplegado en ella.

3.3 La fuerza y el dolo como instrumentos de la injusticia

La fuerza y el dolo son, para Schopenhauer, las dos formas principales en que se puede incurrir en actitudes injustas,⁸¹ con idénticos efectos morales. Ambos significan obligar a un individuo a servir a una voluntad ajena en vez de a la propia. La diferencia se encuentra en la relación de causalidad en que opera una y otro. La fuerza busca primordialmente influir en una voluntad ajena a través de la causalidad física. Se efectúa una acción en contra de otro cuerpo para obtener el resultado deseado en pos de afirmar la voluntad del propio ejecutor. El dolo, en cambio, opera a través de la causalidad motivacional. El error o el desconocimiento del otro en el cual se basa su actuar se induce por parte del agente injusto en su propio provecho.

Vimos en el capítulo anterior que la motivación no es otra cosa que la ley de causalidad actuando por medio del conocimiento. Por lo tanto, el dolo supone un falseamiento del conocimiento de otro individuo, para hacerle creer que con sus actos realiza la afirmación de su propia voluntad, cuando en realidad está afirmando una voluntad ajena. Y esta situación se logra a través de la mentira. La mentira es el principal mecanismo de comisión de dolo, ya que no sólo falsea el conocimiento, sino que a la vez determina la voluntad de actuar. (El objeto final de la mentira como injusticia siempre será la voluntad del engañado, ya que mediante ésta se obtiene el resultado del accionar del otro como afirmación de la voluntad del mentiroso. El conocimiento del otro considerado en sí mismo – verdadero o erróneo – no tiene influencia directa en este sentido). Por otra parte, para Schopenhauer no es lo mismo engañar a otro mediante una mentira, que dejarlo en la ignorancia al no revelarle una verdad. En este sentido, no considera injusta esta última situación, por no representar una intromisión en la afirmación de una voluntad en provecho de otra. Sólo la declaración expresa de una mentira contiene este desenlace:

⁸¹ En la teoría general del acto jurídico, ambos conceptos, junto al error, se consideran vicios del consentimiento, lo que posibilita la nulidad del acto por la injusticia inmanente que representan. Para Schopenhauer, sólo la fuerza y el dolo manifiestan verdadera injusticia, ya que el error no representa una intromisión en la afirmación de la Voluntad ajena, por encarnar una negligencia propia del errado.

“El que se niega a mostrar el camino correcto a un viajero que se ha extraviado no hace ninguna injusticia, pero sí el que le indica un camino falso”.^{82 83}

Para Schopenhauer, la mentira llega a su punto cúlmine, en tanto manifestación del dolo, en materia contractual; más específicamente en el quebrantamiento del contrato. En efecto, en un contrato, las prestaciones prometidas actúan a su vez como causa y motivación una de la otra, por lo que se asume la veracidad de la declaración del co-contratante, manifestada en términos formales y explícitos. Por lo tanto, negarse a cumplir la prestación acordada por parte de uno de los contratantes, significa, en último término, compeler al contratante diligente a cumplir su propio compromiso basado en la declaración maliciosamente incumplida por el otro; lo que significa finalmente guiar la voluntad del contratante cumplidor para realizar una acción determinada - mediante un engaño - que signifique una afirmación de la voluntad del incumplidor a través de las acciones de un cuerpo ajeno. Esta situación representa una injusticia manifiesta, quebrantando así la validez legal y moral del contrato.

Finalmente, de estos dos comportamientos, mediante el cual se ejercita la injusticia en las relaciones humanas, Schopenhauer considera al dolo como más grave, ignominioso y desacreditador socialmente para el que lo ejerce, que la fuerza. A lo largo de la historia, la traición ha producido y sigue produciendo mayor rechazo moral que cualquier tipo de agresión física directa.⁸⁴

“La injusticia por la fuerza no es tan ignominiosa para el que la ejerce como la injusticia por astucia; porque aquella demuestra una fuerza física que bajo todas las circunstancias infunde respeto a los hombres; esta, en cambio, al utilizar un rodeo, delata debilidad y desacredita a su autor a la vez como ser físico y moral; además, la mentira y el engaño sólo pueden tener éxito en tanto que quien los practique tenga que manifestar al mismo tiempo aversión y desprecio hacia ellos a fin de ganarse la

⁸² Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 339

⁸³ Sin embargo, y siguiendo la lógica de lo expuesto hasta aquí, podría considerarse esta acción una forma de dolo si con ella se persigue afirmar la propia voluntad a costa de este error, lo que Schopenhauer parece pasar por alto.

⁸⁴ Por ejemplo, en *“La Divina Comedia”*, Dante sitúa a los traidores en el IX círculo del infierno, el más cercano a Lucifer, quien sostiene en su boca a Judas, Casio y Bruto.

confianza de los otros, y su triunfo se basa en que se presume de él la honradez que no tiene.”⁸⁵

Resaltando el fundamento metafísico que tienen finalmente todas estas consideraciones en Schopenhauer, para este filósofo la fidelidad y la honradez constituyen el lazo exterior que reestablece la unidad de la Voluntad facturada en la pluralidad de sus objetivaciones, y constituyen de este modo un límite al egoísmo que se manifiesta en ellas.

3.4 El concepto de Derecho en Schopenhauer

El concepto de Derecho en Schopenhauer se basa en la noción de Injusticia. Como vimos, la injusticia es la realidad primaria y original en el comportamiento humano. La Justicia no es más que un concepto derivado de aquella, que justifica moralmente las acciones destinadas a evitar su comisión; por ende, este último es un concepto negativo y derivado de la primera. Sin injusticia no puede haber justicia posible. Así, se consideran justas todas las formas posibles de reaccionar contra ella que no impliquen, consecuentemente, incurrir nuevamente en un comportamiento injusto, metafísica y moralmente hablando. Una acción no es injusta mientras no signifique afirmar la Voluntad más allá del propio cuerpo en desmedro de la Voluntad latente en un cuerpo ajeno. A tal punto llega esta deducción, que Schopenhauer no considera injusto no prestar el auxilio necesario a un moribundo, aunque advierte que si alguien pudiera observar un comportamiento a ese nivel de crueldad y malicia, le resultaría en extremo fácil incurrir en algún acto de injusticia, si sus deseos le apremian en ese sentido.

El Derecho queda, de este modo, reducido a encarnar la negación de la injusticia. Así, el uso de la fuerza, considerada en sí misma injusta, encuentra justificación moral cuando es ejercida para rechazar un acto de injusticia, por lo tanto, deviene en justa. El fundamento metafísico y moral de esta situación se adivina: cuando alguien intenta

⁸⁵ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 340

afirmar su propia voluntad negando la voluntad de un cuerpo ajeno, éste último tiene derecho, a su vez, de rechazar dicha acción, lo que constituye la negación de la negación de su voluntad; por ende, afirmación legítima de la voluntad del agredido. Además, como este conflicto tiene como escenario la esfera de afirmación de la voluntad de este último, o sea su propio cuerpo, su actuar no invade la afirmación de la voluntad en un cuerpo ajeno, por lo que la acción de rechazo es considerada justa desde todo punto de vista. Éste razonamiento es para Schopenhauer el origen y el fundamento moral del derecho de coacción.

Así como se tiene derecho a usar la fuerza para rechazar la negación de la afirmación de la voluntad en el propio cuerpo por parte de terceros, - siempre que con ello no se incurra a su vez en una nueva injusticia - también se tiene derecho a valerse del dolo para el mismo fin, lo que Schopenhauer llama un auténtico “derecho a la mentira”. Los ejemplos propuestos por este autor son clarificadores al respecto, y contradicen la ética de Kant basada en el imperativo categórico.

“Por eso, el que asegura a un atracador que le está registrando que no lleva nada más, actúa de forma perfectamente justa; y lo mismo el que a un ladrón que ha penetrado de noche le atrae con una mentira hacia una bodega en la que lo encierra. El que es hecho prisionero por bandidos, para liberarse, tiene derecho a matarlos, no sólo con abierta violencia sino también con astucia. Por eso, una promesa arrancada con una violencia corporal directa no vincula en absoluto; por que el que sufre tal violencia puede con pleno derecho librarse de los que la ejercen matándolos, por no hablar de engañarles.”⁸⁶

Las consideraciones precedentes pueden parecer a los más puristas bastante crudas, pero fueron establecidas por Schopenhauer para mantener la coherencia y correspondencia entre esta parte de su filosofía y sus consideraciones anteriores. Además, como veremos, son formuladas al margen de las leyes positivas, sin fundamentarse en éstas, porque están derivadas del Derecho Natural. Prosigue en este mismo sentido:

⁸⁶ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 342

“El que no puede volver a tomar por la fuerza la propiedad que le han robado, no comete injusticia alguna si lo consigue con la astucia. E incluso cuando uno se juega el dinero que me han robado, tengo derecho a usar dados falsos contra él, porque todo lo que le gane me pertenece ya”.⁸⁷

Por las consideraciones expuestas, se puede advertir que la línea que separa las acciones justas de las injustas es bastante delgada. Sin embargo, guardan correspondencia con el carácter primariamente ilegítimo e injusto tanto de la violencia como del dolo, aunque adquieren el carácter de justas - y por tanto consagran un derecho a ellas - cuando son utilizadas para rechazar situaciones de injusticia.

La conclusión más relevante que se desprende del concepto del derecho en Schopenhauer, es que tanto los conceptos de injusticia como el de justicia están determinados por consideraciones empíricas, es decir, se basan en el significado del obrar del ser humano en consideración a su situación particular, y no del hecho considerado en sí mismo.⁸⁸ Como vimos, éste significado es percibido inmediatamente por la conciencia tanto de la víctima como del hechor, mediante las sensaciones de impotencia y remordimiento respectivamente, provocados por la contradicción de la Voluntad consigo misma al estar presente, en forma total e indivisa, en cada una de sus objetivaciones.

Sin embargo, esta caracterización de lo justo y de lo injusto rige el comportamiento de los hombres en tanto hombres, no en tanto ciudadanos - ya que no se basa en la ley, sino en la moral - por lo que su aplicación debería ser válida aún en sus relaciones pre-estatales, es decir, en estado de naturaleza, carente de ley positiva. Por lo tanto, son el fundamento real de lo que constituye el Derecho Natural, o sea, no convencionales, sino puramente morales. En este sentido, en el estado de naturaleza no puede hacerse extensivo obligatoriamente al resto de los individuos guardar comportamientos justos, sino que por su fundamento moral, depende de cada cual

⁸⁷ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 342

⁸⁸ Kant llamaba imperativo hipotético a la directriz que sigue la voluntad en relación a la situación particular y empírica del sujeto, e imperativo categórico a la motivada en consideraciones meramente formales. Schopenhauer resta valor al imperativo categórico como objeto de juicio moral y lo traslada al imperativo hipotético, en base a lo que puede catalogarse una acción como justa o injusta. Una diferencia más entre las éticas kantiana y schopenhaueriana.

abstenerse de cometer acciones injustas. Este razonamiento, aleja a Schopenhauer de lo postulado por Hobbes, para quien las consideraciones de justo e injusto son convenciones adoptadas arbitrariamente, por ende, se fundamentan en el derecho positivo.

Por último, estas consideraciones demuestran que, para el filósofo de Frankfurt, la teoría pura del Derecho⁸⁹ constituye un capítulo de la moral referido exclusivamente al hacer; ya que, a diferencia del padecer, solo éste supone una determinación de la voluntad; pues el mero padecer no depende de ésta, sino de la fuerza de que disponga el individuo para rechazar acciones injustas llevadas a cabo en su contra. En consecuencia, esta doctrina del Derecho, fundamentada en la moral, debe consistir en determinar los límites hasta los que el individuo puede llegar en su actividad de afirmación de la Voluntad objetivada en su cuerpo sin perturbar la afirmación de ésta en los cuerpos de los demás seres humanos. A sí mismo, debe determinar también cuáles son las acciones que traspasan dichos límites, los que, por consiguiente, pueden ser resistidos sin incurrir en injusticia. Sin embargo, para llevar estas determinaciones a su aplicación práctica mediante leyes positivas, debe existir ya una organización supraindividual que les de sustento y alcance obligatorio, es decir, el Estado.

3.5 Surgimiento y rol del Estado de Derecho

Cuando la dinámica de lo injusto y sus consecuencias dolorosas se hizo patente a los hombres - gracias a la Razón de la cual están dotados, y que posibilita su capacidad de abstracción - éstos tomaron conciencia de que las posibilidades de experimentar sufrimiento a causa de una injusticia llevada a cabo en su contra eran mucho mayores que las ocasiones de satisfacción personal que pudieran obtener a causa de su comisión por parte de ellos mismos; y además, esta satisfacción era muy

⁸⁹ Schopenhauer entiende por teoría pura del derecho las consideraciones abstractas y morales acerca de la determinación de lo justo y de lo injusto, previas a su concreción en leyes positivas.

inferior cualitativamente al sufrimiento experimentado por la contraparte objeto de la injusticia. Por otra parte, los comportamientos individuales estaban entregados nada más que al azar que significaba un mayor o menor desarrollo de sentido moral de cada individuo, lo que hacía a todos vulnerables a sufrir injusticia permanentemente. Por lo tanto, consideraron una forma de reducir las que significase una renuncia común a cometerlas, en pos de suprimir lo máximo posible este eventual sufrimiento, y a repartir su eventualidad entre todos. De esta forma se ideó el contrato social que dio origen al Estado.

El Estado, así las cosas, es un producto de la Razón al servicio del egoísmo inherente al ser humano, establecido nada más que para asegurar la supervivencia del individuo y evitarle las situaciones dolorosas derivadas de su propia naturaleza.⁹⁰ Como cada individuo es capaz de cualquier cosa para mantenerse con vida y satisfacer su egoísmo - por influjo de la voluntad de vivir latente en su ser - , todos los demás corren peligro. Por lo tanto, el Estado es fruto del miedo y del egoísmo. Schopenhauer compara al ser humano con un animal carnívoro del que el Estado hace las veces de bozal para darle aspecto de herbívoro. Consecuencia de esto, es su postulado de que el Estado no encarna valor supraindividual ni ético alguno, lo que lo aleja radicalmente de la concepción de éste en la filosofía hegeliana, la que vimos en el primer capítulo de este trabajo.

Respecto a la organización del Estado, Schopenhauer postula dos clases de sociedad en estado de naturaleza o pre-estatal: los individuos libres e independientes entre sí (anarquía) y las masas esclavas dominadas por el más fuerte (despotismo). Según esta clasificación, un Estado será más o menos perfecto según predomine una u otra tendencia. Para él, - reflejando su costado conservador - el modo de organización más perfecto posible es la monarquía hereditaria. En efecto:

“Las repúblicas tienden a la anarquía, las monarquías al despotismo, y el camino medio de la monarquía constitucional ideado por ello tiende al dominio de los partidos. Para fundar un Estado perfecto hay que empezar por crear seres cuya

⁹⁰ El Estado es el medio por el cual el egoísmo, equipado por el uso de la Razón, intenta evitar sus propias consecuencias.

naturaleza permita que sacrifiquen el bienestar propio al público. Hasta entonces se puede conseguir algo si hay una familia cuyo bienestar sea totalmente inseparable del bienestar del país, de modo que, al menos en las cuestiones fundamentales, nunca se pueda fomentar el uno sin el otro. En eso se basa la fuerza y la ventaja de la monarquía hereditaria.”⁹¹

Del surgimiento del Estado, deriva el establecimiento de la legislación positiva de carácter general y obligatorio. Ésta - a diferencia de la moral, que pone el acento en el “hacer”, como concreción de la voluntad injusta - tiene como punto de referencia el fenómeno opuesto, o sea el “padecer” la injusticia. La doctrina que sustenta la legislación, entonces, revierte el paradigma en el que se fundamentaba la moral, y su función primordial es evitar este padecimiento por parte de los ciudadanos. Para este fin establece leyes que condenan las acciones que pudieran ocasionarlo. En este sentido, como lo importante es disuadir las acciones injustas por el hecho de que provocan sufrimiento a una eventual víctima, no tiene sentido que el Estado dicte leyes condenando hechos que no lo provocan, por lo tanto, serían disposiciones absurdas, carentes de sentido y de justificación moral.

Otra diferencia fundamental con la moral estriba en que al derecho positivo no le conciernen los fenómenos voluntarios internos que experimenten los individuos (es moralmente condenable que alguien piense en hacer el mal), sino que sólo se preocupa de los hechos que exteriorizan dicha voluntad, ya que son los únicos que tienen como correlato el sufrimiento que se pretende evitar. La voluntad interna únicamente es considerada cuando ésta otorga significado a la acción. Por este motivo no es condenable por el derecho positivo que una persona piense y desee todo el tiempo matar a su vecino, sino sólo el acto mismo del asesinato, por lo que a su concreción aparece una pena de carácter disuasivo.

En virtud de estas consideraciones, Schopenhauer niega al Estado la función de modelar conciencias en el sentido de extirpar la inclinación a la injusticia, pues ésta es una manifestación de la naturaleza del ser humano, configurada por el egoísmo derivado de la voluntad de vivir. Por lo tanto, sería absurdo que el Estado se arrogara

⁹¹ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 345

la atribución de educar moralmente a los ciudadanos. Su única función es disuadir a éstos que incurran en conductas injustas que perjudiquen a los demás, función que lleva a cabo aparejando a cada conducta injusta una pena que conlleve a los que se proponen cometerla de abstenerse de hacerlo. La principal manifestación de esta función es reconocible en los códigos penales, donde se enumeran las conductas injustas de manera abstracta, junto a las penas que conllevan, para ser aplicadas a los casos concretos que se den en la realidad.

La ciencia del derecho, pues, para Schopenhauer, está íntimamente ligada a sus consideraciones acerca de la injusticia y la justicia como derivada de ésta. La moral, como vimos, determina los límites que hay que respetar si no se quiere incurrir en un acto considerado injusto. Por su parte, el derecho positivo se apoyará en estas consideraciones para invertir su campo de acción, y señalar aquellas conductas que no se deben tolerar si lo que se busca es evitar sufrir esa injusticia. Las leyes, así consideradas, resguardan dichos límites desde el lado pasivo. Como lo explica el mismo filósofo:

“Así como se ha llamado con mucha gracia al escritor histórico un profeta al revés, el teórico del derecho es un moralista al revés; y por eso la doctrina del derecho en el sentido propio, es decir, la teoría de los derechos que podemos afirmar, es la moral a la inversa en el capítulo donde ésta enseña los derechos que no podemos lesionar. El concepto de lo injusto y su negación de lo justo, que originalmente es moral, se hace jurídico al trasladar el punto de partida desde el lado activo al pasivo, es decir, al invertirlo.”⁹²

3.5.1 Finalidad amoral del Estado

Cuando el orden jurídico invierte el paradigma de la moral para señalar las conductas que no se deben tolerar, lo hace porque su finalidad es distinta a la finalidad

⁹² Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 346

de aquella. Lo que se busca, en el fondo, no es evitar cometer injusticia, sino evitar su padecimiento. Esta concepción echa por tierra la idea imperante hasta ese momento de que el Estado tiene la finalidad de fomentar la moral de sus ciudadanos y combatir el egoísmo, (posición que se vio acrecentada con las ideas de la filosofía del derecho postuladas por Kant, para quien el Estado es establecido por un deber moral). Por el contrario, Schopenhauer advierte que el Estado surge precisamente por el egoísmo, no en contra de él, ya que, al ser éste la esencia de la Voluntad manifestada en los seres humanos - o sea, su naturaleza íntima - no puede ser influenciado por fenómenos externos. De esta forma, el Estado no será ya la condición de posibilidad de la libertad en sentido moral, ya que ésta incumbe nada más que a la esfera de la Voluntad como fuerza libre y ciega, no al mundo de las representaciones; y mucho menos a las instituciones humanas.

La dicotomía entre Estado y moral se vislumbra más claramente al comprobar que el primero surge, precisamente, porque en estado de naturaleza no es posible esperar que todos los individuos se abstengan de cometer injusticias por razones meramente morales. Asegurar esta finalidad es precisamente el *leit motiv* de Estado. Así, no está dirigido en contra del egoísmo considerado en sí mismo, sino sólo en contra de sus consecuencias perjudiciales. Su objetivo, más que educar moralmente, es asegurar mediante la coerción el bienestar general de los ciudadanos. Aquí, la teoría del surgimiento del Estado acerca a Schopenhauer a los planteamientos esbozados anteriormente por Hobbes en relación a este mismo tema.

El Derecho y la moral coinciden, como vemos, en evitar la injusticia, aunque desde ángulos diferentes. Para Schopenhauer, entonces, el mayor éxito del primero sería lograr un Estado de Derecho cuyos efectos fueran equivalentes a los que se observarían si todos los ciudadanos guardaran un comportamiento moral basado en evitar cometer injusticia.⁹³ Pero solamente hasta ahí puede llegar el accionar del Estado. Éste no puede, mediante su facultad coercitiva, imponer conductas benevolentes, ya que su propósito es fundamentalmente disuadir conductas injustas, por el daño que éstas producen, no inculcar moralidad. Como dice Schopenhauer:

⁹³ En el primer caso, nadie estaría dispuesto a *padecer* la injusticia; en el segundo, nadie desearía *cometer* injusticia.

“Por consiguiente, sólo se puede imponer por la fuerza lo negativo, que es lo que precisamente constituye el derecho, y no lo positivo, que es lo que se ha entendido bajo el nombre de deberes de caridad o deberes imperfectos.”⁹⁴

Por otro lado, al ocupar la legislación la parte de la teoría pura del derecho (la moral) relativa a los límites de la injusticia, para invertir su aplicación en pos de sus propios fines, nos encontramos con que las leyes positivas son la doctrina moral del derecho aplicada por el lado inverso. Por lo tanto, sólo cuando las leyes están justificadas de acuerdo a esta doctrina - es decir, cuando se puede fundamentar su establecimiento para evitar el padecimiento de la injusticia por parte de los ciudadanos - puede hablarse verdaderamente de “Estado de Derecho”, justificado moralmente, y por tanto, lícito. En caso contrario, cuando una ley es establecida disuadiendo un comportamiento, que de producirse no ocasionaría daño ni injusticia a nadie (delito sin víctimas), se estaría en presencia de lo que Schopenhauer llama “injusticia positiva”, sin sustento moral alguno, y afirmada, además, por el poder de coerción del Estado. Esta característica es propia de los despotismos.⁹⁵ Por ende, para que la legislación positiva tenga el carácter de justa y lícita, debe encontrar su fundamento - aunque invertidamente - en la doctrina pura del derecho, o sea, en las consideraciones morales extraídas de los límites de la justicia e injusticia. Para que quede claro, esto no significa que el Estado de Derecho sea un producto de la moral (El Estado es producto del egoísmo, mientras que la moral es producto de la compasión), ya que moral y Estado tienen ámbitos de aplicación, medios y fines completamente diferentes; sino que el Estado de Derecho no debe incurrir en prohibiciones injustas (que obstruyan la legítima afirmación de la voluntad de los ciudadanos), ya que es precisamente prevenir los comportamientos injustos la causa que le dio origen. Y para eso debe observar los parámetros de la injusticia y la justicia derivada de ella - los que establece la teoría pura del derecho como capítulo de la moral - e invertirlos para su aplicación práctica.

A modo de consideración final en torno a estos temas, podemos observar que del sistema ético de Schopenhauer - basado en los límites morales que deben observar los

⁹⁴ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 348

⁹⁵ En el próximo capítulo veremos algunos ejemplos de estas leyes actualmente vigentes, en repúblicas autodenominadas “democráticas”

individuos en sus relaciones entre sí, en tanto objetivaciones de la Voluntad -, éste extrae una serie de fundamentos acerca de cuándo un comportamiento ha de considerarse injusto, y cómo un comportamiento originalmente injusto deviene en justo cuando se alza como reacción en contra del primero. En estas mismas consideraciones encuentran también su fundamento moral tanto el derecho de propiedad como la validez de los contratos. También vimos cómo esa doctrina explica el surgimiento del Estado, como convención con miras a contrarrestar las consecuencias perjudiciales del egoísmo, y cómo éste la invierte mediante el establecimiento de la legislación positiva para la persecución de dicho fin. Legislación que se relaciona principalmente con el derecho penal, tópico que expondremos a continuación.

3.6 La teoría del Derecho Penal en Schopenhauer

A diferencia del derecho de propiedad, que sí encuentra justificación moral en la situación anterior a la instauración del Estado, el derecho penal supone necesariamente la existencia de una ley positiva previa que lo fundamente, ya que surge como instrumento del Estado para asegurar sus fines de disuadir conductas injustas. En efecto, la función primordial del derecho penal es instaurar al lado de cada acción injusta que establece - mediante su tipificación en el respectivo código - una pena que suponga un mal mayor al bien que se obtuviera al llevar a cabo dicha conducta, la que opera como amenaza disuasiva para el que se propusiera cometerla.⁹⁶ Dicha ley es tácitamente instaurada y reconocida por todos los ciudadanos, por lo tanto, supone un contrato común que todos y cada uno está obligado a observar, lo que justifica el uso de la fuerza para hacerla cumplir.

Contrariamente de algunas posturas sobre el sentido de la pena - en boga en su tiempo - Schopenhauer reconoce a ésta un carácter primordial y meramente disuasivo,

⁹⁶ Por supuesto, dicha pena debe ser proporcional al delito cometido. Una pena excesiva significaría una institucionalización de la injusticia.

por lo tanto, está dirigida hacia el futuro, no hacia el pasado, diferencia fundamental entre ésta y la venganza. Considerar a la pena como retribución por la conducta injusta cometida la convierte en una especie de revancha, lo que, al ocasionar un dolor al hechor sin finalidad alguna, es simplemente una forma de conseguir satisfacción al observar el sufrimiento ajeno, lo que para Schopenhauer constituye una crueldad sin justificación moral posible. Devolver mal por mal no puede justificarse ni ética ni racionalmente.⁹⁷ Las diferencias con Kant, quien argumentaba en este sentido, son nuevamente explícitas:

“Por eso la teoría kantiana de la pena como un mero vengarse por vengarse es una visión totalmente infundada y errónea. Y sin embargo sigue siendo una obsesión en los escritos de muchos teóricos del derecho, formulada en elegantes tópicos que vienen a ser mera palabrería, como: a través de la pena el delito se expía, o se neutraliza, o se suprime, y cosas similares.”⁹⁸

Naturalmente, por lo tanto, ningún hombre puede arrogarse la superioridad moral para castigar al hechor de un delito e imponerle una condena por su acción a modo de penitencia, lo que constituiría una arrogancia sin justificación.⁹⁹ Pero lo que sí le es lícito realizar es velar por la seguridad de la comunidad, prohibiendo las acciones catalogadas de delito mediante la instauración de la pena correlativa, la que sólo será aplicable si se configura el caso, confirmando de este modo el carácter disuasivo de ésta.

La imposición de una condena, como ejemplo para el resto de los ciudadanos de lo que les ocurrirá si incurren en la misma conducta que el sentenciado, transforma al individuo que la recibe en un medio para confirmar la fuerza obligatoria a la ley, lo que contradice el postulado kantiano de que el hombre jamás debe ser considerado como un medio, sólo como un fin. Schopenhauer considera que esta fórmula es vaga,

⁹⁷ Este razonamiento hace que Schopenhauer reste toda validez tanto moral como funcional a la “Ley del Talión”, consagrada tanto en textos sagrados como en códigos antiguos, como el de Hammurabi, aunque ésta haya significado un avance en el sentido de limitar la venganza de modo proporcional a la injusticia cometida.

⁹⁸ Arthur Schopenhauer: *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, pág. 350

⁹⁹ En esta parte de su exposición, Schopenhauer cita un pasaje bíblico para recalcar esta noción: *“Mía es la venganza, dice el Señor, y yo me desquitaré”* (Romanos 12,19)

imprecisa y carente de contenido concreto, postulando, por el contrario, que a un reo condenado por asesinato se tiene todo el derecho de considerarlo como medio, pues el fin último del Estado es asegurar la paz social y la seguridad de sus integrantes, objetivo establecido en el contrato social que, como ciudadano, él también suscribió.

Schopenhauer reconoce antecedentes de su teoría de la pena en los postulados de filósofos anteriores, como Pufendorf,¹⁰⁰ Hobbes,¹⁰¹ Anselm Ritter Von Feuerbach¹⁰² (autor del famoso aforismo "*nullum crimen, nulla poena sine lege praevia*", ("No hay delito ni pena sin ley previa")), y más atrás, en Platón¹⁰³ y Séneca, de quien cita la frase: "Ningún hombre prudente castiga porque se haya pecado, sino para que no se peque".¹⁰⁴ Estas teorías habrían quedado obsoletas, según él, por errores posteriores del tenor de lo postulado por Kant.

Sin embargo, Schopenhauer rechaza el establecimiento del Estado y del derecho penal como solución ética frente al dolor de la existencia. Es pesimista en cuanto al éxito definitivo de dichas instituciones de contrarrestar todas las manifestaciones injustas encarnadas en la conducta de los ciudadanos, o al menos, de asegurar una completa paz y bienestar de los ciudadanos de carácter permanente, cuyo objetivo último representa. Aún cuando éste lograra tal cometido, el aburrimiento se apoderaría finalmente de las vidas de los individuos.¹⁰⁵ Dicho aburrimiento movería a que éstos trataran de superarlo practicando la guerra en contra de otros Estados, trayendo como consecuencia los mismos inconvenientes que la instauración del Estado se había propuesto evitar (sufrimiento, derramamiento de sangre, luchas entre los hombres; todas manifestaciones perjudiciales del egoísmo, y por tanto, injustas). Es más: para Schopenhauer, si incluso en un futuro lejano la humanidad lograra erradicar las guerras como forma de solución de conflictos, las consecuencias de la sobrepoblación del planeta serían catastróficas.

¹⁰⁰ Pufendorf : "*De officio hominis et civis*", libro II, capítulo 13

¹⁰¹ Hobbes: "*Leviathán*", capítulos 15 y 28

¹⁰² Anselm Von Feuerbach: "*Anti-Hobbes*", capítulo 7

¹⁰³ Platón: "*Protágoras*", "*Gorgias*", "*Las leyes*"

¹⁰⁴ Séneca: "*De ira*"

¹⁰⁵ Recuérdese que, en la filosofía de Schopenhauer, la consecución de todos los deseos deviene en aburrimiento o tedio, el que también es una forma de sufrimiento. Éste, a su vez, deviene en la inclinación a nuevos deseos.

3.7 Ruptura de Schopenhauer con la filosofía del Idealismo Alemán

La filosofía schopenhaueriana, en sus postulados relativos a la Ética y al Derecho, significan un quiebre importante con lo sostenido al respecto tanto por Kant como por Fichte, Schelling y Hegel, y por lo tanto, se despega de la tradición de pensamiento desprendida de la Ilustración y su optimismo racionalista. En efecto, Schopenhauer quita toda relevancia al poder de la Razón como motor de la Historia y como fundamento de la conducta ética del ser humano, al subordinar a ésta al papel de mero instrumento de la Voluntad. El verdadero motor de la Historia, para Schopenhauer, es el egoísmo. El fracaso de algunos movimientos revolucionarios, tanto en Francia como en Alemania, contribuye al desprestigio del pensamiento idealista, y comienza a concertar interés en las posturas destacadas por Schopenhauer y en la nueva corriente cultural que comienza a desarrollarse: el Romanticismo.

3.7.1 Ruptura con Kant

Ya hemos anotado algunas diferencias fundamentales entre la filosofía ética y del derecho de Kant y Schopenhauer. Ya vimos que, para este último, la función del estudio de la Ética es incapaz de contribuir a formar ciudadanos virtuosos, haciendo la analogía con el hecho de que la lectura de libros de estética no hace producir buenas obras de arte. En este sentido, el fundamento de la ética es de carácter empírico, no racional. Es en la realidad en donde debe ponerse el foco de atención para observar si se dan en ésta comportamientos que puedan ser calificados como de auténtico valor moral (justicia espontánea, filantropía, generosidad). En efecto, la labor del filósofo, para Schopenhauer, no es tratar de indagar cómo debería ser racionalmente el mundo, sino que tratar de explicar la realidad tal como ésta se presenta. Éste es el defecto del imperativo categórico kantiano: no proclama lo que va a suceder, sino lo que debería suceder.

Por otra parte, el formalismo ético kantiano le resulta a Schopenhauer completamente ineficaz para contrarrestar el impulso del egoísmo, manifestado primordialmente en las situaciones apremiantes de la vida. En efecto, en dichas circunstancias, ningún ser humano retrocedería en su actuar por consideración a algún imperativo categórico. Por lo tanto, lo que pretende Kant con la formulación de dicho imperativo es, en palabras de Schopenhauer, “apagar un incendio con una jeringuilla”. El reconocimiento de esta situación le permite a Schopenhauer postular una ética basada en la compasión, que según él, es el estado de ánimo derivado de la intuición directa e inmediata de la esencia de la realidad, o sea, que no somos nada más que la única e indivisa Voluntad objetivada en todas las cosas. Ésta es, entonces, la piedra angular en la que se apoyan los comportamientos moralmente buenos.

Como dijimos anteriormente, otra diferencia radical entre Schopenhauer y Kant, surge de la concepción del Estado. Kant ve en el Estado un deber moral, como encarnación y promoción de las conductas moralmente buenas que señalamos en el párrafo anterior. Schopenhauer disiente absolutamente de dicha concepción al señalar que el Estado es producto nada más que del egoísmo dotado de Razón, por lo tanto, no puede haber moralidad alguna en él. Y su función fundacional e inmediata no es educar moralmente a los ciudadanos promoviendo acciones buenas y desinteresadas, sino que debe contentarse con compeler a éstos de abstenerse de ejecutar conductas injustas que causen un daño o sufrimiento a otros. Siendo así, tampoco puede el Estado prohibir un comportamiento del que no se deriven dichas consecuencias, ya que carece del fundamento moral para impedirlo, e incurriría en una extralimitación de sus facultades, legitimando una injusticia amparada por el derecho positivo.

Schopenhauer critica también de Kant, que haya intentado disociar la ética de la doctrina del derecho, pero sin desprender a esta última del derecho positivo como convención; es decir, postulando al derecho como puro y a priori.¹⁰⁶ Para

¹⁰⁶ Recordemos que Kant decía que si la norma positiva refleja una obligación de derecho natural preexistente, conocida a priori, el legislador sólo es autor de la obligación, pero no de la ley. En caso contrario, el legislador es autor tanto de la ley como de la obligación, por lo que es arbitraria. En ambos casos, si se la obedece por respeto a la norma, se actúa moralmente; y si se obedece para conseguir o evitar las consecuencias derivadas de aquello, se actúa jurídicamente. Se aprecia entonces la disociación entre la ética y la doctrina del derecho. Schopenhauer advierte que esta situación podría llevar a actuar

Schopenhauer, esto es virtualmente imposible, pues el obrar del ser humano debe estar motivado o por su relevancia ética o por la coacción externa (derecho positivo). Lo explica de la siguiente manera:

“Cuando Kant dice que el deber jurídico es aquel respecto al cual *puedo* ser coaccionado, una de dos: o este “*puedo*” ha de entenderse físicamente, resultando entonces que todo derecho positivo y arbitrario, así como a su vez todo arbitrio que lo imponga, constituye un derecho; o bien dicho “*puedo*” ha de ser entendido éticamente, y entonces nos hallamos nuevamente en los dominios de la ética”¹⁰⁷

Schopenhauer señala entonces que la noción de derecho en Kant queda suspendida entre el cielo y la tierra, sin suelo donde poner los pies. En su sistema, en cambio, queda comprendido en el terreno de la ética.

En otro sentido, Schopenhauer critica la noción negativa de la definición kantiana del derecho, haciendo que ésta sea insuficiente. Si bien es cierto que la noción schopenhaueriana del derecho también es negativa, ésta tiene como punto de apoyo el concepto positivo de injusticia. El concepto de derecho kantiano como “aquello que se compadece con la coexistencia de las libertades de los individuos conforme a una ley universal”, es entendido por Schopenhauer como libertad empírica, no libertad ética de la voluntad; por lo que supone todo aquello que no está prohibido; por ende, es un concepto de carácter negativo.

Finalmente, la ruptura de Schopenhauer con Kant se acentúa con las consideraciones acerca del derecho de propiedad y del derecho penal. Para Kant, el derecho de propiedad no tiene asidero fuera de la legislación positiva, la que le da sustento. Schopenhauer demuestra que la noción de derecho de propiedad es respaldada por el Derecho Natural, por lo tanto, puede afirmarse aún en estado de naturaleza; ya que se basa en el trabajo sobre la cosa y la injusticia que significa apropiársela cuando otro individuo ha puesto sus esfuerzos en ella. Y en cuanto al derecho penal, Kant reconoce a la pena un carácter retributivo por el delito cometido, lo

moralmente por respeto a una norma arbitraria, lo que es un contrasentido, ya que una norma arbitraria no tiene sustento moral.

¹⁰⁷ Arthur Schopenhauer: “*Metafísica de las costumbres*”, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pág. 109

que Schopenhauer considera un devolver el mal con el mal, por lo tanto, sin justificación ni finalidad moral (equiparándolo incluso a la maldad). Así, para este último, la pena ha de tener un fin disuasivo y aplicarse, más que para castigar, para afirmar la obligatoriedad de la ley. Por las mismas razones, Schopenhauer es detractor de la institución del indulto por parte de la autoridad.

3.7.2 Ruptura con Fichte, Schelling y Hegel

La ruptura de la filosofía de Schopenhauer con el pensamiento de los más importantes representantes del Idealismo Alemán es aún mayor que con la doctrina kantiana, y excede el ámbito meramente filosófico para abarcar también el papel que juegan estos filósofos en el ámbito público. Los escritos de Schopenhauer están reiteradamente plagados de observaciones críticas - a veces irónicas, a veces muy ácidas - hacia sus predecesores. Es así como observamos que los primeros dardos que dispara en contra de éstos tienen que ver con su calidad de profesores de filosofía. Para Schopenhauer, dedicarse a la filosofía y percibir un salario por ello, es una contradicción en sus fines, además de restarles objetividad (y los homologa con los sofistas de la antigüedad). Según él, la calidad de funcionarios del Estado, que ostentan tanto Fichte como Schelling y Hegel, los reduce a una posición de sometimiento al Monarca y a la religión oficial.¹⁰⁸ Schopenhauer define a la religión como una especie de metafísica para las masas, por lo que mientras más se desarrolla esta última, más innecesaria se hace la primera. Como dice un comentarista: “(para Schopenhauer) este aspecto público de la actividad de los profesores de filosofía no es, pues, en absoluto ajeno al contenido mismo de su filosofía. El sentido de toda ella, especialmente la hegeliana, pretende el fortalecimiento de la religión oficial, de la “religión nacional”, esto es, un cristianismo racionalista interpretado desde el

¹⁰⁸ En una monarquía absoluta como la que regía los principados alemanes durante la primera mitad del siglo XIX, las universidades eran sostenidas por el Estado, y sus profesores eran funcionarios estatales afines al poder, por lo que no existía libertad de cátedra. (Fichte fue expulsado de su cargo de rector de la Universidad de Jena al caer bajo la sospecha de ateísmo)

optimismo y al servicio del Estado, significando un lamentable retroceso a la situación prekantiana”¹⁰⁹

En relación a esto, Schopenhauer resalta la diferencia entre un verdadero filósofo - movido nada más que por sus problemas y conflictos íntimos, por los que en su filosofía tiene puesta su propia vida, y en la búsqueda de su propia iluminación puede iluminar a los demás - y un profesor de filosofía, movido solamente por sus intereses profesionales y, por consiguiente, cuyo pensamiento no es fruto de los esfuerzos necesarios que permitan llegar al conocimiento de la verdad, por lo tanto, es poco creativo.

En cuanto a las cuestiones meramente filosóficas, las diferencias que se advierten son notables. Schopenhauer mantiene la dicotomía entre fenómeno y cosa en sí, que sus antecesores se habían propuesto superar. Éstos interpretan la esencia de la realidad como Razón, estableciendo una identidad entre lo real y lo ideal, y derivando el mundo existente a partir de la actividad del sujeto cognoscente. Schopenhauer revela que la Razón no es más que un instrumento al servicio de la Voluntad, la que a través de su filosofía se revela como la verdadera esencia de las cosas. En este sentido, la historia del hombre ya no será el despliegue de la Razón hacia su propio desarrollo progresivo, porque la Voluntad, al ser un eterno querer sin fundamento, no alberga ningún fin teleológico más allá que afirmarse en la existencia a través de sus objetivaciones.

Otra diferencia radical entre los filósofos que venimos analizando se presenta en el tratamiento del tema de la libertad. Schopenhauer niega el libre albedrío en el mundo de los fenómenos, pues éste está sometido al principio de razón suficiente, tanto del ser como del obrar; y declara que la libertad corresponde solamente a la Voluntad en sí misma. Esta ruptura se aprecia, por ejemplo, en el ámbito del Derecho. Para Hegel, el Derecho es la encarnación de la libertad hacia su propio desarrollo. Schopenhauer declara que la libertad no se encuentra presente en la realidad empírica de los seres humanos, y menos en sus instituciones. Derivado de este hecho, el Estado ya no

¹⁰⁹ José Martínez Rodríguez: *“Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón”*, Tesis doctoral, Departamento de filosofía y lógica Universidad de Murcia, 1998 (edición digital)

encarnará ningún valor moral supraindividual. Por el contrario, encarna nada más que los impulsos egoístas de la voluntad de vivir dotada de Razón, con el objeto de asegurar su autoafirmación en la existencia.

Otra importante crítica que esboza Schopenhauer en contra de sus antecesores es de carácter metodológico. En efecto, sus razonamientos no respetan los límites impuestos por Kant a la actividad de la Razón, y, con el objeto de sobrepasarlos, invocan el concepto de “intuición intelectual”. La filosofía schopenhaueriana, en cambio, se alza sobre las intuiciones sensibles, o sea, el conocimiento derivado de la experiencia, - ajustándose a lo postulado previamente en la “Crítica de la razón pura” - y a partir de ese conocimiento construye su sistema. Schopenhauer es consciente de que la Razón no es creadora de realidades, sino que se limita a crear conceptos a través de sintetizar tanto experiencias como otros conceptos contruidos a partir de ellas, y a relacionarlos, los cuales, a medida que se alejan de las intuiciones sensibles que les dieron origen, se vuelven cada vez más abstractos y vacíos. En cambio, Fichte, Schelling y Hegel invierten este método y construyen sus sistemas de arriba hacia abajo; es decir, parten de lo aprehendido mediante la intuición intelectual, que denominan con términos como “Ser”, “Absoluto”, “Esencia” etc., para desplegar sus conclusiones hasta llegar a los datos recogidos de la experiencia y demostrar su racionalidad.¹¹⁰

Para Schopenhauer, todos los malabares discursivos desplegados por estos filósofos encubren una inclinación teológica de sus sistemas, al disfrazar a Dios bajo el concepto de “lo Absoluto”. Esta tendencia contradice los razonamientos kantianos destinados a demostrar la imposibilidad de la demostración racional de la existencia de Dios. Y al afirmar la posibilidad de la Razón de tener una intuición inmediata de las realidades metafísicas, olvidan que más allá de la experiencia sensible no puede haber conocimiento posible.

¹¹⁰ Durante la segunda mitad del siglo XIX se alza un movimiento filosófico que cuestiona el poder de la Razón como potencia infinita capaz de conocer verdades eternas, idea derivada de la Ilustración; y cuyos principales representantes son Marx, Engels, Kierkegaard, Nietzsche, etc., fenómeno que incide en la creciente valorización de la filosofía de Schopenhauer.

Por último, Schopenhauer no deja de criticar el estilo literario notoriamente oscuro de sus predecesores - especialmente de Hegel -, lo que para él revela falta de creatividad, originalidad y poca claridad de ideas. Schopenhauer atribuye, a esta forma de escribir, la fama académica de éstos, haciendo parecer sus doctrinas como el reflejo de una profunda sabiduría, la que sin embargo no sería tal. Al contrario, este estilo de redacción es criticable porque disimula la vaciedad del escritor y desvirtúa el sentido del lenguaje. En el apéndice de “El Mundo como Voluntad y Representación” leemos:

“El público se vio forzado a reconocer que lo oscuro no siempre es absurdo: enseguida el absurdo se refugió tras la exposición oscura. *Fichte* fue el primero en aprovechar ese nuevo privilegio y emplearlo con gran frecuencia; *Schelling*, cuando menos, le igualó en eso, y un ejército de escribientes hambrientos sin espíritu ni honestidad superó pronto a ambos. Pero la máxima insolencia sirviendo puros sinsentidos, compilando palabrerías huecas y dementes como hasta entonces solo se habían oído en los manicomios, se presentó finalmente en *Hegeł* y ella fue el instrumento de la mistificación universal más grosera que jamás existió, con un éxito que se presentó fabuloso a la posteridad y quedará como monumento de la necedad alemana.”¹¹¹

Finalmente, hemos de resaltar algunos conceptos comunes que Schopenhauer mantiene con la tradición del Idealismo Alemán, y que hace que algunos lo consideren parte de ella. En primer lugar, postula una entidad metafísica única - la Voluntad - como fundamento de todo lo real. Esta realidad última se conoce a sí misma, es decir, se hace autoconsciente, en el ser humano como su objetivación más perfecta. Su pensamiento filosófico también se construye sobre un sistema cerrado que abarca la totalidad de la existencia. Y por último, podemos señalar que todos estos filósofos consideran a la filosofía el camino más eficaz para conocer dicha realidad, en desmedro de la ciencia positiva.

¹¹¹ Arthur Schopenhauer: “El Mundo como Voluntad y Representación”, pág. 508

CAPÍTULO IV: DINÁMICA LEGISLATIVA EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

*“El derecho siempre existe y es dependiente,
siempre va a la zaga de lo social.”*

(Jorge Olivera Toro)

La filosofía de Schopenhauer postula a la Voluntad como la esencia interior de toda la realidad. Por lo tanto, sus manifestaciones abarcan todos los ámbitos de la existencia, aún los que el propio Schopenhauer no tuvo o no alcanzó a tener en cuenta a la época en que formuló sus conclusiones. Sin embargo, esto no es óbice para encontrar, en el postulado de la Voluntad como fundamento, ramificaciones más actuales. Es así que en este capítulo se analizará una de aquellas manifestaciones: las consecuencias derivadas de la filosofía de Schopenhauer en el ámbito socio-político, más específicamente, en el establecimiento y evolución de la legislación en el actual Estado democrático representativo.¹¹²

En las democracias bien constituidas - al menos formalmente - impera el principio de la ley como manifestación de la voluntad soberana. La ley, entonces, es el reflejo de los deseos de la ciudadanía, en la que está radicada la soberanía. Como veremos, la fundamentación filosófica de esta característica de la ley es perfectamente derivable de los postulados schopenhauerianos acerca de la naturaleza de la Voluntad, y del fundamento metafísico de la instauración del Estado como convención destinada a contrarrestar las manifestaciones injustas derivadas del egoísmo. Es reconocido en la doctrina jurídica que la evolución legislativa va de la mano de los cambios sociales que se producen en las sociedades democráticas. A explicar cuál es el motor metafísico de

¹¹² La democracia, en su versión representativa, es el sistema político más extendido entre los Estados en los que rige dicha forma de gobierno. La versión participativa de la democracia carece de aplicación práctica por la dificultad que representa la gran cantidad de población de los Estados actuales.

estos cambios sociales, y cómo éstos se plasman en las leyes que rigen a esa sociedad, está destinado el presente capítulo de este trabajo.

4.1 El Estado democrático

La democracia como forma de gobierno surge por primera vez en Atenas, Grecia, en el siglo V antes de Cristo. Etimológicamente, viene de las palabras griegas “*demos*” (pueblo) y “*cratein*” (gobierno); o sea, es literalmente el gobierno del pueblo. La principal característica de este sistema de gobierno data en el hecho de que la soberanía no reside en el gobernante, sino que es ejercida por el conjunto de los ciudadanos, ya sea directamente - como en la antigua polis griega - o de forma indirecta, eligiendo sus representantes. En el caso de la antigua Atenas, los cargos públicos eran designados mediante sorteo entre todos los ciudadanos libres de la polis (lo que dejaba sin acceso a dichos cargos a una gran parte de la población, léase esclavos, extranjeros, mujeres, etc..). Las elecciones directas no fueron implementadas, porque implicaban una disminución de las posibilidades de ocupar dichos cargos para los ciudadanos menos populares, además de evitarse la compra de votos por parte de los ciudadanos más pudientes. Al lado de los cargos de mayor importancia se encontraba la Asamblea, organismo en donde se votaban las decisiones y en la cual podían participar con voz y voto todos los ciudadanos libres.

En la temprana República romana, las magistraturas (cónsules, pretores) eran ocupadas por los patricios, elegidos entre miembros de esa misma clase. Poco tiempo después, los plebeyos, la clase social libre más baja de la República, fueron exigiendo mayores derechos políticos, los que se tradujeron en mayor participación en la vida cívica de Roma. Ante la amenaza de parte de éstos - que conformaban el grueso de las filas del ejército - de irse de la ciudad y fundar la suya propia en otra parte, lo que dejaría a la República indefensa ante ataques exteriores, los patricios aceptaron conceder a los plebeyos derecho a voto (plebiscitos, cuyos resultados tenían fuerza de ley y eran de aplicación general), y aún ocupar algunos cargos públicos de

importancia.¹¹³ Con el advenimiento del Imperio, estos atisbos de democracia fueron desapareciendo para dar paso a una monarquía absoluta.

Durante la Edad Media, el poder en los reinos surgidos tras la caída del Imperio Romano era ejercido por el rey, cuya soberanía le era concedida por derecho divino, con lo cual desapareció cualquier manifestación de institución democrática. El trono era ocupado mediante el mecanismo de sucesión dinástica por un miembro de la nobleza, aunque, para mantenerse en el poder, el soberano debía lidiar con los intereses de dicha clase social. Ésta - mediante las destituciones o derechamente a través del asesinato - tenía la capacidad de reemplazar al rey cuando sus decisiones no se condecían con sus intereses, hecho que buscaba legitimación religiosa a través del reconocimiento papal al nuevo soberano. Con el advenimiento de la Baja Edad Media, los reyes lograron concentrar en sus manos mayores cuotas de poder, lo que finalmente dio paso a las monarquías absolutas de la Época Moderna. En éstas, la soberanía residía exclusivamente en el rey, quien concentraba todos los poderes públicos.

Durante el siglo XVIII, comienza a producirse un movimiento de reacción en contra del desmedido poder detentado por los monarcas absolutos. Este movimiento es impulsado por filósofos políticos como Rousseau, Montesquieu, Hobbes y Locke, que abogaban por formulaciones del Estado que trasladaran la soberanía desde el monarca hacia los ciudadanos, hasta entonces considerados súbditos. Surge así la doctrina política filosófica conocida como contractualismo.¹¹⁴ Estas ideas, reflatando ideales democráticos, postulaban formas de organización política que incluían la separación de los poderes del Estado, el imperio de la ley por sobre el monarca (Estado de Derecho) y el sufragio universal. Este movimiento hizo eco principalmente en la burguesía, la que impulsó - al amparo de estas ideas - transformaciones políticas como la Independencia de los Estados Unidos de América y la Revolución Francesa. El primer evento derivó en la instauración de la primera democracia moderna; y el

¹¹³ El "Tribuno de la Plebe" representaba a esta clase social en la vida política, y tenía derecho a veto en contra de las decisiones del Senado que consideraba en detrimento de ésta.

¹¹⁴ El contractualismo supone un contrato ficticio entre el pueblo y el monarca, en el que el primero le entrega la soberanía al segundo, lo que acarrea derechos y deberes recíprocos.

segundo promulgó la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, que consagró por primera vez la libertad política en un Estado europeo.

Durante los siglos XIX y XX, tras una serie de tropiezos, y merced a diversas movilizaciones sociales, la democracia como sistema de gobierno fue expandiéndose y consolidándose, principalmente en Europa y América. Paulatinamente fueron incorporándose a la vida política aquellos grupos sociales que en un inicio habían sido excluidos de ella, tales como proletarios y mujeres, lo que amplió la base social sobre la que se erigía el sistema y le otorgó mayor legitimidad. Se estableció así una forma de democracia representativa, en que, si bien la soberanía reside en el pueblo, éste lo delega en sus representantes a través del sufragio universal. Siendo así, el jefe de gobierno y los legisladores son revestidos de sus atribuciones mandatados por los ciudadanos, y deben ejercer sus funciones, tanto legislativas como ejecutivas, con sujeción a la ley y a los principios consagrados en la respectiva Constitución.¹¹⁵

En la actualidad, en casi la totalidad de las democracias representativas, la participación democrática se limita a que la ciudadanía acuda a las urnas cada cierto período de tiempo para elegir a sus representantes, lo que en la práctica se traduce en una importante limitación a la población de participar activamente de la vida política y de la toma de decisiones relevantes para la marcha del Estado. Por esta razón, han surgido en el último tiempo corrientes de pensamiento que abogan por una mayor participación de los ciudadanos en este sentido, empoderando a los grupos intermedios de la sociedad con mayores facultades de decisión en relación a estos temas, así como de mayor poder de fiscalización de las actuaciones de sus representantes. De este modo se canalizaría institucionalmente el descontento ciudadano ante situaciones que actualmente desencadenan estallidos sociales.

La democracia, aún siendo a juicio de la mayoría de los filósofos políticos el mejor sistema de gobierno - como mecanismo más eficaz para asegurar la libertad y el respeto a los derechos humanos de los ciudadanos - requiere de constantes perfeccionamientos para evitar abusos de poder por parte de las autoridades de turno.

¹¹⁵ En un Estado verdaderamente democrático, la Constitución emana de una Asamblea Constituyente, constituida por la totalidad de la ciudadanía, y consagra los derechos y principios fundamentales que ni siquiera la práctica democrática puede transgredir o perturbar.

En muchos Estados, es más bien el poder económico derivado del auge del capitalismo neoliberal - y no el sentir de la ciudadanía - el que impone finalmente la legislación y las decisiones gubernamentales. Por otra parte, el creciente desprestigio de los partidos políticos - íconos de la democracia representativa -, al hallarse enfrascados en luchas intestinas por cuotas de poder, en lugar de reflejar el sentir de los ciudadanos, proporciona el caldo de cultivo necesario para el surgimiento de caudillismos y populismos, una grave amenaza para la estabilidad política y social de las naciones.

4.2 La ley como “representación” de la Voluntad Soberana

Uno de los elementos de la esencia de todo Estado democrático bien constituido, es que la soberanía resida en los ciudadanos, y no en los gobernantes. Por ende, el fundamento que legitima la actividad del gobierno y la administración, supone que los actos de las autoridades son esencialmente sancionados de forma ficticia por la voluntad de la mayoría de los individuos que conforman la sociedad. Sin embargo, en donde esta premisa adquiere mayor fuerza y trascendencia es en la labor legislativa, ya sea la que realiza el órgano legislativo natural - el parlamento - o la que lleva a cabo el jefe de gobierno y otros órganos de la administración del Estado dotados de dichas facultades.¹¹⁶ Y, al actuar los legisladores como representantes de la ciudadanía - que los eligió democráticamente para esa función -, las leyes deben ser el reflejo del sentir mayoritario de ésta. Este es el fundamento doctrinario del principio de la ley como manifestación de la voluntad soberana. En efecto, no es casualidad que este principio esté reflejado en el artículo primero de nuestro Código Civil, en su título preliminar, norma que reza:

¹¹⁶ Para algunos importantes tratadistas del Derecho, incluso la labor jurisprudencial de los jueces, llamados a aplicar la ley, supone una forma de función legislativa, ya que las sentencias judiciales constituyen una norma jurídica particular para aquellos a las que va dirigida, y aún para los terceros alcanzados por sus efectos.

“La ley es una declaración de la voluntad soberana que, manifestada en la forma prescrita por la Constitución, manda, prohíbe o permite”.¹¹⁷

Vimos en el capítulo anterior que el establecimiento mismo del Estado tiene su fundamento en esta manifestación de la voluntad soberana, lo que postulan las teorías contractualistas. Lo mismo debe acontecer en las democracias con las leyes que regulan su funcionamiento. En esta parte de la exposición debemos analizar la naturaleza de dicha “voluntad soberana” de acuerdo a lo estudiado previamente acerca del sistema filosófico de Arthur Schopenhauer.

La voluntad soberana, como manifestación formal de los deseos de un pueblo, es empíricamente nada más que la suma de las voluntades de la mayoría de los individuos que conforman dicha sociedad. Esta mayoría es la que otorgan legitimidad a las leyes promulgadas por los órganos legislativos, ya que se entienden establecidas por todos los ciudadanos a través de sus representantes; y su función es asegurar el orden público y la seguridad de los habitantes del Estado, evitando de la mayor forma posible los comportamientos injustos en que puedan incurrir los individuos bajo la influencia del egoísmo, que como vimos, es la principal manifestación de la voluntad de vivir que anida en ellos, en tanto objetivaciones de la Voluntad.

Como sabemos, la Voluntad es la esencia interior de las objetivaciones que percibimos como multiplicidad bajo el dominio del principio de razón suficiente, principalmente en sus formas de tiempo, espacio y causalidad. Esta esencia interior se manifiesta en los seres vivientes como voluntad de vivir. Si recordamos lo que postula Schopenhauer en su sistema filosófico, esta voluntad de vivir, siendo una fuerza ciega e irracional, es la responsable que hace que el hombre no sea más que una máquina deseante, lo que se traduce en que la vida del ser humano es un eterno querer que no acaba nunca, posándose a través del tiempo en una infinidad de objetivos empíricos, pero que en el fondo es un deseo ciego y sin fundamento. En fin, no es necesario repetir todo el capítulo segundo de este trabajo. Lo que se trata de dilucidar aquí es de qué forma las voluntades individuales de los ciudadanos configuran la “Voluntad Soberana”, que se supone que reflejan las leyes que rigen un Estado democrático.

¹¹⁷ Artículo 1º Código Civil.

La vida humana, para Schopenhauer, es un péndulo que oscila sin descanso desde el sufrimiento al aburrimiento. Cuando este último sobreviene tras la consecución de un deseo, provoca que el hombre caiga presa de un nuevo deseo que se afana por satisfacer. La configuración de este nuevo deseo, como todos los anteriores - y aún simultáneos - está determinada por dos factores: el primero es una situación de hecho dada en la realidad. El segundo factor es el principio de razón suficiente del obrar, o sea, la motivación, que no es otra cosa que la ley de causalidad obrando por medio del conocimiento. La motivación, como manifestación de la ley de causalidad, es determinada a su vez por el carácter particular de la persona. Pues bien, como los deseos son interminables, y los factores que los configuran - las situaciones de hecho y el carácter - son limitados, lo que ocurre en la práctica es que las voluntades de los individuos, que conforman la población de un Estado, converjan o coincidan en un deseo común. En efecto, las situaciones de hecho - los acontecimientos ocurridos en una sociedad que configuran el estado actual de la vida social - son compartidas por la totalidad de la ciudadanía. Por otro lado, los tipos de carácter que motivan las actuaciones de los individuos no son infinitos. Todo lo contrario. La psicología suele agrupar a las personas en grupos determinados según el carácter que manifiesten. Cuando varias personas con similar carácter reaccionan en pos de las mismas situaciones de hecho que comparten, sus deseos convergen hacia un objetivo común. En este caso puede hablarse ya de "voluntad de grupo".

Las manifestaciones de la voluntad de grupo son claramente visibles en una sociedad. Las personas suelen agruparse en pos de ella, según los fines específicos que persigan. Por nombrar algunos ejemplos: un sindicato agrupa a trabajadores que comparten condiciones de trabajo similares y cuya motivación es hacer respetar sus derechos laborales; varios sindicatos conforman una confederación de trabajadores que se desempeñen en un área específica de producción, y así... Personas de carácter altruista se agrupan en corporaciones o fundaciones sin fines de lucro cuyo objeto sea la beneficencia, queriendo combatir alguno de los males sociales que afecten a la sociedad. Grupos religiosos, federaciones de estudiantes, gremios de profesionales, y otras formas de agrupaciones son otros tantos ejemplos de la manifestación de la voluntad de grupo. Una de estas asociaciones más importantes

para la vida cívica de una nación, es la figura del partido político, que agrupa a individuos que comparten una misma ideología política y social.

Pero estas voluntades de grupo no tienen por sí mismas la fuerza necesaria para transformarse en “Voluntad Soberana”. Sus aspiraciones no pueden verse reflejadas todavía en leyes de carácter general que rijan con fuerza obligatoria, que deba observar la totalidad de la población. Para lograr este objetivo deben aglutinarse en pos de la persecución de los mismos fines a la mayoría de los individuos. En otras palabras, deben procurar que la suma de las voluntades individuales de los ciudadanos esté enfocada en la consecución de los mismos deseos, que los lleve a conformar una mayoría. Y con este fin deben influir en la motivación de los individuos, enfocándose en las situaciones de hecho que compartan la generalidad de ellos.¹¹⁸ Esta es una de las actividades fundamentales de la política: convencer a los individuos a que dirijan sus aspiraciones en consonancia con aquellas postuladas por la voluntad de grupo que se desee incrementar.

En una democracia sana, cuando la voluntad de grupo refleja las inclinaciones y deseos de la mayoría de la ciudadanía, recién puede comenzar a hablarse de “voluntad general” o “voluntad soberana”, y sus aspiraciones tienen el legítimo derecho de verse plasmadas en las leyes que rigen el funcionamiento del Estado. En este sentido - y volviendo a Schopenhauer - las leyes dictadas conforme a este procedimiento constituyen una verdadera “representación” de la voluntad soberana. Como todas las representaciones schopenhauerianas, las leyes son el reflejo o manifestación de la Voluntad general que busca afirmarse en la existencia (mediante éstas). Están establecidas para regir en marcos espacio - temporales, dentro del territorio del Estado y desde su establecimiento (o desde el instante que la misma ley lo indique) hasta que sea derogada o dejada sin efecto por otra ley como manifestación de la misma voluntad.¹¹⁹ Además, están determinadas por el principio de razón suficiente del obrar (la motivación). Todas estas condiciones son compartidas tanto por la ley como por las representaciones que percibimos en la existencia, estas últimas

¹¹⁸ Los hechos de conmoción pública son muy influyentes en la ciudadanía, en este sentido.

¹¹⁹ Es impensable concebir una ley que no rija en un momento determinado y en cierto espacio geográfico. Aun las leyes extraterritoriales del derecho internacional privado están referidas a personas naturales o jurídicas nacidas o constituidas en el territorio de un Estado.

consideradas por Schopenhauer manifestación de la Voluntad, como aquella entidad metafísica fundamento de nuestras percepciones.

Concluimos, de este modo, que la naturaleza de la ley - en términos schopenhauerianos - es ser la “representación” de la Voluntad Soberana. La ley, como representación de dicha Voluntad, es el aspecto visible de ésta, percibida bajo el principio de razón suficiente en sus formas del ser (espacio y tiempo) y del obrar (motivación). Es decir, las leyes son también objetivaciones de la Voluntad (Soberana), que cae bajo el principio de individuación. De este modo, las diversas leyes presentes en el ordenamiento jurídico que rige al Estado - en tanto representaciones - son también la objetivación de ese aspecto interno único e indivisible, la Voluntad, manifestada en un querer común, y que a través de sus objetivaciones busca afirmarse en la existencia. De esta forma, se fundamenta la fuerza obligatoria que les permita regir para todos los ciudadanos.¹²⁰

4.2.1 El fundamento de la ley en el Derecho Natural

Sin embargo, las objetivaciones de la Voluntad Soberana, o sea, las leyes que de ella deriven, tienen una importante limitación: no deben significar una afirmación de la voluntad de la mayoría en desmedro de la legítima afirmación de la voluntad en el cuerpo de un ciudadano individualmente considerado. En caso contrario, la ley constituiría una injusticia institucionalizada, lo que Schopenhauer denominaba “injusticia positiva”. Evitar acciones injustas, derivadas del egoísmo que manifiesta la voluntad de vivir en sus propias objetivaciones, fue precisamente la causa que motivó a los individuos a organizarse en Estados. El Estado, como recordaremos, no fue establecido en contra del egoísmo de los hombres - de hecho, fue erigido precisamente a causa de él, para contrarrestar las posibilidades de que otros hombres afirmen su propia voluntad en cuerpos ajenos, y de este modo, perturben la afirmación de la

¹²⁰ Sobre la naturaleza de la fuerza obligatoria de la ley, en relación a la filosofía de Schopenhauer, volveremos en una sección posterior de este mismo trabajo.

voluntad de aquellos, amenazando su vida - sino sólo en contra de sus manifestaciones indeseables. En consecuencia, si el Estado nació para desincentivar la comisión de acciones injustas, mal puede llevar a cabo él mismo dicho comportamiento.

Siguiendo a Schopenhauer, el establecimiento de las leyes tiene la limitación de que éstas no pueden proscribir o prohibir alguna conducta cuya materialización no tenga como consecuencia un consiguiente daño o sufrimiento a otros. Si entendemos por daño la perturbación de la legítima afirmación de la voluntad de vivir en el cuerpo de un individuo (o sea, no invadiendo en este último proceso la afirmación de la Voluntad en otros seres humanos, en tanto objetivaciones de ésta) la prohibición de dicha conducta carecería - según el Derecho Natural - de fundamento moral y ético. No hay en este caso una acción con consecuencias injustas que el Estado esté conminado a desincentivar. Sin embargo, si analizamos algunas normas del ordenamiento jurídico de algunos Estados en la actualidad, nos encontramos con que existe un sinnúmero de disposiciones que prohíben conductas cuya realización no conlleva un daño a otros ciudadanos que son parte del Estado. Dichas regulaciones, además de perturbar la legítima afirmación de la voluntad de los individuos a las que van dirigidas, carecen del sustento moral para evitar, con fuerza obligatoria y coercitiva, su realización. Por lo tanto, se advierte cada día con mayor fuerza un movimiento ciudadano destinado a que las leyes que prohíben dichas acciones sean derogadas. Como ejemplos actuales de dichas leyes injustas y arbitrarias podemos citar las siguientes:

- La prohibición de cultivar plantas de *cannabis sativa* para uso personal o medicinal:

Esta prohibición, enmarcada en el combate contra las drogas, es un claro ejemplo de ley injusta, ya que la conducta que prohíbe no comprende ningún tipo de daño ni para las personas que no la llevan a cabo ni para el resto de la sociedad, por lo tanto, desincentiva la comisión de una acción de la que no derivan consecuencias injustas (delito sin víctimas). En este caso, la ley invade un aspecto de la privacidad e intimidad de los ciudadanos, excediendo la finalidad primaria y original del establecimiento del Estado y de la legislación positiva. Aún más grave es el hecho de que la

materialización de esta conducta no sólo no está permitida por la ley, sino que su comisión está sancionada por el derecho penal, cuya consecuencia jurídica es el establecimiento de una pena incluso privativa de libertad. Además, su prohibición trae aparejada consecuencias indeseadas, al incentivar el tráfico ilícito de estas sustancias y mantener el poder de las asociaciones ilícitas que se dedican a esta actividad. Por otro lado, quienes justifican esta prohibición invocando razones de salud pública, pasan por alto que el consumo de tabaco y alcohol es perfectamente legal, siendo que su ingesta es aún más perjudicial para la salud de los consumidores que las que se originan por el consumo de cannabis. Aún más absurda resulta la situación de que el consumo de esta sustancia esté permitido en recintos privados, pero todas las formas de hacerse de ella estén penadas por la ley. Algunos Estados modernos han tomado conciencia de esta situación y se ha avanzado con vistas a despenalizar esta conducta.

- La prohibición del matrimonio entre parejas del mismo sexo:

El mismo caso. El matrimonio entre personas del mismo sexo está prohibido por la ley en la mayoría de los Estados democráticos modernos (para no hablar de algunos Estados islámicos, en los que la homosexualidad se castiga con la pena de muerte). Si bien su comisión actualmente no conlleva a sanciones penales,¹²¹ la ley no le reconoce eficacia legal a su celebración, por lo que no resulta posible acceder a las consecuencias jurídicas que trae aparejada dicha institución, sobre todo patrimoniales y de filiación (sociedad conyugal, herencia, adopción). En esta prohibición estamos nuevamente en presencia de una intromisión de la ley en la legítima afirmación de la voluntad y en la vida privada de los ciudadanos, ya que deslegitima una conducta sin consecuencias injustas para el resto de la población. Actualmente, en algunos Estados se ha avanzado en este sentido, reconociendo este derecho a las minorías sexuales (España, Argentina, algunos Estados de Estados Unidos).

¹²¹ Hasta hace muy poco tiempo, las conductas de sodomía en Chile estaban tipificadas en el Código Penal y sancionadas con penas de cárcel, aunque fueran de mutuo consentimiento. Actualmente esta disposición está derogada en la mayoría de los Estados democráticos.

- La prohibición de la distribución gratuita de la “píldora del día después”:

En Chile, la distribución gratuita de la píldora del día después está prohibida en los centros de salud administrados por el Estado. Si bien en el mes de Septiembre del año 2006, el gobierno autorizó su distribución en dichos establecimientos (Decreto Supremo N° 48/2007), dos años después, un fallo del Tribunal Constitucional - con presiones de sectores conservadores de por medio - declaró inconstitucional dicho decreto, en la parte que autorizaba su distribución en el sistema público de salud, por atentar en contra del derecho a la vida,¹²² pero dejando incólume la disposición que autoriza su venta bajo receta médica en farmacias. La injusticia de esta prohibición radica en que su marco regulatorio es contradictorio en sí mismo. Si se concluye judicialmente que el fármaco ocasiona efectos abortivos, no hay razón para que no esté permitida su distribución gratuita en los consultorios nacionales cuando su comercialización en farmacias es plenamente posible. Esta situación deja en indefensión a los sectores más vulnerables de la sociedad - que se atiende en dichos consultorios - frente a los sectores más acomodados, que tienen acceso a la píldora comprándola en farmacias, previa consulta a un ginecólogo particular. Si realmente se considera atentatoria contra el derecho a la vida, la prohibición tanto de su distribución como de su comercialización debería estar prohibida. Por el contrario, si no es así, no se advierte ninguna justificación moral para prohibir su acceso sólo en el caso de los consultorios públicos mientras se permite su venta en el sector privado. Por ende, esta situación nos deja en presencia nuevamente de una injusticia elevada a rango legal.

Pero las situaciones de prohibición de conductas sin fundamento moral que las justifiquen no son las únicas formas de injusticia positiva presentes en el ordenamiento jurídico. A contrario sensu, también nos encontramos con situaciones de manifiesta injusticia que no sólo están establecidas en la ley, sino que ésta les da una detallada regulación. Lo grave es que muchas de estas regulaciones se amparan tras la idea de “libertad”, sin embargo, sus efectos incluyen muchas veces desigualdad y estancamiento social, lo que reduce significativamente el margen de acción de los ciudadanos. Algunos ejemplos relevantes de esta situación son:

¹²² Sin embargo, no existen en la actualidad estudios científicos concluyentes que señalen que el principio activo del fármaco ocasione efectos abortivos.

- La usura:

La usura está presente en Chile no sólo en el mercado financiero informal. Actualmente, la tasa máxima convencional que rige para las instituciones financieras supera el 50% anual para los créditos que van desde 50 a 200 Unidades de Fomento. Esta altísima tasa no sólo obliga a los consumidores a pagar elevados intereses por los préstamos que contratan, sino que además está fijada por la ley. Según el ex director de la Corporación Nacional de Consumidores y Usuarios de Chile (Conadecus), "Las condiciones en que se repacta la deuda de un deudor que está en mora, son muy draconianas. Durante más de 10 años, en CONADECUS a todo deudor que concurría a solicitar asesoría para resolver su situación de mora, se le aconsejaba no aceptar la repactación. Las razones eran claras. Se le pedía que hiciera un abono al contado de a veces el 10% de la deuda. Ese abono no reducía la deuda, sino que iba a pagar honorarios y gastos del abogado que proponía la repactación. Los intereses devengados se sumaban al monto de lo adeudado y se constituía una nueva deuda a la que se le aplicaba el máximo de interés legal: la famosa tasa máxima convencional." Las ganancias que les reportan los intereses a las instituciones financieras superan por mucho los índices de inflación. Por estos días, - y a raíz del escándalo producido por las malas prácticas de la multitienda del retail "La Polar" - se discute en el Congreso Nacional una reducción legal de la tasa de interés aplicable a los créditos que otorgan dichas instituciones, pero el descenso no significa un gran avance para regular los cobros usureros que traen aparejados los créditos otorgados. Por eso, citamos esta situación como ejemplo de ley injusta o injusticia positiva.

- El salario mínimo:

La fijación por ley del salario mínimo es otro caso de injusticia legal presente en Chile. El trabajo, como vimos en el análisis que hace Schopenhauer acerca del derecho de propiedad, representa el esfuerzo que realiza un cuerpo como objetivación de la Voluntad, esfuerzo que, al estar identificado con el cuerpo que lo lleva a cabo, es considerado una forma de afirmación de ésta. En la generalidad de los casos, el salario

mínimo que fija la ley actualmente (\$193.000) no se condice con el esfuerzo realizado por el trabajador que lo percibe, lo que, a la luz de las ganancias de las grandes empresas obligadas a pagarlo, incrementa la desigualdad social. Esta apropiación del trabajo ajeno para incrementar las ganancias propias es claramente una forma de afirmación de la voluntad de uno o varios individuos invadiendo la esfera de afirmación de la Voluntad en los cuerpos de los trabajadores, por lo que, al estar fijado por una norma legal, también se encuentra en la categoría de leyes injustas.

Todos estos son algunos ejemplos de leyes que tienen en común el sobrepasar el límite impuesto por el Derecho Natural, que establece las circunstancias en las que una conducta puede ser considerada injusta, y por consiguiente susceptible de ser desincentivada a través del derecho positivo. ¿Pero por qué estas leyes injustas, debiendo ser el reflejo de la Voluntad Soberana, establecidas precisamente para contrarrestar los efectos perjudiciales del egoísmo en la vida en sociedad, llegan a tener cabida en el ordenamiento jurídico de un Estado? Esta situación es explicable sólo por dos motivos: o la voluntad soberana está viciada; o lo que adolece de vicios es el procedimiento legislativo mismo, alternativas que analizaremos a continuación.

4.2.2 Vicios en el establecimiento de las leyes injustas

a) Vicios en la Voluntad Soberana.

La primera situación es que la voluntad soberana esté viciada. En un Estado democrático, las leyes adoptadas por decisión de la mayoría no deben coaccionar la esfera de intimidad de los individuos; o lo que es lo mismo, no pueden perturbar la legítima afirmación de la voluntad de éstos, entendiéndose por “legítima afirmación” aquella que no trae como consecuencia un daño injusto para el resto de los ciudadanos, tanto individual como grupalmente considerados. Sin embargo, como vimos, esto no siempre es así.

En el Derecho Civil, la ley establece que cuando una o ambas partes que celebran un acto jurídico prestan su consentimiento mediante una voluntad viciada, el acto en cuestión es susceptible de ser anulado para contrarrestar la injusticia que representa. Estos vicios de la voluntad son la fuerza, el error y el dolo. Haciendo un paralelo entre esta voluntad individual y la voluntad soberana que se manifiesta en la instauración de las leyes de un Estado, podemos darnos cuenta de que esta última también puede estar afectada a dichos vicios. Por ejemplo, en el caso de un Estado regido por un gobierno de facto (autoritario) - y en el caso de dicho régimen pretenda aparentar respeto al Estado de Derecho para arrogarse legitimidad - la voluntad soberana está viciada mediante la fuerza, ya que si bien en términos formales la soberanía radicaría en la ciudadanía, el hecho es que las leyes que se dictan por dichos gobiernos sólo emanan de las decisiones de la autoridad, y están afirmadas por la fuerza de las armas que sostienen al régimen en el poder. Los “decretos leyes” dictados durante el Régimen Militar (1973 – 1990), y que aún se encuentran vigentes en el ordenamiento jurídico del Estado de Chile, son una confirmación en este sentido. Otras dictaduras, como la cubana, la china o la coreana también establecen la legislación de la forma aquí explicada. También es el caso de dictaduras no tan evidentes - autodenominadas democracias formales - en que las instituciones democráticas están secuestradas por cúpulas de poder, que no permiten el acceso y participación efectiva de la ciudadanía en las decisiones, e incurrir además en violaciones de derechos fundamentales, y todo amparadas en el Estado de Derecho (el gobierno de Fujimori en Perú, el gobierno del PRI mexicano, Hugo Chávez en Venezuela, etc..)

Por otro lado, en cuanto al vicio de error, una forma en que la voluntad soberana puede estar afectada al él tiene que ver con la moral en que se fundamentan las leyes en una sociedad. Como sabemos, las leyes - al significar una especie de limitación de la libertad de los ciudadanos gracias a su fuerza obligatoria - deben tener una fundamentación ética para su establecimiento. Esta fundamentación es la que les otorga el Derecho Natural, y son aquellas consideraciones emanadas de la condición de ser humano en cuanto tal, y que se han de observar. Como vimos en el capítulo anterior, éstas consideraciones son las que determinan las conductas que son consideradas injustas, y que el Derecho está llamado a desincentivar por el bien de la

sociedad. Por lo tanto, la moral derivada del Derecho Natural es una “Moral Absoluta”; le es aplicable a todos los hombres por el hecho de serlo. Si bien no es el rol del Estado el educar moralmente a los ciudadanos, su acción debe encaminarse a evitar la comisión de situaciones inmoralmente injustas. Pero lo que sucede en la práctica - o que por lo menos viene sucediendo hasta hoy - es que en el establecimiento de las leyes, el Estado se alejó de estas consideraciones derivadas de la moral del Derecho Natural, para pasar a fundamentar la legislación en otras morales, que pueden denominarse “morales contingentes” o relativas.

Estas morales relativas son, básicamente, las que derivan de los preceptos religiosos o creencias personales de los individuos que conforman el Estado. Son relativas o contingentes porque son cambiantes en el tiempo, y tienen raigambre en la sociedad mientras el sustento religioso que las fundamenta tenga cabida en la mayoría de los habitantes del Estado, por lo que su fuerza deriva de esta última situación y no de la naturaleza innata de los seres humanos (en tanto objetivaciones de la Voluntad) como la Moral Absoluta. Su carácter relativo se aprecia con mayor claridad considerando el hecho de que en una sociedad pueden incluso convivir más de un sistema moral. Nietzsche advirtió esta situación en su obra “*Genealogía de la moral*”, en donde postula dos clases de morales: la “moral de los siervos” y la “moral de los señores”.¹²³ Las morales relativas, al provenir de preceptos y creencias religiosas, tienen una vocación de universalidad; pretenden abarcar en forma proselitista a la totalidad de los seres humanos; en otras palabras, regir tanto para los seguidores de la religión dominante como para aquellos que no lo son. Si una de estas morales contingentes logra asidero en la mayoría de la ciudadanía de un Estado, las leyes que broten de la voluntad soberana tenderán a reflejar sus preceptos en el derecho positivo, por lo tanto, su observancia se hará obligatoria para la totalidad de los individuos regidos por dichas normas, ya sean cristianos, ateos, budistas, musulmanes, etc..., hecho que de paso coarta además, en cierta medida, su libertad de conciencia.

Cuando las disposiciones emanadas de una moral relativa coinciden con aquellas derivadas de la Moral Absoluta del Derecho Natural, no existe conflicto alguno en que

¹²³ Si bien Nietzsche se inclina por la segunda para conformar una sociedad sana, hay que reconocer el hecho de que ambas comparten la característica de ser morales relativas o contingentes.

sean elevadas al rango de derecho positivo. El inconveniente, por la injusticia que representa, sobreviene cuando dichas disposiciones no coinciden totalmente con esta última, ya que dichas leyes coartan la legítima afirmación de la voluntad de los individuos que no adscriben a la moral relativa en cuestión, afirmándose positivamente la voluntad de la mayoría en desmedro de un cuerpo ajeno. La gravedad de este hecho es que el Estado no sólo prohíbe estas conductas quitándole eficacia jurídica o mediante multas o indemnizaciones, sino que algunas incluso traen aparejadas penas privativas de libertad.

Un claro ejemplo de disposición emanada de una moral relativa es el caso de la monogamia. En los países de tradición judeo-cristiana, la poligamia es proscrita no sólo quitándole eficacia jurídica, sino que incluso es tipificada como delito penal. Sin embargo, en los países de tradición islámica, la poligamia es permitida, aunque regulada para que no deriven de ella situaciones injustas. Esta disparidad de criterios refleja que ésta es una disposición derivada no de la naturaleza humana, y por tanto de la Moral Absoluta del Derecho Natural, sino de morales religiosas, de consecuente carácter relativo. Otro tanto ocurre con conductas como la homosexualidad, el aborto (sobre todo terapéutico)¹²⁴, la pena de muerte, la eutanasia, etc... que presentan distinto tratamiento jurídico dependiendo del Estado de que se trate.

Con todo, no se trata aquí de deslegitimar o quitar validez a todas las disposiciones que emanan de las morales relativas. Existen algunas que, aún sin tener sustento en el Derecho Natural, traen consecuencias positivas a la sociedad o no perjudican la afirmación de la voluntad de quienes no suscriben a ellas. Lo criticable son los casos en que dichas disposiciones coartan la esfera de intimidad de estas últimas, prohibiendo actos que sólo incumben a aquellas, sin consecuencias injustas para los demás. Por eso es que en este último caso podemos hablar de un vicio de la voluntad soberana, al plasmar en leyes creencias personales - aunque compartidas - alejándose de la función original del Estado: prohibir acciones con consecuencias injustas.

¹²⁴ El caso del aborto es discutible, ya que depende de la consideración que se le dé al feto durante las distintas etapas de su desarrollo. Lo que no está en discusión es que efectivamente se le da distinto tratamiento en uno u otro Estado, por lo que el conflicto se presenta en dilucidar cuál de estas regulaciones tiene el carácter de injusta y cuál no.

Como conclusión, el error como vicio de la voluntad soberana consiste, en este caso, en creer que las morales relativas que fundamentan la legislación positiva constituyen una “moral absoluta”, que resulta aplicable a los seres humanos por emanar de la naturaleza humana, cuando en realidad no deriva de ésta sino de creencias particulares (sobre todo religiosas). Actualmente, sin embargo, se hace sentir con fuerza creciente un movimiento ciudadano que busca desembarazar al derecho positivo de estas disposiciones que reflejan los valores de la moral relativa, abogando por una mayor libertad para llevar a cabo las acciones que están proscritas de este modo.

En cuanto al dolo como vicio de la voluntad soberana, esto dice relación con el procedimiento legislativo usado como mecanismo de canalización de dicha voluntad, y que resulta en la materialización de leyes alejadas del verdadero sentir de la ciudadanía, por lo que se analizará como vicio de dicho procedimiento.

b) Vicios en el procedimiento legislativo.

Otra causa de que la legislación positiva de un Estado contenga leyes injustas puede deberse a vicios en el procedimiento legislativo. Esto quiere decir que las leyes que surgen de los órganos con facultades legislativas no reflejen realmente la voluntad soberana, por lo tanto, dichas disposiciones no son una objetivación de ésta. Sólo vamos a referirnos a esta situación en un Estado democrático, ya que en aquellos que son regidos por dictaduras u otras formas de gobierno autoritarias, que se presenten estas situaciones es bastante normal, ya que en este caso la soberanía no reside en el pueblo. Lo anormal es sólo en el primer caso.

En este contexto, un primer tipo de vicio en el procedimiento legislativo dice relación con el régimen electoral a través del cual se designan los representantes de la ciudadanía en el órgano legislativo ordinario (parlamento). En una democracia sana, lo normal es que la diversidad de puntos de vista presentes en la sociedad esté proporcionalmente representada en el número de parlamentarios que conforman el poder legislativo. Sin embargo, este equilibrio puede verse alterado mediante el imperio

de un sistema electoral que distorsione la proporcionalidad representativa, eligiendo un número de representantes de determinado sector político o social superior o inferior del que le correspondería según el número de votantes que lo respalda. De esta forma, nos encontramos con organizaciones sociales - sobretodo partidos políticos - que están sobrerrepresentados o infrarepresentados en el parlamento. El hecho fáctico que se deriva de esta distorsión es que hay sectores políticos que, gracias a su elevada representación, manejan la agenda legislativa sin un real respaldo ciudadano que los legitime. Este vicio de representatividad genera el convencimiento en la gente de que la legislación que emite dicho órgano proviene de la voluntad soberana de la ciudadanía - mediante el engaño de una falsa participación ciudadana - cuando en realidad no necesariamente es así. El sistema electoral binominal que rige en nuestro país es un buen ejemplo de este vicio del procedimiento legislativo. Afortunadamente, hoy en día está surgiendo con cada vez mayor fuerza el debate para reemplazar dicho sistema por uno que refleje las posiciones de la ciudadanía en forma más proporcional.

Otro vicio en relación al procedimiento legislativo que puede apreciarse, tiene relación con la motivación de los órganos empoderados de facultades legislativas a la hora de dictar las normas que pasen a integrar el ordenamiento jurídico del Estado. No es un hecho inadvertido que, en la discusión, votación y promulgación de las leyes, los legisladores descuiden el fundamento de Derecho Natural que debe sostener a la legislación positiva, y aún las preferencias de la mayoría de la ciudadanía, para pasar a legislar en función de intereses económicos, políticos y aún personales. Tampoco es raro observar que la agenda legislativa sea impulsada o controlada desde las sombras por grupos empresariales poderosos, o incluso por potencias extranjeras deseosas de incrementar su influencia en otros Estados. En esta última situación se observa claramente el deseo de afirmación de la voluntad propia en desmedro de la legítima afirmación de la voluntad de todo un pueblo, lo que, a la luz de lo estudiado acerca del fundamento metafísico de la injusticia en Schopenhauer, es un claro ejemplo de ello. Así, el divorcio de los legisladores - y de los partidos políticos que los sostienen - con los verdaderos intereses de la ciudadanía - reflejado en la escasa credibilidad y apoyo popular que ostentan dichas organizaciones en la actualidad - se vuelve cada vez más patente, arrastrando consigo a un creciente desprestigio de la clase política, y por

ende, de la política en general. Por eso, al igual que en el caso anterior, estamos en presencia de un vicio que le hace creer a la ciudadanía que las leyes que emanan democráticamente de los órganos legislativos son la manifestación y afirmación de su voluntad, cuando en realidad es la afirmación de voluntades ajenas a través de ella, o sea, una injusticia (en términos schopenhauerianos).

Con estas consideraciones acerca de los vicios de la voluntad soberana se explica la presencia de leyes injustas - y por lo tanto alejadas del Derecho Natural que debe servirles de fundamento - en los ordenamientos jurídicos de algunos Estados democráticos, alejándose éstos de su función original y primordial de evitar las consecuencias injustas del comportamiento de los seres humanos; y, al contrario, incurriendo él mismo en dichas actitudes. Conclusiones, por cierto, extraídas de la visión que se obtiene bajo el prisma de la teoría del Derecho Natural en el pensamiento de Schopenhauer.

4.3 La evolución del Derecho como afirmación de la Voluntad

Ya analizamos anteriormente, que la ley positiva que impera en un Estado democrático tiene la naturaleza de objetivación de la Voluntad Soberana, la que busca afirmarse en la existencia. Esta voluntad, al ser la suma de las voluntades de la mayoría de los ciudadanos del respectivo Estado, se identifica con la Voluntad como esencia interior de las representaciones que percibimos, tal como lo postula Schopenhauer en su filosofía. Por lo tanto, la ley, finalmente, es una representación, y su esencia interior es, por ende, la Voluntad, objetivada en su establecimiento bajo las condiciones del principio de razón suficiente (tiempo, espacio y causalidad). Pero si la ley, en cierto modo, tiene la función de constreñir la voluntad de los ciudadanos en virtud de su fuerza obligatoria: ¿cómo puede consistir en la afirmación de la Voluntad Soberana?

En un ensayo publicado en la “Revista de Derecho y Humanidades” de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, titulado “Ética deóntica kantiana como

negación de la Voluntad: la respuesta de Schopenhauer”,¹²⁵ su autor - luego de postular una supuesta complementariedad entre las éticas de Kant y Schopenhauer - incluye un apéndice político, en el que se sostiene que el procedimiento legislativo en un Estado democrático representativo, y por ende, las leyes dictadas conforme a él, tienen el carácter de negación de la Voluntad Soberana, llamadas a producir un apaciguamiento de las diversas voluntades de los individuos que componen la sociedad; de este modo, constituirían una forma de “constreñir” o “negar” la Voluntad. Si bien dicho trabajo presenta algunas conclusiones interesantes, ésta última está permeada por un error en la interpretación de la naturaleza de la Voluntad en la filosofía de Schopenhauer, error que cruza transversalmente todo el ensayo, y por ende, afecta a la mayoría de sus conclusiones.¹²⁶ Nosotros creemos, al contrario, que las leyes - por tanto, el procedimiento legislativo, y el Estado mismo - son una manifestación del deseo de afirmación de la Voluntad (soberana), nacidas del temor a que el egoísmo presente en los demás, como esencia de las objetivaciones de la voluntad de vivir, perjudiquen el propio impulso de afirmación de la Voluntad.

¹²⁵ “*Ética deontica kantiana como negación de la Voluntad: La respuesta de Schopenhauer*”, Juan Wilson Coddou, Revista de Derecho y Humanidades Nº 13, 2008, págs. 249-263

¹²⁶ En efecto, en el trabajo citado, su autor postula que la esencia de la Voluntad consiste en un “eterno querer o desear ser”, lo que significa que la negación de la Voluntad - la meta final de la ética de Schopenhauer - consistiría en que la Voluntad finalmente realice su esencia y llegue a ser (anular el deseo). Por lo tanto, el sometimiento a la ley moral constituiría una forma de negación de la Voluntad, acto precisamente de la Voluntad (ley autoimpuesta), con la cual ésta dejaría de “querer ser” para “pasar a ser”, y de este modo, realizar su esencia y negarse a sí misma. Sin embargo, como vimos en la exposición de la filosofía de Schopenhauer, la verdadera naturaleza de la Voluntad no consiste en un “querer ser” o “desear ser”, sino que consiste en un “querer seguir siendo”; o en otras palabras, “afirmar su existencia”, y sólo a través de sus objetivaciones, no en sí misma. La Voluntad en sí misma, en la filosofía de Schopenhauer, no “desear ser”, sino que “desea desear”. Si la Voluntad fuera un “desear ser”, ésta tendría un fundamento último: llegar a ser, con lo que efectivamente cumpliría su esencia al negarse a sí misma y pasar a ser. Pero como sabemos, la Voluntad es una fuerza ciega e irracional, por lo tanto, sin fundamento (un desear nada), por lo que no es posible que su esencia llegue a concretarse. Por otro lado, la Voluntad jamás podría “llegar a ser”, porque el Ser la supone; es el fundamento de todo lo que existe (representaciones). Precisamente por eso es que la ética de Schopenhauer termina en la “nada indiferenciada”, al negarse finalmente la Voluntad (ésta ya no desea “seguir siendo”, por lo tanto, deviene en la nada), hecho que no está ligado a cuestiones morales (que por otro lado, para Schopenhauer no pueden enseñarse), sino más bien al misticismo. Además, la Voluntad no se impone ella misma leyes morales para negar su esencia, sino que la negación de la Voluntad no es obra de ella misma, es una rebelión del intelecto - que originalmente está a su servicio - en contra de ésta.

La verdadera naturaleza de la obligatoriedad de la ley, es, entendida de esta forma, una afirmación de la voluntad de vivir. Si bien es cierto que, en la práctica, cumple la función de constreñir la voluntad de los ciudadanos, esto lo hace en pos de asegurar la legítima afirmación de dicha voluntad en ellos, considerados individualmente. Haciendo una analogía, la ley cumple la misma función que un cinturón de seguridad en un automóvil: limita la libertad de movimiento de los ciudadanos, pero con el fin último de asegurar su propia vida; por lo tanto, es derivada del impulso de la voluntad de vivir.

Teniendo esto claro, estamos en condiciones de abordar la cuestión de la dinámica de la evolución del derecho. Es un hecho que el derecho evoluciona en el tiempo. No nos rigen las mismas leyes que hace cincuenta o cien años atrás.¹²⁷ Pues bien: sabemos que por el influjo de la Voluntad - que consiste en un eterno desear sin fundamento - la vida del hombre (en este caso de la sociedad) es como un péndulo que oscila desde el sufrimiento al aburrimiento. Cuando se consigue un deseo que se anhelaba, sobreviene el aburrimiento, hecho que deviene en el nacimiento de nuevos deseos. En una sociedad se observa la misma dinámica. Sabemos que las leyes derivan de la Voluntad Soberana, luego de que la mayoría de la sociedad desee plasmar sus puntos de vista en la legislación positiva. Éste es el deseo a conseguir.¹²⁸ Una vez que finalmente se logra reflejar en la ley el anhelo de la ciudadanía en el sentido deseado, sobreviene durante un tiempo un período de paz y satisfacción social. Pero este estado de cosas tiene un tiempo limitado de duración. Luego, indefectiblemente, sobrevendrá el aburrimiento ciudadano. Y así, una vez instalado el aburrimiento en la sociedad, los cambios sociales, los hechos de connotación pública y los avances científicos y tecnológicos¹²⁹ harán aparecer en la ciudadanía nuevos deseos, que la Voluntad Soberana querrá ver plasmados nuevamente en leyes que reemplacen o acompañen a las anteriores. Y así sucesivamente....

¹²⁷ Esto deja aún más en claro que la ley no es una negación de la Voluntad Soberana, sino una afirmación de ésta, ya que en el primer caso no habrían surgido nuevas leyes.

¹²⁸ Volveremos sobre este punto al analizar los mecanismos en que la voluntad soberana puede plasmarse efectivamente en la legislación positiva.

¹²⁹ Tanto los cambios sociales como los avances científicos y tecnológicos también tienen su origen y evolución en esta misma dinámica; los seres humanos, como objetivaciones de la Voluntad, nunca están conformes con su situación actual y siempre quieren cosas nuevas.

Así, las leyes constituyen la objetivación de la Voluntad Soberana. Es el influjo de la voluntad de vivir que nunca se aquieta, y una vez cumplidos sus caprichos, conoce el aburrimiento y deviene en nuevos deseos, y buscará otra vez su afirmación en el derecho positivo. Con todo, hay que hacer una salvedad. El derecho positivo no evoluciona al mismo ritmo que los deseos personales. En una persona individual, la dinámica anteriormente descrita - el surgimiento de los deseos, su concreción, el aburrimiento y el surgimiento de nuevos deseos - se verifica en un período mucho menor de tiempo que en una sociedad en relación a sus leyes. Esto porque la Voluntad Soberana, como entidad transformadora, recién se configura cuando la mayoría de las voluntades individuales que la conforman converjan en un mismo anhelo, y cuando la mayoría, además, caiga en el aburrimiento que la impulse a la prosecución de nuevos deseos; situaciones que requieren un período más prolongado de tiempo que aquel que se necesita para que operen las mismas situaciones en un ciudadano individual. Por eso, el derecho positivo evoluciona a un ritmo menor que la vida de un individuo, porque debe esperar que la Voluntad que lo origina - compuesta por muchos individuos - viva estos procesos como si fuera una sola objetivación. Esto se complica un poco más al observar que la Voluntad Soberana puede estar afecta a varios deseos simultáneamente, por lo que articularse en torno a la satisfacción de todos ellos al mismo tiempo es aún más difícil, debiendo priorizar los más apremiantes, hecho que requiere un período de tiempo aún mayor.

“El querer y su satisfacción o, en otras palabras, el sufrimiento y el tedio, son los dos extremos entre los que oscila el péndulo de la vida. Mientras queremos, sufrimos por la carencia que ese sufrimiento supone; cuando el querer es satisfecho, surge algo peor que el sufrimiento: el aburrimiento, que nos hace sentir el vacío de la voluntad desocupada. Pero la rueda de Ixión nunca se detiene: pronto aparecerá un nuevo deseo con un nuevo dolor, y su satisfacción volverá a mostrarse vana para calmar la sed de la voluntad; una voluntad que nunca encuentra un objeto que satisfaga su querer, porque en realidad no quiere nada y en el mundo fenoménico se

limita a aparentar un querer. El dolor del mundo no es en último término sino la manifestación del absurdo de una voluntad que es incapaz de querer.”¹³⁰

4.4 Vías de objetivación de la Voluntad Soberana en el ordenamiento jurídico¹³¹

Como vimos, el derecho positivo evoluciona porque la Voluntad Soberana jamás se detiene sobre lo que ha alcanzado, por lo que siempre buscará afirmarse transformando la realidad jurídica de la sociedad de acuerdo a sus nuevos deseos. El surgimiento a lo largo de la Historia de cada vez más variadas ramas del Derecho reafirma esta conclusión. La primera manifestación del derecho positivo dió relación con el Derecho Penal, al abarcar las preocupaciones primarias de los individuos en estado de naturaleza: defender su vida y su integridad del peligro que significa el egoísmo al servicio de la afirmación de la voluntad de sus semejantes, mediante leyes positivas de observancia general y obligatoria, afirmadas por la fuerza del Estado y que todos concurren a suscribir. Pero, una vez asegurado este objetivo, el Derecho siguió desarrollándose hacia otros ámbitos de las relaciones sociales en que se podían encontrar manifestaciones de injusticia. Surgieron de este modo el Derecho Político, el Derecho Civil. El Derecho Comercial, el Derecho del Trabajo, etc... De este modo, en un futuro, nuevas ramas del derecho esperan su aparición en el ordenamiento jurídico, de acuerdo a las nuevas realidades que vaya enfrentando la sociedad.¹³²

En cuanto a los caminos que sigue la Voluntad Soberana para ver reflejados sus anhelos en la legislación positiva del Estado, hemos observado que en la realidad se manifiestan principalmente tres vías distintas en las que dicho deseo puede llegar a objetivarse en la ley. Por su particular *modus operandi*, hemos de clasificarlas en la siguiente forma: vías institucionales, vías semi-institucionales y vías

¹³⁰ . C. Rosset, “Schopenhauer, philosophe de l'absurd”, P.U.F., Paris, 1967,p.106, citado por Pilar López Santa María, Introducción a “El Mundo como Voluntad y Representación”

¹³¹ La Voluntad Soberana de la que se habla en este apartado está considerada independientemente de que se funde ya sea en la Moral Absoluta o en una moral relativa.

¹³² Haciendo un poco de ciencia ficción, en un futuro podríamos encontrarnos con Códigos de Derecho Interplanetario, de Derecho Espacial, de Derecho Robótico, etc...

extrainstitucionales. Describiremos a continuación en qué consiste cada una de ellas y el mecanismo que utilizan para lograr el cometido anotado:

4.4.1 Vías institucionales.

Las vías institucionales son las formas en las que la Voluntad Soberana manifiesta su intención de alterar una realidad jurídica a través de los canales que la propia institucionalidad del Estado proporciona. Éste, a través de sus organismos, canaliza los cambios sociales para dar legitimidad, a través del Derecho, a las nuevas aspiraciones de la ciudadanía. En este sentido, los cambios en la legislación pueden obtenerse a través de la reinterpretación de las normas existentes, tanto por parte de los individuos en la regulación de sus negocios jurídicos, como mediante la labor jurisprudencial de los organismos judiciales y la actividad de dictación de actos administrativos por parte de los órganos de la Administración del Estado con dichas facultades - todo como estadio previo - o directamente mediante la actividad legislativa que realizan los órganos pertinentes (Parlamento, Poder Ejecutivo en funciones legislativas).

En la primera situación planteada, que denominaremos “vía reinterpretaiva”, es interesante la teoría que postula el profesor Pablo Rodríguez Grez¹³³ acerca de la función de la labor interpretativa de las leyes que realizan tanto los ciudadanos que se obligan mutuamente entre sí, como la que llevan a cabo los jueces, al aplicar dichas disposiciones, y los órganos con facultades de dictar actos administrativos. Para este autor, las leyes no tienen aplicación directa en los conflictos que están llamadas a resolver, dado su carácter de abstractas y generales. Por lo tanto, no resuelven situaciones particulares, sino todas aquellas que caen bajo sus directrices. Lo que tiene aplicación particular, en cada caso concreto, es el acto jurídico celebrado o dictado conforme a ellas (contrato, sentencia judicial, acto administrativo). De estos últimos derivan las obligaciones directas que los ciudadanos, a los que están destinados, deben observar, resolviendo de este modo los casos concretos que la ley sólo puede

¹³³ Pablo Rodríguez Grez, “*Creativismo jurídico*”, Gaceta Jurídica Nº 147, 1992, pág. 22

preveer en términos generales. Pero para poder aplicar la ley - que es de carácter abstracto y general - a las situaciones particulares que están llamados a resolver, tanto los particulares (al celebrar contratos) como los jueces (al dictar sentencias) y los órganos administrativos (al dictar actos de dicho carácter) deben interpretar sus disposiciones de acuerdo a las circunstancias que se viven en el momento en que se hayan de aplicar, que no necesariamente son las mismas que existían al momento de dictarse la ley. Por lo tanto, en virtud de este “reacomodo” de la ley a los nuevos tiempos que supone la labor interpretativa, y al ser los actos jurídicos, procesales o administrativos parte del ordenamiento jurídico (ya que son los que resuelven las situaciones concretas con fuerza obligatoria), el Derecho evoluciona en el tiempo **de acuerdo a la voluntad de los que son llamados a aplicarlo**, que se manifiesta en la interpretación de sus preceptos.¹³⁴ En palabras del propio Pablo Rodríguez:

“El derecho es, por consecuencia, esencialmente dinámico puesto que está en constante autogeneración y, por lo mismo, en perpetua evolución. Pueden las normas mantenerse congeladas a través del tiempo, pero ello no es óbice para que el derecho vaya progresando, adaptándose a las necesidades sociales por medio de la interpretación que permite a la autoridad, el juez o los particulares que actualicen los valores que expresa. De allí que insistamos en que **la norma, una vez que entra en vigencia, se independiza de su o sus creadores y adquiere voluntad, sentido o intención propios**. Esto explica que el derecho no se estanque jamás, si el intérprete es capaz de descubrir su verdadera intención - siempre latente - y adoptarla a las renovadas contingencias que ofrece el presente. Quienes creen que el Derecho está conformado por normas estáticas, contradice una de las características más originales y fecundas de las ciencias jurídicas. Una misma norma, a lo largo del tiempo puede y, aun, debe ser objeto de “interpretaciones” disímiles, porque la deducción (creación) de reglas particulares permite extraer los elementos “genéticos” que van acomodándose a las circunstancias sociales. Nadie puede encontrar extraño que, en el campo jurídico, sea igualmente legítima una sentencia

¹³⁴ El artículo 1560 del Código Civil, en relación a la interpretación de los contratos, establece que “Conocida claramente la intención (voluntad) de los contratantes, debe estarse a ella más que a lo literal de las palabras”

que pronunciándose en un sentido, contradiga lo que establece otra sentencia que se pronuncia en sentido diverso, si entre ambas media un espacio importante de tiempo. La renovación o actualización de la jurisprudencia –que nadie puede desdeñar– constituye una fiel demostración de que la norma tiene una voluntad propia y que el intérprete es el llamado a deducir de ella diversas reglas en un proceso analítico y de síntesis, como queda señalado.”¹³⁵

Estas consideraciones vienen a confirmar nuestra teoría de que las leyes tienen un aspecto interno, la Voluntad, que se independiza de la voluntad que las creó una vez que entran en vigencia (porque la Voluntad se independiza en sus objetivaciones en el mundo fenoménico), por lo tanto, su materialización no es más que la “representación” de ese aspecto interno. De acuerdo a lo estudiado en la filosofía de Schopenhauer, estas conclusiones nos hacen mucho sentido. Incluso esta posición ha encontrado reconocimiento jurisprudencial, como podemos leer en el fallo citado a continuación:

“El Juez no puede vivir ajeno a las transformaciones jurídicas y científicas que repercuten en el derecho y está en deber de adaptar, en lo posible, el texto de la ley a las exigencias del progreso. La denominada interpretación progresiva se impone, cuando nuevos y ponderables aspectos de la evolución jurídica pueden entrar en las fórmulas generales de la ley. El término voluntad no puede ser sólo investigado dentro del sentido que le atribuyó la época en que nació el precepto, y ya se ha demostrado que **es ineludible enraizar la voluntad al concepto de representación.**”¹³⁶

Con todo, esta labor interpretativa tiene una limitación importante: no puede desbordar los cauces previamente señalados en las disposiciones que se interpretan, por lo tanto, no deja mucho margen para transformaciones significativas. Así, la magnitud de los cambios sociales que hacen evolucionar al Derecho puede ir acrecentándose en un período prolongado de tiempo, o, por el contrario, surgir con fuerza en un período corto de tiempo gracias a la influencia de algún hecho de

¹³⁵ Pablo Rodríguez Grez, op.cit. (la negrita es nuestra)

¹³⁶ Revista de Ciencias Penales. Tercera Época. Enero-Abril de 1960. Tomo XIX. Página 86, Nº 1, considerando diecisiete, párrafos octavo y noveno (citado por Andrés Díaz Cruzat, “Jurisprudencia magistral” Gaceta Jurídica Nº 124, 1990) (la negrita es nuestra)

conmoción pública, que haga exigir cambios inmediatos en la legislación. De cualquier forma, llega un momento en el que la labor contendora de la Voluntad Soberana que se realiza mediante la interpretación de las leyes vigentes, aparece como insuficiente para reflejar los nuevos tiempos y el sentir actual de la ciudadanía, la que exige cambios más profundos. En estas situaciones, entra a funcionar una segunda vía institucional para afirmar la Voluntad Soberana en las leyes que rigen al Estado: la “vía legislativa”.

La vía legislativa implica un cambio ya no de interpretación, sino, derechamente de la misma ley.¹³⁷ En este caso, los Poderes del Estado con facultades legislativas recogen los deseos de la Voluntad Soberana y los reflejan en una nueva legislación acerca de la realidad que urge cambiar. Estos órganos pueden recoger los deseos de dicha voluntad de varias formas: En primer lugar, mediante los procesos electorales que se lleven a cabo en el Estado, en los que los ciudadanos eligen a sus representantes. Los que resulten finalmente elegidos serán los que encarnen con sus ideas el sentimiento mayoritario de la ciudadanía, por lo que enfocarán su labor legislativa en dicho sentido. En segundo lugar, puede producirse este cambio cuando la labor interpretativa de la legislación vigente se manifieste sistemáticamente en un determinado sentido, que se ajuste cada vez con mayor dificultad a las disposiciones literales de la ley, llegando hasta el límite de ésta, resultando finalmente - la norma - un obstáculo para la sana impartición de justicia, por lo que urgirá un cambio legislativo para que la interpretación y consecuente obligación que se deriva de ella se realice con un margen más amplio y con mayor comodidad. Finalmente, algún acontecimiento de connotación pública puede dejar al descubierto una realidad dramática en la vida de una sociedad, levantando un debate ciudadano al respecto, por lo que los órganos legislativos reaccionarán, en consecuencia, iniciando o acelerando un cambio legislativo que evite estas situaciones en el futuro, con el respaldo - por cierto - de toda la ciudadanía.¹³⁸

Todas estas formas de plasmar la Voluntad Soberana en el derecho positivo tienen en común que ésta usa la propia institucionalidad del Estado y sus organismos para tal

¹³⁷ Entendida en sentido amplio (Constitución, ley, decreto con fuerza de ley, reglamento, etc...)

¹³⁸ El asesinato del joven homosexual Daniel Zamudio, en marzo del año 2012, es un buen ejemplo en este sentido, ya que dicha circunstancia aceleró la aprobación de la ley Antidiscriminación, conocida popularmente como “Ley Zamudio”.

cometido. Sin embargo, requieren el presupuesto de que las instituciones del Estado efectivamente funcionen en la forma en que deberían hacerlo. En caso contrario, la Voluntad Soberana buscará objetivarse en el Derecho en formas semi institucionales o extrainstitucionales.

4.4.2 Vías semi-institucionales.

Como analizamos algunos subcapítulos atrás, el procedimiento legislativo no siempre funciona idóneamente en su cometido de plasmar en el derecho positivo la Voluntad Soberana de la ciudadanía, por los vicios que representamos en dicha oportunidad. Cuando se da esta realidad, (y actualmente se da más de lo que quisiéramos) la ciudadanía busca mecanismos semi-institucionales para lograr su deseo. Los denominamos “semi-institucionales” porque, si bien no se siguen los conductos regulares mediante los que un anhelo ciudadano busca transformarse en ley, ésta finalmente es materializada por los organismos investidos de las atribuciones legales y constitucionales para hacerlo, por lo que gozan de legitimidad jurídica, al menos formalmente. No se produce de este modo un quiebre en la institucionalidad del Estado, sino sólo algún grado de desestabilización, cuya magnitud dependerá de la fuerza de las demandas.

Estas vías semi institucionales no son otra cosa que los estallidos sociales. Estos estallidos sociales son la culminación de un proceso de descontento general ante el bloqueo por parte de las instituciones del Estado a la afirmación de las aspiraciones de la ciudadanía y su consecuente materialización en la ley. Sus manifestaciones más comunes son las movilizaciones sociales masivas, reflejadas en paros, tomas de establecimientos públicos o privados, marchas masivas, incidentes violentos, etc... Generalmente germinan de alguna situación puntual de descontento ante alguna realidad que se considera injusta, que con el tiempo, y dependiendo del raigambre que

manifiesten en el resto de la población, logran articular a un importante sector de ésta en pos del mismo objetivo.¹³⁹

En cuanto a la legitimidad de las demandas que pueden levantar las movilizaciones sociales masivas, hay que hacer un alcance pertinente: Creemos que éstas gozan de legitimidad en el caso de que las reformas que propugnan cumplan con el requisito de fundamentar su materialización legal en las consideraciones que se derivan del Derecho Natural, es decir, que su establecimiento no signifique positivizar la injusticia, ya que el derecho debe precisamente contrarrestar este tipo de consecuencias. Por otro lado, muchas de las exigencias de este tipo de movilizaciones están dirigidas a obtener por parte del Estado, beneficios o regulaciones que exceden la función original de éste de resguardar la libertad y la seguridad de los ciudadanos. Sin embargo, en una democracia, el titular de la soberanía, y por lo tanto, el soporte de la legitimidad del Estado (y del gobierno), radica en la ciudadanía, por lo que si las demandas que ésta levanta - aún no siendo parte esencial de las funciones de un Estado - congregan a la mayoría de los ciudadanos, y este último tiene las condiciones materiales y los recursos de concretarlas, está en la obligación moral de hacerlo (justificando de paso el cobro de impuestos). Un plebiscito sería el mecanismo ideal de consulta a los ciudadanos, para verificar el grado de adhesión de la ciudadanía a los movimientos que demandan cambios en temas específicos.

Los estallidos sociales pueden derivar finalmente en tres situaciones distintas: Por un lado, puede ser que, con el transcurso del tiempo, pierdan fuerza y adhesión ciudadana, por lo tanto, se diluyan. Este escenario revela que en realidad no había un compromiso real de los ciudadanos con las demandas exigidas, y la Voluntad Soberana se enfoca en la prosecución de otros fines distintos. En segundo lugar, pueden finalmente lograr su cometido y obligar a los órganos legislativos a acceder a sus demandas, materializando institucionalmente una legislación que las satisfaga. Y en tercer lugar, cuando el compromiso ciudadano con las exigencias alegadas persiste, y aún así, los órganos legislativos se niegan a reflejarlas en la legislación, la Voluntad Soberana puede canalizarse a través de vías extrainstitucionales.

¹³⁹ Las masivas movilizaciones estudiantiles del año 2011 son un ejemplo de esta situación.

4.4.3 Vías extrainstitucionales.

Las vías extrainstitucionales suponen un quiebre de la institucionalidad del Estado. En este caso, las instituciones son sobrepasadas por el descontento masivo de la ciudadanía ante el bloqueo persistente que los Poderes del Estado hacen de sus demandas. Esta situación puede derivar en rebeliones y alzamientos populares violentos, seguidos - en la generalidad de los casos - por el derrocamiento del gobierno legítimamente establecido. Se puede hablar en estos casos de que la Voluntad Soberana - dada su naturaleza schopenhaueriana de permanente desear - pierde la paciencia al no poder conseguir lo que quiere. El caso del levantamiento popular que derrocó en Argentina al presidente Fernando de la Rúa en el año 2001 es un ejemplo cercano y palpable de este tipo de reacción. Otros ejemplos similares son las revoluciones masivas, como la Revolución Francesa en 1789, o la Revolución Rusa en 1917, en las que, si bien la soberanía no estaba radicada en el pueblo, son casos que confirman lo que una Voluntad sólidamente agrupada puede llegar a conseguir.

La importancia de una institucionalidad sana en el funcionamiento del Estado democrático radica, finalmente, en evitar desenlaces como éstos. Para ello, las instituciones no deben perder el horizonte de que, en resumidas cuentas, su función primordial es representar, canalizar y plasmar en la legislación, la voluntad de la ciudadanía (de la que, por cierto, deriva el establecimiento del Estado), así como desincentivar - a través del Derecho - las conductas injustas derivadas del egoísmo; que como postula Schopenhauer, es la esencia de la naturaleza de los seres humanos en tanto objetivaciones de aquella fuerza ciega e irracional - manifestada como un desear sin término ni fin último - y que fundamenta todo lo que existe y percibimos, como el aspecto interior de aquello: la única, indivisible y poderosa Voluntad.

CONCLUSIÓN

La filosofía de Arthur Schopenhauer constituye un quiebre importante con la tradición filosófica anterior, al postular a un aspecto tan subjetivo, como la Voluntad, como el fundamento del mundo. Si en la filosofía del idealismo alemán observamos una “subjetivización de lo objetivo”, al considerar, como fundamento último de todo lo real, un “Espíritu” que como sujeto ideal se desenvuelve constituyendo la realidad; en Schopenhauer, en cambio, observamos una “objetivización de lo subjetivo”, al transponer el propio aspecto interior del sujeto individual como lo que le da fundamento a todos los objetos que constituyen el mundo perceptible. Pero la verdadera revolución se produce al considerar a esa esencia interior de las objetivaciones en la realidad, como una fuerza o impulso “irracional”, relegando a la Razón al papel de mera servidora de ésta, inaugurando con ello la corriente del “irracionalismo filosófico”.

Sin embargo, el sistema filosófico de Schopenhauer parece no ser tan incompatible con la tradición filosófica del idealismo alemán. El filósofo de esa misma nacionalidad, Eduard Von Hartmann, procuró en su obra conciliar ambas visiones, postulando al inconsciente como fundamento último, en el que coexisten tanto la Razón como la Voluntad (el deseo), aunque mantuvo la posición preeminente de esta última por sobre la primera. En un punto de vista personal - e intentando una articulación en igual sentido - podríamos afirmar que la filosofía de Hegel - en la que confluye todo el pensamiento del idealismo alemán, como punto cúlmine de éste - sólo se remite al mundo fenoménico, y por lo tanto, no logra escapar al dominio del principio de razón suficiente (de ahí su estricta racionalidad). Schopenhauer, por otro lado, se hace cargo de la “realidad en sí”, que fundamenta al primero. Partiendo de esta base, se podría considerar que aquella contradicción dentro de sí mismo, que genera el devenir del “Espíritu” hegeliano, no es otra cosa que el “deseo”, fundamentado como manifestación de la Voluntad y llamado a cambiar la realidad existente. Los deseos - no entendido como anhelos personales, sino como estímulos - son los que, en definitiva, constituyen el motor de la historia y del desarrollo del universo, y los que en definitiva, producen y

estimulan los cambios que se perciben en la realidad. Dejaremos esta idea sólo como un esbozo, pues su desarrollo detallado requeriría un trabajo completo al respecto, excediendo la finalidad de estas conclusiones.

Un verdadero sistema filosófico no sólo es capaz de explicar la realidad tal como se presentaba en la época en la que fue elaborado, sino que debe ser capaz también de anticiparse al porvenir, y encontrar manifestaciones de las ideas que postula aún en fenómenos de los que, por su cronología, no alcanzó a hacerse cargo. Creemos que éste es el caso de la filosofía schopenhaueriana, y su demostración más palpable dice relación en torno a las dinámicas que desencadenan la evolución del Derecho y la correcta determinación de la naturaleza de las leyes en un Estado democrático actual. Hay que recordar que, pese a su antiguo surgimiento en la Grecia clásica, la democracia era apenas incipiente a principios del siglo XIX, época en la que Schopenhauer elaboró su sistema. La determinación de justicia o injusticia de las leyes, (y del comportamiento humano en general), la labor y finalidad del Estado, así como el fundamento de la evolución de la legislación en el tiempo, son aquellos aspectos que más debemos a Schopenhauer en el ámbito del Derecho Político.

Esperamos que, después de la lectura de este trabajo, se tenga más en cuenta la consideración la naturaleza de las leyes que rigen los Estados democráticos como objetivaciones de la Voluntad a través de los ciudadanos - en los que descansa la soberanía legitimada para establecerlas - y por lo tanto, como representaciones de ésta. En general, cualquiera sea el sistema de gobierno que rija en algún Estado, las leyes siempre van a ser el reflejo de la voluntad de aquél o aquellos que detentan la soberanía, por ende, son producto del proceso de afirmación de ésta en la existencia. Por este motivo es importante que siempre encuentren su fundamento en las consideraciones morales correctas, para que no signifiquen una afirmación de la Voluntad objetivada en el titular de la soberanía que obstruya o menoscabe la legítima afirmación de la Voluntad en otros seres humanos, en tanto objetivaciones particulares de esa misma Voluntad. Por lo tanto, en el proceso de su establecimiento, no debiera perderse ni ignorarse esta consideración fundamental.

En último lugar, este trabajo no pretende ser “la” explicación a las dinámicas observadas en el Derecho y las leyes. El verdadero objetivo de éste, es exponer una visión de estos fenómenos a través del prisma de la filosofía de Schopenhauer, y de este modo, afirmar su validez como sistema de pensamiento. Con todo, si ha de servir para que las personas tengan en cuenta las reales implicancias de sus actos particulares o como sociedad, y con ello abstenerse de tratar de afirmar su propia Voluntad en los otros individuos, en perjuicio de éstos (por la consecuente injusticia que ello significa), bienvenido sea.

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, Gabriel. “*La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad*”. Revista “*Taula*”, Universidad de las Islas Baleares (Nº 10, págs. 91-122) Diciembre de 1988. <http://www.raco.cat/index.php/Taula/article/viewFile/70630/89822>
- ARAMAYO, Roberto. “Para leer a Schopenhauer”. Madrid. Alianza Editorial, 2001
- COHAN, Ana. “*Schopenhauer para principiantes*”. Buenos Aires. Era Naciente, 2007
- DÍAZ CRUZAT, Andrés. “*Jurisprudencia magistral*”. Santiago de Chile. Gaceta Jurídica Nº 124, 1990
- GARCÍA MORENTE, Manuel. “*Lecciones preliminares de filosofía*”. Tucumán. Universidad Nacional de Tucumán, 1938
- GONZÁLEZ, Luis Armando. “*Los fundamentos de la filosofía idealista alemana: Kant, Fichte, Schelling*”. San Salvador. Revista Realidad. Universidad Centroamericana de San Salvador (UCA) Nº 69. Mayo - Junio de 1999 <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dd14036e7159losfundamentos.pdf>
- KANT, Immanuel. “*Crítica de la razón pura*”. Buenos Aires. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2010
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar. Introducción “El Mundo como Voluntad y Representación”. Edición Digital. s.a
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, José. “*Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*”. Murcia, Universidad de Murcia. Departamento de Filosofía y Lógica (tesis doctoral), 1998. <http://hdl.handle.net/10803/10824>
- PÉREZ SOTO, Carlos. “*Sobre Hegel*”. Santiago de Chile, Palinodia, 2005

PIFARRÉ, Lluís. *“La desigualdad de la vida humana en Nietzsche”*. Barcelona. PPU, 1993

RODRÍGUEZ GREZ, Pablo. *“Creativismo jurídico”*. Santiago de Chile. Gaceta Jurídica N° 147, 1992

ROJAS AMANDI, Víctor Manuel. *“La filosofía del derecho de Immanuel Kant”*. Biblioteca jurídica virtual del Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM. <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/242/art/art8.pdf>

SCHOPENHAUER, Arthur. *“Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”*. Madrid. Libera los libros, 1911 (edición digital)

SCHOPENHAUER, Arthur. *“Metafísica de las costumbres”*. Madrid. Trotta, 2001

SCHOPENHAUER, Arthur. *“El Mundo como Voluntad y Representación”*. Madrid. Ediciones Mestas, 2007

WILSON CODDOU, Juan. *“Ética deóntica kantiana como negación de la voluntad: La respuesta de Schopenhauer”*. Santiago de Chile. Revista de Derecho y Humanidades, Facultad de Derecho Universidad de Chile (N° 13, págs. 249-263) 2008

SCHWEGLER, Friedrich Carl Albert. *“Geschichte der Philosophie im Umriss”*. Stuttgart. Sechzehnte Auflage, 1905. (traducido al español en anexo a “Schopenhauer, Arthur. *“Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”*. Madrid. Libera los libros, 1911 (edición digital)”)

SITIOS WEB:

<http://www.webdianoia.com/> Historia de la Filosofía en webdianoia

<http://filosofia.laguia2000.com/>

<http://clubensayos.com/Filosof%C3%ADa/El-Sistema-Filos%C3%B3fico-De-Hegel/213450.html>

ANEXOS

Anexo N° 1

Kant: Antinomias de la razón pura

(Fuente: "*Lecciones preliminares de filosofía*" (Manuel García Morente))

“Mucho más interesante es la discusión que Kant dedica al segundo gran problema de la metafísica: el problema del universo. Aquí Kant, en este problema, ha seguido un método extraordinariamente curioso, sutil y profundo, de una gran profundidad. El método de discusión en esta segunda parte consiste en lo que Kant llama antinomias de la razón pura. Quiere decir lo siguiente: si nosotros adoptamos el punto de vista de los metafísicos y consideramos el universo como una cosa en sí e intentamos predicar del universo propiedades metafísicas, nos encontramos con este sorprendente resultado: que del universo podemos predicar afirmaciones contradictorias y, sin embargo de ser contradictorias, las dos afirmaciones son igualmente demostrables, con igual fuerza probatoria. Cada una de estas contraposiciones de tesis y antítesis, igualmente probatorias acerca del universo, las llama Kant antinomias; y descubre en la metafísica cuatro antinomias.

Cada antinomia consiste en la oposición de una tesis y su contraria, o sea antítesis, ambas igualmente demostrables. Así la primera antinomia es una en que se contraponen la tesis y la antítesis siguiente: Tesis: el universo tiene un principio en el tiempo y límites en el espacio. Antítesis: el universo es infinito en el tiempo y en el espacio. Como ustedes ven, la tesis y la antítesis enuncia proposiciones contradictorias. Las dos no pueden ser verdaderas al mismo tiempo; es imposible. Sin embargo las dos proposiciones se pueden demostrar con igual fuerza probatoria. Veámoslo. El universo tiene que tener un principio en el tiempo, porque si el

universo no tuviese un principio en el tiempo, no tendría sentido eso que llamamos acontecer. El acontecer es, precisamente, que todo lo que existe empieza a existir en un momento y cesa de existir en otro momento. Si el universo es, pues, algo que existe, algo real, que está ahí, tiene que haber empezado a existir en un momento del tiempo y cesar de existir en otro momento del tiempo. Y, por otra parte, tampoco puede ser infinito en el espacio, sino que tiene que tener un límite. Cuanto existe, existe porque representa una realidad que no es simplemente el espacio mismo, sino algo en el espacio. Pero si algo hay en el espacio, este algo que hay en el espacio, so pena de confundirse con el espacio mismo, tiene que dejar de ser en el espacio cuando ha cumplido su realidad y tener por consiguiente un límite. Pero la antítesis es igualmente demostrable; porque si suponemos que el universo tuvo un principio en el tiempo, ¿qué había antes del universo, antes de que el universo existiera? No tiene sentido suponer que antes que el universo existiera no existía nada, porque de nada –como dice el adagio latino: “ex nihil o nihil”– de nada no sale nada. Para que el universo exista, tenía que existir algo antes del universo y ese algo existía en el tiempo. Mas si existió algo antes del universo en el tiempo, es que no habíamos tomado la palabra universo en su pleno sentido, porque teníamos que incluir también ese algo.

La segunda antinomia se refiere también esta vez a la estructura del universo en el espacio. La tesis dice: que todo cuanto existe en el universo está compuesto de elementos simples, indivisibles. La antítesis dice: que lo que existe en el universo no está compuesto de elementos simples, sino de elementos infinitamente divisibles. Y, en efecto, las dos proposiciones pueden demostrarse con igual fuerza probatoria; porque si suponemos que algo existe, ese algo se disuelve en la nada o tiene que componerse de elementos atómicos, de elementos indivisibles; por consiguiente la existencia de algo implica necesariamente que ese algo, que existe en el espacio, sea compuesto de elementos mínimos, que ya no pueden sufrir mayor división; que son simples. Pero la antítesis es también verdadera; porque si suponemos algo existente en el espacio y ese algo es real, ocupa un lugar del espacio; y si ocupa un lugar del espacio, posee extensión; y si posee extensión es divisible. Porque el punto

indivisible no posee extensión; el punto no es una realidad, sino que es una hipótesis matemática. Si algo, pues, tiene realidad, ocupa lugar; y si ocupa lugar es infinitamente divisible. Por consiguiente la tesis y la antítesis son las dos igualmente demostrables con la misma fuerza probatoria.

Tercera antinomia. En ella dice Kant: el universo tiene que haber tenido una causa, que no sea ella a su vez causada. La antítesis dice: el universo no puede tener una causa, que ella a su vez no sea causada. Las dos proposiciones pueden demostrarse con igual fuerza. Porque, en virtud de la categoría de causalidad, no podemos suponer nada real que no sea efecto de una causa; por consiguiente no podemos en modo alguno detenemos en la investigación de las causas. Pero, por otra parte, si no nos detenemos en la investigación de las causas, todo nuestro conocimiento de las cosas reales está colgado de una incógnita, está colgado de una contingencia absoluta. Recuerden ustedes aquí la argumentación de Aristóteles acerca del ser necesario.

La cuarta y última antinomia es una variedad de la tercera. En la cuarta antinomia Kant dice en la tesis: que ni en el universo ni fuera de él no puede haber un ser necesario; y en la antítesis dice: que en el universo o fuera de él ha de haber un ser que sea necesario. Como ustedes ven, es una simple variante de la anterior.

Nos encontramos, pues, que aceptando el punto de vista metafísico acerca del universo, se derivan estas antinomias. Nos colocamos en una situación tal, que podemos, acerca del universo, emitir tesis contradictorias e igualmente plausibles a los ojos de la pura razón. Esto no puede ser. Tiene que haber aquí una falla, tiene que haber aquí un error; y el error consiste, según Kant, en lo siguiente: En las dos primeras antinomias, que Kant llama matemáticas, la falla, el error, consiste en que se ha tomado el espacio y el tiempo como cosas en sí mismas, en vez de tomarlos como formas que nuestra facultad de conocer aplica o imprime a los fenómenos. Claro está que tomando el espacio y el tiempo como cosas en sí mismas, encontraremos que el espacio tiene que tener un principio, un límite, y no tiene que tenerlo; y que el tiempo tiene que tener un comienzo y no tenerlo al mismo tiempo.

Pero es porque tomamos el espacio y el tiempo como cosas en sí mismas, como realidades en sí mismas, independientes del acto de conocer. Lo que no son. Por consiguiente la solución de las dos primeras antinomias consiste en decir que son falsas las tesis y las antítesis, porque se parte de un supuesto contrario a las leyes y condiciones del conocimiento.

Pero en las dos últimas antinomias, la solución para Kant es la contraria. Las tesis y las antítesis pueden ambas ser verdaderas. ¿Por qué? Porque en las dos últimas antinomias las tesis se toman en el sentido ajustado a las leyes del conocimiento, como cuando se pide –con razón– que de todo ser, de toda realidad haya una causa que la determine, y ésta a su vez tenga una causa, y ésta a su vez tenga una causa. Pero en cambio las dos antítesis se salen de las condiciones de todo conocimiento posible y se refieren a cosas “en sí” mismas. Ahora bien: supongamos por un momento que exista una vía para llegar a las cosas metafísicas, que no sea la del conocimiento científico. Supongamos que exista en el campo de la conciencia humana una actividad que no sea la actividad de conocer, pero que pueda conducirnos a la aprehensión o captación de las cosas metafísicas. Entonces, las tesis y las antítesis serán perfectamente compatibles, porque –dicho en el lenguaje abstruso de Kant, y que en seguida lo voy a explicar– las tesis son válidas en el mundo de los fenómenos, mientras que las antítesis son válidas en el mundo de los noúmenos. ¿Qué quiere decir con esto Kant? Quiere decir que si en efecto se encuentra una vía distinta de la del conocimiento, que nos conduzca a las cosas metafísicas, entonces las tesis son válidas para la ciencia físicomatemática, y las antítesis son válidas para esa actividad, no cognoscitiva, que nos haya podido conducir a las realidades metafísicas.”

Anexo N° 2

Platón: Alegoría de la caverna

Fuente: www.webdianoia.com/platon/textos/platon_caverna.htm

El libro VII de la República comienza con la exposición del conocido mito de la caverna, que utiliza Platón como explicación alegórica de la situación en la que se encuentra el hombre respecto al conocimiento, según la teoría explicada al final del libro VI.

El mito de la caverna

I - Y a continuación -seguí-, compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza.

Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas.

- Ya lo veo-dijo.

- Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

- ¡Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños prisioneros!
- Iguales que nosotros-dije-, porque en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?
- ¿Cómo--dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?
- ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?
- ¿Qué otra cosa van a ver?
- Y si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?
- Forzosamente.
- ¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?
- No, ¡por Zeus!- dijo.
- Entonces no hay duda-dije yo-de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.
- Es enteramente forzoso-dijo.
- Examina, pues -dije-, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera d alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara

a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

- Mucho más-dijo.

II. -Y si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía, volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría qué éstos, son realmente más claros que los que le muestra .?

- Así es -dijo.

- Y si se lo llevaran de allí a la fuerza--dije-, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

- No, no sería capaz -dijo-, al menos por el momento.

- Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

- ¿Cómo no?

- Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que. él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

- Necesariamente -dijo.

- Y después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

- Es evidente -dijo- que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

- ¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

- Efectivamente.

- Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquellos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente "trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio" o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

- Eso es lo que creo yo -dijo -∴ que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

- Ahora fíjate en esto -dije-: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol?

- Ciertamente -dijo.

- Y si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad -y no sería muy corto el tiempo

que necesitara para acostumbrarse-, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían; si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?.

- Claro que sí -dijo.

III. -Pues bien -dije-, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

- También yo estoy de acuerdo -dijo-, en el grado en que puedo estarlo.

Según la versión de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1981 (3ª edición)

