ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2009

PONENCIAS EN MENDOZA

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL / Nº 27 / 2009

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

Editor:
Agustín Squella

Asistentes del Editor:
Aldo Valle, Joaquín García-Huidobro y Claudio Oliva

Comité Consultivo:
Albert Calsamiglia (†) (Barcelona), Elías Díaz (Madrid), Enrico Pattaro (Bologna), Miguel Reale (†) (Sao Paulo), y Rolando Tamayo (Ciudad de México).

Consejo Editorial:
Antonio Bascuñán, Enrique Barros, José Joaquín Brunner, Humberto Giannini, Alfonso Gómez-Lobo, Jorge Iván Hübner y Máximo Pacheco.

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2009

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL Nº 27
2009

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Católica de la Santísima Concepción, de Antofagasta, de Concepción, de Los Andes, de Chile, de Magallanes y Diego Portales.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval" se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©
Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2009

PONENCIAS EN MENDOZA

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(2009 - 2011)

Fernando Atria, Antonio Bascuñán Valdés, Rodrigo Coloma, Jesús Escandón Alomar, Joaquín García-Huidobro Correa, Fernando Quintana Bravo, Pablo Ruiz-Tagle, Agustín Squella Narducci, y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325, Correo 3, Valparaíso.

PRESENTACIÓN

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* Nº 27, correspondiente al año 2009, del cual se hará entrega en el segundo semestre de 2010. En proceso de edición se encuentra ya el número 28 de esta obra, correspondiente a 2010, el cual aparecerá en 2011, coincidentemente con la Cuarta Jornada Chileno Argentina de Filosofía Jurídica y Social.

La primera de tales jornadas tuvo lugar en 2004 en la Universidad de Buenos Aires, la segunda, el año 2006, en la Universidad Diego Portales, y la tercera, celebrada en 2009, se efectuó en la Universidad de Mendoza y en la Universidad Nacional de Cuyo. Este número 27 del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* reproduce la versión escrita de ponencias que fueron presentadas en la jornada que tuvo lugar en Mendoza. Incluye también una sección de Estudios y una tercera de Traducciones.

La Cuarta Jornada Chileno Argentina de Filosofía Jurídica y Social tendrá lugar el año 2011, en Valparaíso, coincidentemente con la celebración del centenario de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso. Fue precisamente en dicha Escuela, el año 1981, donde fue fundada la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social como Sección Nacional de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social.

Algunos números anteriores del Anuario pueden ser consultados en el sitio **www.filosofiajuridica.cl** Los volúmenes que no se encuentren en el sitio pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

mentales sobre temas de justicia (*v.gr.,* si es lícito o no torturar a los detenidos sospechosos de terrorismo, o si es lícito o no matar niños impunemente). Desde el punto de vista de la teoría del derecho, esta transformación del *rule of law* no es más que una transformación del sistema político. Debería discutirse según sus propios méritos, es decir, de acuerdo con las ventajas e inconvenientes de un sistema que concentra las decisiones fundamentales en la judicatura. No debería zanjarse mediante una redefinición de los conceptos, porque eso significa conseguir un efecto, que solamente sería legítimo mediante un ejercicio legítimo del poder, por medio de la manipulación retórica de los conceptos compartidos, es decir, bajo la apariencia de una simple elucidación filosófica.

Más brevemente, he intentado sugerir que la convicción extendida entre los que se consideran iuspositivistas analíticos (Hart, Raz, Kramer) de que el *rule of law* no posee valor moral intrínseco (o que posee un valor moral mínimo, compatible con gran iniquidad) puede ser la explicación de la evolución y, en último término, de la crisis del ideal del *rule of law.* Primero se lo *amoraliza;* luego, para no ser *amorales,* se amplía el concepto con exigencias formales cada vez más cercanas a las sustantivas; finalmente, se ponen las exigencias sustantivas de la justicia, como los derechos humanos (estén o no consagrados en normas positivas) dentro del ideal del *rule of law* y con primacía sobre las exigencias meramente formales.

Felicitaciones a todos: asistimos a la *autofagia del rule of law* en manos de sus santos perfeccionadores.

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES POR KANT Y SCHOPENHAUER

DANIEL DREWSKI *

Igual que en la vidriera irrespetuosa
de los cambalaches
se ha mezclao la vida
y herida por un sable sin remache
ves llorar la biblia
contra un calefón.
ENRIQUE SANTOS DISCÉPOLO, Cambalache.

¿Cuál podría ser el afán de reconstruir un diálogo filosófico que históricamente no tuvo lugar, que más bien se desplegó en consecutivos tratados filosóficos —aunque ciertamente se trate de una de las riñas brillantes de la historia de la filosofía, aún más memorable por ser llevada a cabo por *Immanuel Kant* y *Arthur Schopenhauer*, dos pensado-

---

* Estudiante de Sociología, Ciencias Políticas y Filosofía en la Universidad Humboldt de Berlín.

Agradezco profundamente a Joaquín Trujillo Silva por haber acompañado con correcciones y comentarios la evolución del trabajo desde su primera versión del año 2007, realizada ésta en el marco del curso Filosofía (de la) Moral en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Contacto: daniel_drewski@yahoo.de

res que resaltan aun en una época tan fecunda en cuanto a grandes nombres?

Lo que quiero ofrecer aquí es en cierto sentido un diálogo *metafórico*. No un análisis preciso de los argumentos y contraargumentos de ambos autores en los escritos referentes a la moralidad y la libertad del ser humano, sino la reconstrucción de los puntos centrales según una trama que me parece más adecuada al efecto de esquematizar ambas posturas. Tampoco me propuse reconstruir rigurosamente el contexto histórico de aquellos "años salvajes de la filosofía" (como el intelectual alemán Rüdiger Safranski ha titulado los primeros decenios del siglo XIX). Haciendo uso de cierta libertad artística que tiene a manos el ensayista, quiero crear una *atmósfera intelectual* que nace del uso creativo del material filosófico para, a su vez, promover aquella capacidad creativa en el lector que tal vez se ve confrontado, justo en este año 2009, con sus propias dudas ante el fundamento del sistema social reinante. Pues, el, por muchos fatalistas, presagiado derrumbe del neoliberalismo no solamente significa una arremetida contra un sistema económico dominante, sino también la pérdida de evidencia de un conjunto de confidencias prácticas que se han ido estableciendo mano a mano con el desarrollo del capitalismo moderno occidental y han adquirido tintes de naturalidad. Precisamente se podría entrever la necesidad de una *fundamentación metafísica* de aquél sistema socio-moral, para poder llevar el análisis crítico de las bases de la sociedad occidental más allá de simplemente explicitar y justificar lo supuestamente ya dado.

Es evidente que no hemos llegado al fin de la historia. El más repetido argumento del capitalismo —ser el mejor de los mundos (posibles)— ya no convence plenamente ante la bancarrota de varios de los institutos financieros que han constituido el corazón del sistema. Aducir aquél argumento ahora solo merecería una respuesta irónica tal como la de Voltaire a la Teodicea de Leibniz, ante los hechos del terremoto de Lisboa en 1755. Más allá de preguntar por causa y consecuencia de la falacia sistemática, es bien absurdo querer encontrar su "*razón suficiente*". Sin embargo *Candide*, ni siquiera ante la ejecución de su maestro Pangloss —caricatura del racionalista alemán Wolff, epígono de Leibniz— en un autodafé para prevenir futuros terremotos, pierde

la confianza en descifrar la razón suficiente del *así del mundo* y se embarca a Latinoamerica para encontrar allí "El Dorado"[1]. Voltaire así logra destruir de tal manera el optimismo metafísico de Leibniz, que Schopenhauer elogiará la Teodicea por la única razón de haber dado la ocasión de escribir al *Candide*.

El hondo pesimismo de Schopenhauer nace del vacío que había dejado el Cristianismo al prometer un fin último del mundo, pero ante la fatalidad contradictoria del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) no poder más que asentar su dominio a fuerza de espada y fuegos inquisitorios. Esta incongruencia del optimismo teológico y del pesimismo práctico sería expresado en una grandiosa apología del Gran Inquisidor sevillano ideado por Fjodor Dostoievsky en *Los hermanos Karamasov* unos decenios después de la muerte de Schopenhauer. En ella ya no es un optimismo "cándido" puesto a prueba ante los tribunales eclesiásticos, sino es la *raison d'état* de una Iglesia como poder terrenal que se justifica y al mismo tiempo acusa la ingenuidad original de Jesús —a plena conciencia de su propia corrupción. Al invertir el orden de la apología —equivalente, quizás, a la idea de que el tribunal ateniense se justificase ante Sócrates—, Dostoievsky logra resaltar lo que se había hecho evidente en el *Candide* y en consecuencia había elogiado Schopenhauer: el optimismo metafísico se ha convertido en una ideología hipócrita que no logra resistir contra la arremetida de la fatalidad evidente de los hechos. En este contexto, dejar libre el ejercicio de fuerzas humanas no podrá más que provocar el derrumbe: se precisa de la "mano dura".

Así también un sistema moral que se basa en aquél optimismo teológico no puede parecer más que una charlatanería. La creencia en que algo *debe* suceder aunque nunca suceda ya no tiene lugar en un mundo post-Candide. Aún así, en la cúspide de la Ilustración, Immanuel Kant propone *imperativos* morales que no precisan de la evidencia práctica para ser válidos. Requieren ni más ni menos de necesidad *racional*, a priori. Kant es aquél filósofo que ha llevado el principio de la racionalidad del mundo físico e intelectual a su paroxismo. Por un lado, el mundo físico es pensado como necesario y así en principio enteramen-

1. Voltaire (2004).

te cognoscible en cuanto a su estructura fundamental y las leyes que lo rigen. El mundo intelectual, por otro lado, sería aquél donde el ser humano realiza su propia dignidad en plena libertad. De él fluye el imperativo moral que rige en un "reino de fines".

En *Los hermanos Karamasov*, el conflicto entre el Gran Inquisidor y Jesús es el conflicto entre la libertad y la servidumbre, entre el poder de autodeterminación y la esclavitud: Al rechazar Jesús las tres tentaciones del "gran espíritu" (Mateo 4:1-11) —la de comprar la obediencia del pueblo mediante el pan ("Hazlos satisfechos, y pide después la virtud")[2], el milagro para la confirmación última de la fe en Dios y la espada de los césares para adquirir autoridad terrenal irrestricta, prefirió la libertad de conciencia para ser seguido a partir de la libre decisión de los seres humanos. Empero:

> Nada es para el hombre tan tentador como la libertad de su conciencia, sin embargo no existe nada que lo atormenta más. Y ahora Tú, en vez de los firmes principios de una conciencia para siempre pacificada, te decidiste para todo lo que significa excepción, lo que es enigmático y vacilante, para todo lo que sobrepasa la fuerza humana, Tú actuaste casi como no los amaras [...] Tú pediste el amor en libertad, por la libre imitación del por Ti conmovido ser humano. En vez de las viejas, firmes leyes el humano tendría que decidir a partir de su libre corazón para el Bien o el Mal y ser guiado únicamente por Tu imagen en su alma: ¿Pero cómo pudiste olvidar, que eventualmente hasta rechazaría Tu imágen y Tu verdad, cuando sea impuesto con tal terrible carga como es la libertad de elección?[3].

Quiero relatar en mi ensayo una especie de tribunal filosófico: Kant y Schopenhauer son los filosófos que deben responder a las acusaciones del Gran Inquisidor. ¿Cómo habrían reaccionado ante las tentaciones del "grán espíritu"? Mientras Kant permanece en la línea optimista —fundamentando, por un lado el "así del mundo" a base de leyes necesarias y por otro lado exigiendo la libertad del mundo intelectual y la posibilidad de su autolegislación, Schopenhauer cobra plena conciencia de la fatalidad de los hechos: y así, el último escape para no concederle el argumento al Gran Inquisidor, será la total negación del mundo y de su sentido último. Pues ya el filósofo Pangloss, en *Candide*, es condenado por el Gran Inquisidor por el simple hecho de afirmar la libertad de conciencia y su posibilidad de existir al lado de la completa necesidad. Es éste el mismo argumento kantiano.

2. Dostoievsky (2006), p 407. (traducción mía).

3. *Ibíd*, pp 410-411. (traducción mía).

Y por último quiero examinar ¿qué perspectivas abren ambos filósofos para enfrentar de mejor manera la crisis del *así del mundo* que estamos viviendo en el presente?

I. La construcción racional del mundo

¿Por qué es el mundo así, y no de otra manera? ¿Por qué, por ejemplo, cae una piedra si la dejamos caer y no sigue flotando en el aire? Claro está, que podemos afirmar que recién vimos caer la piedra cuando la soltamos, pero nada me dice que en el próximo intento va a resultar de la igual manera. Lo intento, y cae, lo intento varias veces, y siempre cae... Para el sentido común parece bien absurdo que esto no siga sucediendo en el futuro, pero, ¿podemos estar seguros? ¿Cuál es la certeza en esta afirmación? El intento racionalista es precisamente encontrar las leyes necesarias del "*así del mundo*" (*So-sein der Welt*), es encontrar las constantes universales que me permiten afirmar con certeza que en el futuro también caerá la piedra al suelo cuando la suelto. Es Kant, en el punto cúlmine de la Ilustración, quien encuentra la forma de asegurar el *así del mundo* para el ser humano.

Si hay en Kant una idea de Mundo, éste es el conjunto de *fenómenos*, percibidos por nosotros y constituye lo que llamamos saber. Por el contrario, lo que no puede ser percibido, lo que queda fuera del conocimiento son los "*noumenos*", las cosas en sí (o la cosa en sí, pues en tanto no constituye conocimiento, no corresponde hablar de plural o singular), que no son parte del conjunto de objetos que conforman nuestro mundo sensible. La *síntesis de objeto-sujeto* mediante la cual se constituye nuestro saber del mundo involucra un objeto, un fenómeno o percepción, por un lado, y un sujeto que le proporciona la estructura mental, y que tiene la facultad de conocer, y así hace posible la percep-

ción. De este modo, "todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia"[4], aunque no todos provienen de ella. El objeto debe ser *representado* primero mediante las reglas constitutivas de la razón. Sin éstas, en consecuencia, no habría objeto. Así el mundo queda dividido entre la representación y la cosa en sí, entre existencia y ser. El saber humano se funda pues en la reciprocidad de los objetos y de las reglas constitutivas de la razón:

> Para todo concepto se requiere, en primer lugar, la forma lógica de un concepto (del pensar), y en segundo lugar la posibilidad de darle un objeto al cual se refiera. Sin este último, el concepto carece de sentido y está totalmente vacío de aquél aun cuando pueda tener la función lógica de hacer un concepto con unos datos cualquiera[5].

El mundo existe para nosotros en cuanto nuestro entendimiento hace posible objetos inteligibles mediante reglas constitutivas, que son —según Kant— conceptos a priori o precondiciones del entendimiento, que trascienden la particularidad de un objeto y establecen leyes generales y universales. Sin embargo, no tienen sentido conceptos sin tener alguna relación objetiva, sin que correspondan a un objeto particular (que, por lo tanto, ya no existe "allá afuera", sino que está íntegramente relacionado a nuestro saber). Estas reglas constitutivas están dadas por la razón y son las *formas puras de la intuición* (espacio y tiempo) y las *categorías* de cantidad, calidad, relación y modalidad.

Ahora bien, al referirse Kant a la "*validez*" de un concepto del pensamiento, entiende con ello la posibilidad de ser comprobado en el objeto empírico, en el fenómeno, que al mismo tiempo requiere la existencia de tal concepto para poder existir para nosotros. Esto constituye la total *reflexividad* del sistema: el saber se explica recurriendo a la racionalidad y viceversa. El círculo de validación se cierra sobre sí mismo y se construye un sistema sin fisura posible, en el cual se pueden formular leyes necesarias y universales, mientras que existe la reciprocidad entre concepto y objeto: "Si bien una intuición pura es posible a priori antes del objeto, tampoco esta misma puede recibir su objeto, es decir, la validez objetiva, si no es por medio de la intuición empírica cuya mera forma es"[6].

4. Kant (2003), p 171.

5. *Ibíd.*, p. 382.

El *así del mundo* —el mundo de la existencia, de los fenómenos— al ser constituido por las categorías de la razón del mismo ser humano, se le supone pues enteramente cognoscible por él. Podemos entender plenamente lo que sucede en el plano de los fenómenos: sólo debemos indagar hondamente en los principios constitutivos de la razón humana, pues es ésta la que constituye todas las representaciones. Prevalece así en la filosofía kantiana el optimismo racionalista según el cual los fenómenos corresponden a un *principio de la razón* y que por ende tienen un *fundamento* racionalmente comprensible. Este principio ("Satz vom Grund") propone que nada es sin fundamento: *Nihil est sine ratione,* todo tiene una razón (Leibniz). De este modo, Kant ha dado un fundamento definitivo al saber, o, en términos heideggerianos, ha *seguramente emplazado al objeto ante el representar*, de manera que se convierta en un objeto calculable, un ente: "La proposición del fundamento es la proposición fundamental del representar racional, en el sentido del calcular que asegura el emplazamiento"[7]. Lo que cae más allá de los fenómenos —la cosa en sí— es declarado una futilidad, insignificante para el espíritu descubridor humano.

Y más adelante en el mismo tratado afirma Heidegger: "El dominio de la poderosa proposición fundamental se hace, en la historia acontecida de la humanidad, tanto más poderoso cuanto mayor es el carácter omnímodo con que la proposición del fundamento determina a todo representar y a todo comportamiento"[8]. Siguiendo esta sentencia, Heidegger propone hacer un brinco desde el fundamento al sinfundamento: utilizando el doble sentido que tiene "Satz" en alemán, que significa a la vez *brinco* y *frase*. Pero antes de desatarse de tal mane-

6. *Ibíd*, p. 382.

7. Heidegger (1991), p 198.

8. *Ibíd,* p 198.

ra del fundamento, Kant intentará fundar también la libertad del ser humano en la necesidad, ahora aplicando la facultad *práctica* de la razón humana. Mientras la razón pura permitía pleno conocimiento del fundamento del mundo como representación, la razón práctica permitiría comprender la libertad de todo ser racional más allá de toda representación: aún así fundamentando la libertad en la necesidad y por ende en la misma razón. El principio del fundamento se llevará a una dimensión que resultará, sin embargo, incomprensible al ser humano —pero al fin y al presupuesto como *necesario*.

II. La primera tentación o la ley moral en mí

Equivalente escición entre representación, como material empírico cognoscible; y lo inteligible, como cosa en sí, se proyecta al plano moral. Corresponde a la idea de que el ser humano sea perteneciente a ambas esferas: por un lado como representación, sujeto a las leyes del mundo natural, así determinado completamente —por otro lado, sin embargo, siendo él fuente de una ley moral que se ha dado a sí mismo y que debe engendrar por lo tanto la idea de la libertad. Así se le puede entender también perteneciente al mundo inteligible. En la *tercera antinomia de la razón pura*[9] Kant expresa aquella paradoja entre la idea de un mundo que es determinado necesariamente por la causalidad según las leyes naturales, y la idea de la voluntad humana como causa espontánea del actuar. Esa causa no puede estar sujeta de modo alguno al mundo de las representaciones si se le supone absolutamente espontánea —debe provenir de una libertad trascendental de la voluntad. Esa voluntad se puede entender libre, perteneciente exclusivamente a aquel mundo inteligible, si es capaz de actuar según la representación de leyes que se ha dado a sí misma, si ha sido capaz de autolegislarse, ajeno a toda causalidad empírica. En esta idea de la voluntad autolegisladora, que se entiende como causa espontánea del acto y que por lo tanto se puede denominar *libre*, recae la fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant. La ley —que debe ser, en tanto

9. Kant (2003), p. 526.

ley, necesaria— es un *imperativo* mediante el que la voluntad se manda a sí misma. Necesidad y libertad están intrínsecamente relacionadas.

De esta manera, Kant distingue entre *imperativo hipotético*, que ajusta la voluntad a las leyes del mundo físico, e *imperativo categórico*, que rige la voluntad en el mundo inteligible. El imperativo hipotético es meramente técnico, en miras de la realización de algún fin concreto. La voluntad va a actuar según las leyes que me hacen posible la realización de aquél fin y por lo tanto es *heterónoma*: obedece a la leyes naturales, no a leyes que se ha dado a sí misma la razón práctica. La voluntad se incluye así como simple eslabón en la cadena de causalidad del mundo empírico. El contenido del imperativo hipotético depende entonces de las circunstancias y de los fines contingentes y no es apto para con él expresar leyes morales universalmente válidas y necesarias.

Abstrayendo las máximas del obrar de toda contingencia, resta no más la pura *forma* de la ley con un único contenido, que es su vigencia universal. Así,

> No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio a todas mis inclinaciones[10].

Aquél respeto incondicionado a la ley haría resplandecer la voluntad absolutamente buena. El bien moral del obrar por lo tanto no se deriva de algún efecto esperado, no de esperar el placer, o la felicidad, sino nada más del *deber*, que fluye del respeto a la ley moral. Lo que vincula la necesidad objetiva de la ley con su respeto subjetivo, para que se deduzca de aquella vinculación el deber, es el *imperativo categórico*. Éste prescribe una conducta necesaria e incondicionada, para diluir todo fin concreto de una máxima del obrar en su pura formalidad –es decir, reducirla a la posibilidad de su validez universal. La voluntad no debe más que querer la validez universal de su máxima. Ésta debe adquirir la siguiente forma: "Obra solamente según la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley uni-

10. Kant (2001), p. 64.

versal". La pregunta que se debe hacer el que quiere actuar moralmente ya no es ¿Hará algún bien mi actuar? Sino ¿Puedo querer que mi máxima se convierta en ley universal?

Nuestro obrar será moralmente bueno si queremos que nuestra máxima cumpla con los requisitos formales de cualquier ley universal, antes de considerar el fin de nuestra acción. Si considero, por ejemplo, no mentir porque no quiero herir a otro, que es mi amigo, estoy considerando el fin de mi acción y estoy actuando según mi inclinación. No estoy actuando moralmente, pues dependo de mi sentimiento hacia el amigo. Lo que se tendría que hacer es preguntarme si puedo querer que mi máxima de "no mentir" sea universalizable, y si concluyo que sí, y actúo de acorde, es una acto moral, y actué *por deber*. Sin embargo, en el primer caso, actué por conforme al deber.

El actuar es *conforme al deber*, cuando la inclinación (o una acción en miras de un fin deseado) es motivo del acto, pero aún así concuerda con la ley moral. Por ejemplo, si conservo mi vida porque tengo inclinación a hacerlo, y no porque considero que es una máxima universalizable, estoy actuando conforme al deber si prosigo (si es posible) en universalizar la máxima *ad hoc,* después de decidir según mi inclinación. Así se confunden el deber y la inclinación egoísta. El verdadero valor moral, como dije, estriba sin embargo en actuar meramente *por* deber.

Ésta comprensión de moralidad ha dado lugar a varios comentarios irónicos, entre otros por el mismísimo Friedrich Schiller en los Xenien:

> De buen grado sirvo a mis amigos, mas, ¡ay!, lo hago con placer.
> De ahí que me atormente la duda de no ser persona virtuosa.
> Tu única opción, dalo por cierto, consiste en tratar de odiarlos
> cordialmente, y entonces, con aversión, hacer lo que exigido
> por el deber[11].

Aún así, el gran mérito de Kant es haber prescindido del *eudemonismo*, es decir de la promesa de que la virtud estaría intrínsecamente relacionada con la felicidad: ya sea ésta terrenal, ya sea una promesa de salvación en el más allá. Tampoco precisa reducir la ética a una mera ciencia del *sentimiento moral* como lo haría la tradición anglosajona, después de que las promesas eudemónicas de la *vita activa* republicana-aristotélica o la promesa de salvación cristiana han perdido su efectividad para constreñir efectivamente las pasiones humanas. Precisamente con el auge del capitalismo moderno en los siglos XVII y XVIII el discurso ético irá reinterpretando las pasiones humanas hasta despojarlos de toda malignidad y elevarlos como jueces sobre el valor moral: ahora, por supuesto, entendidos como muy fecundos *intereses*[12]. *La exigencia de David Hume de sentir* el bien y tomar *interés* en la felicidad (de la humanidad) concluirá últimamente en el utilitarismo:

> Es aquí necesario que se manifieste un *sentimiento* (*sentiment*) a fin de dar preferencia a las tendencias útiles frente a las perniciosas. Este sentimiento (*sentiment*) no puede ser otro que una búsqueda de (*a feeling for*) la felicidad de la humanidad y el repudio de su miseria, puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover[13].

En tanto el decálogo cristiano ha perdido su efectividad práctica, fue menester encontrar otra fundamentación de la moral. Ésta se encontraría los propios sentimientos del ser humano y en su necesidad de promover su felicidad. Al relegar la ley moral más allá de toda inclinación, Kant logró evitar la primera tentación del "gran espíritu" en el desierto: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mat 4: 4). Ésta es su primera respuesta a la interrogación del Gran Inquisidor.

III. La paradoja de la voluntad inmotivada

En el mundo empírico la ley moral no puede ser comprendida que como *imperativo* el cual implica un deber. Sin embargo, la razón

---

11. Esta traducción castellana se encuentra en: www.unav.es/filosofia/jmtorralba/imperativo.pdf (consultado 11.09.09).

12. Para este muy interesante análisis de la evolución de los conceptos de interés y pasión antes del auge del capitalismo ver Hirschmann (1987).

13. Hume (1945), p. 154.

pura práctica permite entender a la vez aquella ley moral como *querer necesario* en el mundo inteligible. En este mundo desprovisto de toda contingencia, la voluntad —ahora regida completamente por la razón práctica— no puede más que querer la validez universal de su máxima. A la vez, el motivo para adoptar aquella máxima no puede estar dado por algún fin subjetivo, que siempre dependerá del valor relativo que le concedemos a aquél. Tendrá que estar condicionado por un *fin objetivo* que sirviera para una ley práctica universal, que pudiera ser un querer necesario de todo ser racional. Y este fin objetivo no es más que aquella naturaleza racional, pues existe como fin en sí mismo y por tanto tiene un valor absoluto. Y últimamente la correspondencia entre la voluntad y la razón práctica suscita la idea de *auto-legislación* en un siempre posible reino de fines, que es un conjunto de seres racionales que se tratan entre sí siempre como fines en sí mismo, y nunca como medios. La idea de no estar sujeto a ninguna voluntad que a la suya misma, implica su *autonomía*. Y ésta, a su vez, está íntimamente relacionada a la noción *libertad*. Como pertenecientes al mundo inteligible y físico a la vez, debemos presuponer la libertad de la razón como independiente de la causalidad empírica y comprender su propia voluntad como causa espontánea. Esto implica, sin embargo, que la única voluntad que puede ser causa espontánea, al prescindir de todo objeto empírico, es aquella que se rige únicamente por la ley moral.

Ahora bien: con la presuposición de la libertad de la voluntad, Kant afirma haber llegado a los límites de la razón humana. Comprendemos que la libertad es condición necesaria para pensar la ley moral, pero comprendemos la incomprensibilidad de su posibilidad. No podemos entender cómo la razón pura puede convertirse en práctica sin tener otro resorte que el puro principio de su validez universal. ¿Cómo es posible entender que haya una razón práctica que impulsa la voluntad a auto-legislarse? ¿Cuál es el *interés* que la voluntad toma en las leyes morales, si ya nos hemos elevado al plano a priori del mundo inteligible? Es preciso ahondar en este punto, pues, como mostrará Schopenhauer, es el punto débil de la fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant.

La auto-legislación supone una facultad de *poder querer* leyes que tienen vigencia universal. Como correspondiente en el mundo

empírico debemos ser capaces de *querer obrar* según las leyes de la razón. Estas dos equivaldrían, según Roberto Torretti, a un querer *legislativo* y uno *ejecutivo*. Sin embargo, agrega, en tanto no hay dos voluntades, se debería distinguir más bien entre la *voluntad legislativa posible* y la *voluntad ejecutiva actual*, como dos momentos de la toma de decisión ante el obrar. La primera se actualiza en la decisión de ejecutar lo que quiere, que es la vigencia universal de la máxima. Esto se sigue necesariamente de que, una vez que queremos la ley, estamos obligados a cumplirla, es decir, a actualizarla en el acto[14].

Precisamente, el peso argumentativo de toda la ética kantiana reposa sobre la posibilidad de tal *voluntad legislativa*, que estaría desprovisto de todo objeto concreto al legislar. No quedaría más que la razón pura práctica como fuente de motivación y punto original de una cadena de causalidad en el mundo empírico. Pero ¿cómo uno puede imaginarse una legislación que no quiere más que su validez universal? Esta facultad de poder querer leyes estaría implícito —dice Kant— en la idea de la libertad de la voluntad, que no es nada más que una idea de la razón pura que debe ser presupuesta para entender la posibilidad de un auto-legislación del ser humano. El hecho de que tomamos cierto interés en la ley moral y esta pueda así funcionar como impulso de un acto, por ende, también se toma por dado. Y sin embargo, la única forma mediante la cual podría ser demostrada la posibilidad de una voluntad legislativa es a través de aquella voluntad ejecutiva en el mundo empírico. Pero Kant extrañamente ha prescindido de construir su crítica de la razón práctica sobre las mismas bases firmes que su crítica de la razón teórica. Mientras en ésta formula un círculo de validación de sus conceptos sobre la base de la reciprocidad concepto-objeto (ver cap. I) —el fenómeno empírico existe según las categorías de la razón y éstas solo tienen validez en cuanto se refieren a un objeto—, en la fundamentación de la metafísica de las costumbres prescinde de toda evidencia empírica. Dice:

> En realidad es absolutamente imposible determinar por medio de la experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la

14. Torreti (1992), pp. 143-166.

máxima de una acción, por lo demás conforme al deber, haya tenido su asiento en fundamentos exclusivamente morales y por medio de la representación del deber[15].

Es entonces totalmente indiferente si en el mundo físico podemos observar un acto que haya sido llevado a cabo *por deber*, en ausencia de toda inclinación empírica. Kant pretende demostrar nada más que a priori la validez de la ley moral. Al fin y al cabo, ésta parece quedar colgando entre el cielo y la tierra, sin algún punto de apoyo: Presuponemos la idea de la libertad, pero tampoco sabemos si realmente puede existir un acto que cumple con los requisitos de moralidad. ¿Cómo comprender el paso de una presuposición a algo no existente? Puede ser que la ley moral tenga alguna evidencia psicológica: pero Kant mismo lo niega expresamente al afirmar que la ley moral vale necesariamente para cualquier ser racional. También la posibilidad misma de querer una ley universal por motivos egoístas sería un *contradictio in adiecto*. Y así, no queda más que afirmar que tomamos interés en la ley moral por nacer de nuestra "voluntad como inteligencia", es decir, por ser nosotros mismos su fuente. En este preciso punto débil indagaría la crítica de Schopenhauer.

Intentando liberar la ética del *eudemonismo*, Schopenhauer acusa a Kant de haber caído en la *deisidemonia* (temor a poderes invisibles). ¿Pues que más puede obligar al ser humano que el miedo de sufrir un castigo? En realidad, el imperativo categórico esconde detrás de sus conceptos tan sublimes como el "deber", el "respeto a la ley" simple y llanamente la adaptación del decálogo cristiano en su forma imperativa de la ética. El real significado del deber kantiano no radicaría en el respeto a la ley, sino en su obediencia, revelando en esta formulación la "moral de esclavos" que en último término promueve. Al comenzar con una propuesta imperativa de la ética —sin haber fundamentado este paso— Kant da vuelta la relación que ha establecido el cristianismo al partir con la teología y deducir de ella sus mandamientos. Ahora, el imperativo categórico fundamenta la teología moral. En último término, el deber que exigen los mandamientos kantianos no puede ser

15. Kant (2001), p. 72.

más que interpretado como el retorno del eudemonismo y de la heteronomía. Un deber absoluto, incondicionado es una idea que carece de sentido: es más bien el miedo al castigo o la esperanza de recibir una recompensa lo que exhorta a obedecer a la ley moral. De esta manera, también una voluntad que carece de motivo es una paradoja. Por ende, no es posible pensar una voluntad auto-legisladora: "Debemos lamentar aún más que ningún concepto puro aprioi, abstracto, sin contenido real y sin cualquier fundamento empírico, nunca pueda poner en movimiento siquiera a un ser humano"[16]. Poniendo en cuestión precisamente la posibilidad de una voluntad legislativa a priori, es decir la posibilidad de establecer una relación de causalidad entre el mundo inteligible y empírico solamente mediado por la razón práctica, se tiene que derrumbar el sistema moral kantiano. Lo que había funcionado sin contratiempos en su crítica de la razón pura —la división del mundo en las representaciones cognoscibles y la cosa en sí más allá de la comprensión humana— ahora, al querer conquistar este terreno ajeno mediante la razón práctica, debe resultar ser un fracaso. No logra construir el puente entre los dos mundos por medio de la razón. Al reubicar la ética plenamente en el mundo empírico —afirmando que la ética no puede ser más que la ciencia que interpreta las acciones humanas— Schopenhauer abre la posibilidad para comprender de otra manera el mundo de la cosa en sí: en cierto sentido más consecuente que Kant, que ha tratado de aplicar la medida de la razón a aquello incomprensible. Se podría atrever a afirmar que Schopenhauer es aún más consecuente kantiano que Kant mismo.

IV. Lo universal y lo absoluto

Al imaginar el mundo como eminentemente racional en cuanto a su fundamentación, el racionalismo podía pensar la ética solamente como cumplimiento de aquello que ya estaba plantado en la misma naturaleza racional del hombre: moralidad y gobierno de la razón sería uno y lo mismo. En Kant, este dogma racionalista había llegado a su

16. Schopenhauer (1977), p. 183 (traducción mía).

máximo despliegue. Pleno valor moral sólo adquieren aquellos actos regidos incondicionalmente por la razón pura práctica. Se supone que nuestra voluntad sea capaz de dejar orientarse solo por los fines que nuestra razón nos proporciona —fines, no está demás decirlo, vaciados de todo material empírico y por ellos los más excelsos. Schopenhauer da vuelta a esta relación: No es ya la razón que determina los fines. Sería, más bien, la voluntad que exige el cumplimiento de sus propios fines y la razón no puede más que elucidar los medios. Y por ello, la voluntad como motor de nuestro obrar debe encontrarse más allá de la razón. Es ésta una cuasi "tercera vuelta copernicana" que libera la voluntad de toda constricción racional y la eleva a un plano absoluto. Así Schopenhauer supera la idea de una voluntad motivada por la razón práctica —la voluntad más bien es la motivación misma, que arrasa con los fines lívidos del mundo inteligible. Ante el problema de no poder comprender la voluntad legislativa como motivada únicamente por la razón práctica, Schopenhauer simplemente "absolutiza" la voluntad, relegando la razón a un segundo plano. Consideremos, para elucidar la idea de una voluntad absoluta que se libera de toda racionalidad y en consecuencia del *deber* (pues —como vimos— pensar el mundo como fundamentado por un principio racional implica pensar la ética como reino de la razón), el siguiente ejemplo bíblico:

> Y aconteció después de estas cosas, que tentó Dios á Abraham, y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí. Y dijo: Toma ahora tu hijo, tú único, Isaac, á quien amas, y vete á la tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré. Y Abraham se levantó muy de mañana, y enalbardó su asno, y tomó consigo dos mozos suyos, y á Isaac su hijo: y cortó leña para el holocausto, y púsola sobre Isaac su hijo: y él tomó en su mano el fuego y el cuchillo; y fueron ambos juntos. Entonces habló Isaac á Abraham su padre, y dijo: Padre mío. Y él respondió: Heme aquí, hijo. Y él dijo: He aquí el fuego y la leña; mas ¿dónde está el cordero para el holocausto? Y respondió Abraham: Dios proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío. E iban juntos. Y como llegaron al lugar que Dios le había dicho, edificó Abraham un altar, y compuso la leña, y ató a su hijo, y púsole en el altar sobre la leña. Y extendió Abraham su mano, y tomó el cuchillo, para degollar á su hijo. Entonces el ángel de Jehová le dio voces del cielo, y dijo: Abraham, Abraham. Y él respondió: Heme aquí. Y dijo: No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada; que ya conozco que temes á Dios, pues que no me rehusaste tu hijo, tu único; Entonces alzó Abraham sus ojos, y miró, y he aquí una carnero á sus espaldas trabado en un zarzal por sus cuernos: y fue Abraham, y tomó el carnero, y ofreciole en holocausto en el lugar de su hijo. Y llamó Abraham el nombre de aquel lugar, Jehová proveerá. Por tanto dice hoy: En el monte Jehová será provisto.(Gen 22: 1-14)[17].

¿Cómo podemos pensar un enjuiciamiento a Abraham? Desde el punto de vista ético no cabe ninguna duda que el sacrificio de Isaac, el hijo de Abraham, no puede contar ni con un sentimiento de aprobación ni con la exigencia del imperativo categórico. Sin embargo, la tentación de Dios consistió precisamente en la moralidad. Esto es muy peculiar. ¿Qué clase de Dios es aquél que tenta con lo que es correcto? Kierkegaard propone interpretar esta historia como la "*suspensión teleológica de lo ético*". En la relación de lo particular (Abraham) con lo absoluto (Dios) se suspende lo universal (lo ético-racional). No podemos enjuiciar Abraham desde el punto de vista ético-universal, puesto que se relacionó directamente con lo absoluto que es capaz de suspender lo universal. Como exigencia de una prueba de fe, Dios tentó Abraham con lo ético. La "suspensión teleológica" consiste, pues, en la suspensión de lo ético como prueba de fe exigida por Dios. No es ya lo racional-universal que se supone como fundamento para enjuiciamiento del mundo y de los actos del hombre, sino es el estado de excepción en el que transluce lo *absoluto* que es capaz de moldar el *así del mundo*. El principio de la razón no es más el principio *fundamental* —éste ahora es lo incondicionado. Ya Leibniz había entrevisto aquello al formular el principio de la razón suficiente, el terremoto en Lisboa lo pone a prueba —y Schopenhauer hará como primer filósofo aquél "brinco del fundamento" (Satz vom Grund – ver cap. I) como lo irá proponiendo Heidegger.

---

17. Sigo aquí los argumentos trazados por el profesor Fernando Atria en análisis de lo expuesto en *Temor y Temblor* de Sören Kierkegaard, al relacionarlos con una interpretación jurídica de la suspensión de un órden político por la dictadura. En *Sobre la Soberanía y lo Político* (2006), pp. 75-78.

Del extremo racionalismo kantiano, que consideraba posible una voluntad legislativa conmovida únicamente por la razón que se había apercibido de la necesidad de la ley moral, Schopenhauer salta al otro extremo, irracional, y considera que el obrar humano *nunca* puede tener su fuente en las consideraciones de la razón práctica, sino *siempre* en la voluntad motivada por un objeto volitivo. Y si no hay deber incondicionado, concluye, sólo hay *ser*, que es voluntad. Mientras Kant había asentado la libertad de la voluntad en su condicionamiento necesario por la razón práctica, la voluntad en Schopenhauer está irracionalmente motivada por un fin, y no se deja constreñir de modo alguno por cualquier autolegislación. Sin embargo, prescindiendo de la posibilidad de una ley moral racional, colapsa toda dimensión axiológica de nuestro actuar, pues es meramente el fin, y por lo tanto el querer de manera absoluta el que determina nuestras decisiones en lo particular. No hay ya un mandato deontológico universal, sino solamente una afirmación ontológica absoluta:

> No existe ninguna doctrina del deber; ni un principio universal; así como tampoco un *deber* incondicionado. De nuestro dictamen global se sigue que la voluntad no sólo es libre, sino también todopoderosa; de ella no se desprende únicamente nuestro actuar, sino también nuestro mundo; en función de como sea la voluntad, así se manifestará tanto el obrar como el mundo en cada cual[18].

Interesantemente, el *noúmeno* o la "cosa en sí" es identificado por Schopenhauer con la voluntad de vivir absoluta, que se *objetiviza* particularmente para poder querer. El mundo empírico es la *representación* múltiple que se hace el entendimiento humano de la unidad fundamental. La voluntad absoluta se manifiesta pues para el ser racional por medio del *principio de la razón* ("*Satz vom Grund*") en una multiplicidad de entes existentes que se relacionan entre sí según las leyes del tiempo, espacio y de la causalidad. Estás leyes constituyen el "*principium individuationis*", que es la razón por la cual pueda existir una diversidad de entidades:

18. Schopenhauer (1993), p. 4.

> Ciertamente, vemos nacer y morir al individuo; pero el individuo sólo es manifestación, un mero fenómeno dentro del principio de razón, en base al confuso conocimiento del *principium individuationis*. En este orden de cosas, el individuo cobra su vida como una especie de regalo, saliendo de la nada y volviendo a ella, al sufrir la pérdida de dicho regalo mediante la muerte[19].

El mundo que es representación —encerrado dentro del principio de la razón— no puede ser pensado de otra manera que fundamentalmente *relativo*: todo fenómeno sólo puede existir dentro de una cadena de causalidad, limitado espacial- y temporalmente. Sólo la relación entre los fenómenos hace posible su fenomenalidad múltiple. Y por debajo de esta relatividad debe haber lo absoluto: la cosa en sí, que es *unidad* fundamental. Equivalente al dualismo kantiano, es en el ser humano en el que convergen ambas dimensiones del mundo: el mundo como representación y el mundo como voluntad. Y es el ser humano que es capaz de sentir cierto "sordo empuje existencial"[20] e identificar aquello, aunque nunca puede ser sabido (pues para saber, tenemos que hacernos una representación de la cosa en sí, y así se convierte en fenómeno), con el fenómeno afectivo que podemos nombrar "voluntad". La voluntad como hecho psicológico hace translucir mejor la voluntad metafísica que permanece, sin embargo, innombrable. Este dolor existencial proviene de la paradoja fundamental del mundo. Como la voluntad es absoluta, es decir, no queda sujeta al principio de la razón, no puede tener fin que cae fuera de ella misma y queda condenada a quererse ella misma en forma de su fenomenalidad. Y únicamente el ser humano, en el que dualidad del mundo converge, puede darse cuenta de aquella tragedia fundamental. "*Alles Leben ist Leiden*": Toda la vida es dolor.

Schopenhauer "parte del punto de vista empírico-individual y se pregunta, en su desciframiento hermenéutico del mundo como representación, cada vez más detallada y profundamente por la esencia

19. *Ibíd*, p. 6-7.

20. Simmel (2008), p. 959.

originaria del mundo"[21], que no puede ser conocida por los límites de nuestro conocimiento. Pero,

> Schopenhauer toma la Voluntad conocida a "medio" camino y, mediante la inversión del punto de vista, eleva este término de llegada condicionado a un principio (aparentemente) incondicionado. La Voluntad, reconocida hasta el momento con reservas, es presupuesta ahora como realidad metafísica-supraindividual para, desde aquí, poder abarcar especulativamente y fundar ontológicamente el mundo como representación[22].

Es en ésta escisión entre el ser, la cosa en sí, la voluntad, lo absoluto —como quiera que se llame— y el mundo empírico, la representación, los fenómenos, que Schopenhauer continúa el dualismo kantiano. En el plano de la razón teórica logra formular una filosofía que abarca más que la crítica de Kant. Sin embargo, es en relación a la razón práctica que Schopenhauer saca conclusiones más consecuentes que el mismo Kant. Éste había intentado adentrarse en el mundo de la cosa en sí mediante el uso de la razón: tratando de fundamentar la libertad en la necesidad racional. Un paso que evidentemente eleva lo supuestamente incognoscible al plano de las representaciones. No es posible entender la libertad intrínsecamente relacionada con la necesidad, dice Schopenhauer: la libertad de la voluntad debe ser absoluta. Mientras Kant pretende llevar la necesidad más allá del mundo como representación, Schopenhauer permanece consecuente: la libertad radica no más en el ser, y al existir, todo se vuelve necesario: *operatur sequitur esse*. Lo que hacemos se sigue de lo que somos. Sólo al momento de elegir la forma de existencia puede haber plena libertad, después de haber elegido, todo obrar sigue, sin embargo, necesariamente, según el principio de la razón. Como ejemplo Schopenhauer aduce un diálogo de Platón, cuyo original se habría perdido, pero transcrito por Estobeo ha sido rescatado. En él trata el tema de la transmigración de

21. Schopenhauer (1993), p. 60.

22. *Ibíd.*, p. 61.

almas. Éstas tendrían total libertad de elegir su futura forma de vida. Pero su libre albedrío estaría suspendido a continuación por encontrarse ahora en un cuerpo que se subyuga a las motivaciones del mundo sensible[23].

Al tratar de internarse en este mundo del ser libre, Kant ha sobreestimado la capacidad racional del ser humano. Habría sucumbido ante la tentación de lo universal-racional, al *principio de la razón*, imaginándolo como principio fundamental hasta de la libertad y del ser. Y "entonces el diablo lo lleva a la Ciudad Santa, lo pone en el alero del templo y le dice: Si eres Hijo de Dios, tírate abajo, porque está escrito: "Encargará a los ángeles que cuiden de ti y te sostendrán en sus manos, para que tu pie no tropiece con las piedras" (Mat 4: 5-6). Kant se ha tirado, confiando en el poder de la razón. Pero es Schopenhauer que responde a la segunda interpelación del Gran Inquisidor de Sevilla: "No tentarás al Señor, tu Dios" (Mat. 4: 7).

V. La tercera tentación

Operatur sequitur esse. Todo nuestro obrar se sigue necesariamente de lo que hemos elegido ser. Pero ¿cómo es posible entonces enjuiciar los *actos* del hombre si todo lo que hace ocurre de manera necesaria, como respuesta a alguna motivación exterior? Precisamente solo somos capaces de enjuiciar moralmente el *carácter* de una persona. Pero esto ya no a base de un juicio racional, pues estaríamos tratando de aplicar categorías que pertenecen al mundo como representación, que son inútiles al valorar la decisión existencial fundamental, que ocurre más allá del principio de la razón, en plena libertad. Debemos confiarnos de un resorte moral cuyo origen radica en la principal división del mundo de lo múltiple y la unidad. Lo que queda es hacer una *descripción* ontológica de lo humano, un dar cuenta de los sentimientos que acarrean un cierto obrar. La ética de Schopenhauer no es, y no puede ser deontológica, sino meramente descriptiva.

Y así se da cuenta de que con cierto obrar experimentamos un sentimiento de aprobación que parece trascender la motivación egoís-

23. Schopenhauer (1977), pp. 218-220.

ta, que sería la motivación fundamental de la naturaleza humana. No es más el propio bien el motivo de nuestro obrar, sino es el sufrir del otro que es capaz de motivar nuestra voluntad: sentimos *compasión*. El bien del otro se convierte en el fin mismo de nuestra voluntad —de alguna manera misteriosa, el *principium individuationis* se levanta para dejar entrever la identidad entre el yo y el otro. Sin embargo, la posibilidad de compasión no es algo adquirido, está relacionada con nuestro carácter fundamental. En él se encuentra sembrada cierta sensibilidad ante el sufrir ajeno. Por lo tanto, Schopenhauer identifica tres impulsos de todo acto humano:

> En fin, existen sólo tres resortes fundamentales de los actos humanos: y sólo por su excitación obra cualquier de los motivos posibles. Éstos son:
> a) Egoísmo; que quiere su propio bien (es ilimitado).
> b) Malicia; que quiere el sufrir ajeno (hasta la extrema crueldad).
> c) Compasión; que quiere el bien ajeno (hasta la nobleza y la magnanimidad)[24].

En consecuencia la forma imperativa de la moral kantiana que implica un deber incondicionado es reemplazada por una recomendación de practicar la justicia (que implica omitir aquello que hace sufrir al otro) y el amor al prójimo (que nos mueve a ayudar al otro): "*Neminem laede, et omnes, cuantum potes, juva*" (no dañes a nadie y en cuanto puedas, ayuda a todos).

Lo bueno tiene que ver con la *afirmación de la voluntad de vivir* en el prójimo, es decir el no usarlo como medio para satisfacer alguna necesidad egoísta. Esto producirá una cierta complacencia que proviene de una intuición no aún muy clara de haber traspasado el *principium individuationis* y no haber hecho una diferencia entre la voluntad propia y la ajena. El carácter malicioso, en tanto, está tan preso en su propio egoísmo, que su afirmación de la voluntad de vivir llega hasta tal punto que niega esta posibilidad en otras personas. Esto le producirá el remordimiento de haberse "auto-castigado" pues la voluntad es una sola:

24. *Ibíd.*, p. 249.

> En el interior de la conciencia se alberga el siguiente conocimiento, a saber, que él mismo, el individuo malvado, representa la entera voluntad de vivir misma y que, por lo tanto, aunque él sea el atormentador de otro, tampoco deja de ser al mismo tiempo el *atormentado*[25].

La posibilidad de trascender el *principium individuationis* remite a la consecuencia última de la metafísica de voluntad. La persecución egoísta del máximo bien resulta finalmente ser menos complaciente que el renunciar al propio bien y promoverlo en el prójimo. Pues el deseo puntual se ve satisfecho sólo temporalmente —pronto, la voluntad exigirá lo suyo. El querer absoluto no podrá ser satisfecho jamás. Así también la afirmación de la voluntad de vivir en el otro es meramente otro paso a comprender finalmente que el mundo como voluntad circula en torno a sí mismo y por ende carece de sentido último: no puede haber satisfacción última del querer. La única salvación es entonces una renuncia ascética. Los fenómenos del mundo, que habían sido los motivos de la voluntad presa en el *principium individuationis*, resultan ser meras representaciones de la unidad fundamental. Más allá del principio de la razón, en cuanto la existencia (el *Dasein*) niega el querer como constituyente de los fenónemos, ésta se podrá diluir en el ser: "traspasa con la vista el principium individuationis y con ello la voluntad ya no se reconoce en un sólo individuo, sino en todos los seres a un tiempo, convirtiéndose en un aquietador de todo querer"[26].

Pues bien: ¿Cómo puede ser efectiva una ética que prescinde de los imperativos y solamente es capaz de enjuiciar aquello que somos y no lo que hacemos, pues ocurre necesariamente? Al fin y al cabo son las instituciones de derecho que pueden condicionar los motivos del hombre en dirección a la moralidad. El querer y los resortes correspondientes (egoísmo, malicia, compasión) son inalterables: lo que puede cambiar es el motivo. Y como el egoísmo es el resorte fundamental, es por ello la tarea de las instituciones humanas de impulsar los motivos de tal manera que puedan forzar la *legalidad*. La moralidad, en cam-

25. Schopenhauer (1993), p. 137.

26. *Ibíd.*, p. 160.

bio, es una cualidad del carácter, *jamás podrá ser exigida*. Parece que Schopenhauer se contenta con concederle el argumento pesimista al Gran Inquisidor. Efectivamente es la fuerza de la espada que mantiene el orden. Sin embargo, deja abierta una puerta trasera para no caer en la tentación, que es la posibilidad de traspasar el *principium individuationis* y negar la voluntad de vivir:

"Después el diablo lo lleva a una montaña altísima y mostrándole todos los reinos del mundo y su esplendor, le dijo: Todo esto te daré si te postras y me adoras. Entonces le dijo Jesús: Vete, Satanás, porque está escrito: 'Al Señor, tu Dios, adorarás, y a Él sólo darás culto'".

VI. Algunas consideraciones finales

El diálogo entre la fundamentación de la metafísica de la costumbres en Kant y en Schopenhauer lo he reconstruido metafóricamente con las tres tentaciones del espíritu en Dostoievsky. El Gran Inquisidor nos desafió a encontrar un punto de vista optimista desde el cual se podría afirmar la libertad del ser humano y no sucumbir ante la fatalidad del mundo; el paso que da la filosofía occidental con Kant y Schopenhauer es el paso definitivo para responder a tal desafío. En primer lugar, es Kant quien logra, desde una perspectiva antropocéntrica, formular las leyes universalmente necesarias de este mundo, y asimismo asentar las bases para una auto-legislación del individuo en libertad. La ley moral deriva directamente de la razón práctica del ser humano, y así, dependiendo su juicio moral únicamente de la ley que se da a sí mismo, sin necesidad de cualquier circunstancia exterior, es completamente libre. Sin embargo, la ley moral pretende ser universal y necesaria, es decir, sólo obedeciendo la voluntad legislativa a los motivos de una razón pura práctica es posible actuar libremente, pues en todo otro caso dependemos de las circunstancias heterónomas. Pero ¿podemos acaso pensar una voluntad legislativa? Si esto fuera así, la voluntad no puediera querer nada más que un principio de la razón. Pero la voluntad precisa de un motivo concreto —y así Schopenhauer suspende lo universal en relación con lo absoluto. Es más, mediante la suspensión de lo racional hace imposible la existencia de una ley moral, de un deber-ser. Todo es ser, es voluntad, bajo la condición de un querer absoluto. Y el que finalmente logra negar la voluntad, conectarse con lo absoluto y negar la constitución de un objeto volitivo, es, en consecuencia, totalmente libre.

¿Y bien? Al principio del ensayo he hecho la promesa de que las ideas expuestas puedan suscitar cierta creatividad de juicio ante la situación crítica del mundo actual. El *así del mundo* de un sistema capitalista (neoliberal) ha recibido cuestionamiento por fuentes muy diversas. Ciertamente, la idea de una voluntad absoluta, insaciable hace recordar el comportamiento del *homo oeconomicus* desenfrenado. El que los instrumentos financieros que por especulación sucesiva pierden toda base de valor real se conviertan en objetos de codicia y sean un motor que pone en marcha un sistema financiero, hace pensar en la voluntad que no puede querer más que a sí misma —presa en un círculo de deseos y anhelos sin la capacidad de dar satisfacción última. La consumación de la voluntad por sí misma fue conduciendo a la crisis. Ante ésta situación, no podemos exigir la auto-regulación moral del mercado. Si aceptamos el egoísmo como su estímulo principal, la exigencia de moralidad cae fuera de lugar. No es apto un optimismo kantiano para regular el mercado: ¿quién quisiera obedecer al deber si el objeto de inclinación produce tantos anhelos? La fatalidad del derrumbe parece exigir un pesimismo similar al del Gran Inquisidor. ¿Son instituciones fuertes en las que debemos confiar?

Creo que la *racionalidad instrumental* de los mercados debe ser controlada efectivamente. Pero por otro lado, debe existir una dimensión de total libertad de la que puedan surgir conceptos creativos que diseñen aquellas instituciones. Es la *libertad intelectual* que abstrae de las necesidades subjetivas para considerar el bien general. Por su supuesto entiendo esta "negación de la voluntad" en un sentido menos patético que Schopenhauer. Se trata de pensar el *mejor de los mundos* no ya como apología ante el mundo existente (que ha demostrado en tantos casos —terremoto de Lisboa, crisis económica— carecer de una razón suficiente), sino en plena libertad, como ejercicio de la imaginación. Así se logra combinar el pesimismo del espíritu realista que cree necesario la existencia de instituciones que regulen el egoísmo fundamental del ser humano; y a la vez un optimismo que permite pensar

una alternativa a lo existente. No es ésta, como se pudiera pensar, una actitud meramente contemplativa. Implica, por otro lado, la acción – que parece desprovista de sentido al no instalarse en las necesidades racionales del mundo como representación. No es una acción *productiva*, no se deja subyugar por el principio de la razón al caer necesariamente fuera de él. La actitud del intelectual es en cierto sentido una suspensión de aquel principio para pensar alternativas. Es esto lo que ha expresado Norberto Bobbio en un breve ensayo sobre el existencialismo —la corriente que considero ha sido la única consciente de la necesidad de ubicarse fuera de la necesidad del así del mundo y afirmar plenamente su decadencia:

> En la crisis, el decadentismo es la actitud contemplativa. Si se le mira desde el punto de vista del obrar, se transforma en activismo, que puede considerarse como el decadentismo referido a la acción. Fijemos las premisas de una crisis moral que acompaña la crisis metafísica: relajamiento de las creencias tradicionales, falta de una fe absoluta, incertidumbre en la determinación de los fines, corrupción de las costumbres; habremos indicado al mismo tiempo las razones del activismo, que es ese 'hacer por el gusto de hacer', ese 'destruir por el gusto de destruir', ese 'innovar por el gusto de innovar', ese afán de acción a toda costa[27].

He aquí el afán de reconstruir el diálogo de Kant y Schopenhauer considerado como fuente fecunda para abrir los ojos y ver alternativas. Pero como acertadamente dice Camus:

"Ha llegado el momento en que es preciso creerlo todo o negarlo todo. Y ¿quién de entre vosotros se atrevería a negarlo todo?"[28].

---

27. Bobbio (1997), p 31.

28. Camus (1999), p. 186.

BIBLIOGRAFÍA

ATRIA, Fernando (2006). *"Sobre la soberanía y lo político", Revista de Derecho y Humanidades,* XII, pp. 47-93.

BOBBIO, Norberto (1997). *El Existencialismo.* Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica Chile S.A.

CAMUS, Albert (1999). *La Peste.* Madrid: El Mundo, Unidad Editorial, S.A.

CORDUA, Carla y Torretti, Roberto (1992). *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant.* Río Piedras Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

DOSTOJEWSKIJ, Fjodor (2006). *Die Brüder Karamasow.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1991). *La proposición del fundamento.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

HIRSCHMAN, Albert O. (1987). *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HUME, David (1945). *Investigación sobre la moral.* Buenos Aires: Editorial Losada.

KANT, Immanuel (2001). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Madrid: Espasa.

KANT, Immanuel (2002). *Crítica a la Razón Práctica.* Salamanca: Sígueme.

KANT, Immanuel (2003). *Crítica de la Razón Pura.* Buenos Aires: Editorial Losada.

SCHOPENHAUER, Arthur (1977). "Preisschrift über die Grundlage der Moral". En: *Die Grundprobleme der Ethik.* Zürich: Diogenes, pp. 143-317.

SCHOPENHAUER, Arthur (1993). *Metafísica de las costumbres.* Madrid: C.S.I.C. y Editorial Debate SA.

SIMMEL, Georg (2008). "Schopenhauer und Nietzsche". En: *Philosophische Kultur.* Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

SPIERLING, Volker (1989). "El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí", *Revista de Filosofía Universidad Complutense de Madrid,* N° 2, pp. 53-63.

Voltaire (2004). *Candid.* Stuttgart: Phillip Reclam jun.