

# EL ESTADO, EL DERECHO Y LA ÉTICA EN SCHOPENHAUER

Por: **Francisco Cortés Rodas**  
Universidad de Antioquia

La tesis del moralismo político sobre la política afirma que los fines de la política sólo pueden ser realizables a través de un derecho que se concibe desde la perspectiva de la moral. Para el moralismo político, reproducir el punto de vista general del egoísmo como fundamento del Estado equivale a rechazar toda moral. Un Estado que niegue la moral en el proceso de justificación de sus principios políticos, es un Estado que convierte la política en un imperativo de fuerza y que la reduce a una doctrina general de la habilidad técnica. La relación entre moral, derecho y política ha sido objeto de profundas controversias a lo largo de la historia de la filosofía política. Los pensadores más realistas como Maquiavelo, Hobbes, Joseph de Maistre, Schopenhauer y Carl Schmitt han defendido la necesidad de separar las cuestiones éticas (moralidad personal) de las políticas para fundamentar el Estado y establecer los procedimientos para alcanzar sus fines. De otro lado, Locke, Rousseau, Kant, Montesquieu, Weber, Rawls y Habermas han sostenido, de formas muy diferentes, que el Estado tiene que cimentarse sobre principios morales: o bien, sobre el derecho natural, los derechos humanos, o las libertades individuales. El objeto de este ensayo<sup>1</sup> consiste, en primer lugar, en reconstruir los argumentos de la ética y de la filosofía del Estado de Schopenhauer con el fin de destacar el sentido que tiene en su proyecto de justificación del Estado la relación entre ética, derecho y política. En segundo lugar, se iniciará la discusión de la interpretación de Schopenhauer sobre la filosofía del derecho y del Estado de Kant, en la cual afirma que el problema de la fundamentación kantiana del Estado y del derecho es que, en ésta, la instauración del Estado es deducida como un deber moral a partir del imperativo categórico, y que en ella el Estado es concebido como condición de la libertad en sentido ético y, por ende, de la moralidad.<sup>2</sup>

---

1 Este texto forma parte del proyecto de investigación: *La cuestión democrática. Condiciones para su realización*. Código E00335, CODI-Universidad de Antioquia. Agradezco a los colegas del Seminario de Investigación de Filosofía Política por sus valiosas observaciones y a la Universidad de Antioquia por el apoyo a este proyecto.

2 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Debate-CSIC, 1993, p. 106.

## 1. Schopenhauer: la política sin fundamentos éticos

En la época moderna, los teóricos realistas de la política buscaron definir la esfera de acción humana de la política de forma autónoma. Para Maquiavelo, el problema fundamental de la política es cómo es posible mantener el poder del Estado. Siguiendo a los escritores romanos como Cicerón y Livio, Maquiavelo afirmó que lo que buscan los hombres en la política es la satisfacción y la gloria provenientes de la creación de un todo social fuerte y bien gobernado. Tan escéptico como Platón y Aristóteles con respecto a la posibilidad de una mejora del hombre conseguida mediante la enseñanza moral, Maquiavelo piensa que el político debe actuar siempre según convenga a las circunstancias y al dominio de las mismas. Si los hombres fuesen buenos, la política consistiría en el ejercicio exclusivo del bien. Pero, puesto que los hombres son malos, “ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias”, la política tiene que consistir en actuar con la fuerza, como una bestia. En la política “es pues necesario ser zorra para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos”, escribe Maquiavelo.<sup>3</sup> En el mundo de la política es inevitable el uso de la violencia, la elección del mal, para poder sojuzgar a los hombres y alcanzar los fines que se proponga el Estado. Esto quiere decir, y es importante aclararlo para evitar falsas interpretaciones, que en el campo público de la política no se trata de que los hombres deban aprender a ser malos, sino más bien de que “tendrían que aprender la manera de no ser buenos”.<sup>4</sup> La bondad y la maldad son asuntos de la moral privada. Cuando el hombre elige comprometerse con las tareas políticas implicadas en la construcción de un Estado, las acciones no pueden considerarse ni buenas ni malas; los valores de la moral individual no cuentan aquí. La esfera de la política es gobernada de manera diferente. El fin “excusa” los medios: no se puede hacer una mesa sin destruir árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, no se puede hacer una república sin matar gente, reza el más famoso dictum de Maquiavelo. Cuando se trata de proteger los intereses básicos de la sociedad en una situación específica, siendo necesario actuar con crueldad, el príncipe tiene que hacerlo. Aquí “no debe haber consideración de lo justo o lo injusto, de lo misericordioso o cruel, de lo laudable o vergonzoso; en lugar de ello, poniendo a un lado todo escrúpulo debe uno seguir hasta lo último todo plan que salve su vida y conserve su libertad”, escribe en el capítulo cuarenta y uno del tercer libro de los *Discursos*.

Hobbes basa su concepción de la política en la idea de que el hombre es egoísta por naturaleza y que su egoísmo lo lleva a anteponer su propia existencia y bienestar a cualquier otra cosa, hasta el punto de hallarse dispuesto a sacrificar todo cuanto no sea él, someter y dominar a todos los demás hombres y cosas para asegurar así su propia existencia.<sup>5</sup> Como teórico realista de la política no se hace ninguna ilusión con el hombre; lo concibe como una cosa más de la naturaleza; “rebaja al hombre con los demás animales a la consideración de

---

3 MAQUIAVELO, N. *El Príncipe*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995, p. 139.

4 *Ibidem*, cap. 15.

5 Cfr. HOBBS, T. *El Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, 1980, cap. XIII.

máquinas vivientes”.<sup>6</sup> Al suponer el egoísmo sin freno, se representa la sociedad natural de los hombres como la situación en que los hombres desligados de toda ley y orden se enfrentan unos con otros, quitándose entre sí sus pertenencias e incluso sus vidas, para incrementar cada uno su propio bienestar y seguridad. La política es para él una habilidad técnica, un cálculo, en el cual los hombres no cuentan como hombres, sino como autómatas de un mecanismo artificial que se mueve de acuerdo con leyes condicionadas y necesarias. El cálculo político debe permitir una segura previsión del éxito favorable o adverso que han de tener las acciones de los hombres, según el mecanismo de las leyes naturales. Al suponer el egoísmo, la ambición de poder, la astucia, la violencia, la perversidad y la maldad como características propias del hombre, Hobbes piensa que el problema de la conformación del Estado ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público. De este modo, concibe el Estado como el medio que hace posible sacar al hombre de la guerra propia del estado de naturaleza para llevarlo a la situación de paz.

Schopenhauer, al igual que Maquiavelo y Hobbes, piensa que la dimensión originaria del derecho y el Estado reside en el motivo del miedo o la violencia. No se hace ninguna ilusión con la ética ni espera mucho de la educación del género humano. La ética no puede ser la que mueva al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones egoístas y hostiles hondamente enraizadas en su naturaleza; no puede tampoco dulcificar en el hombre la ferocidad de su amor propio, ni suavizar el ardor que tiene por su bienestar. Para realizar este propósito, la ética cuenta con muy débiles elementos, piensa Schopenhauer. Solamente la política, separada de toda fundamentación religiosa, moral, o mejor, sólo el Estado concebido como un artefacto de coacción, puede conseguir que los hombres mantengan en un límite sus aspiraciones individuales de felicidad.

Para exponer la concepción del Estado de Schopenhauer es necesario, primero, reconstruir su concepción de la ética. A esto dedicaremos el próximo punto. El subsiguiente lo dedicaremos a la concepción del derecho y del Estado de Schopenhauer.

## **2. La ética fundamentada en el pesimismo**

Según Schopenhauer, el gran problema de la ética de Kant es resultado de una comprensión equivocada del fundamento de las acciones humanas. Kant postula el imperativo categórico de la razón práctica como base de la ética, con lo cual afirma que la ética establece, mediante el conjunto de las leyes morales, cómo debe actuar el hombre cuando con sus acciones pueda afectar el ámbito de acción de otro. El deber ser, expresado en el imperativo categórico, con el que Kant busca refrenar la naturaleza del hombre, determinada y motivada por sus inclinaciones egoístas, es resultado, según Schopenhauer, de que en la ética de Kant se da una preponderancia de lo racional sobre lo sensible. Así, el carácter abstracto e

---

6 KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 146.

intelectual de la ética kantiana que se manifiesta en una serie de fórmulas y normas de difícil comprensión para el hombre corriente, es, pues, una ficción más de la vieja moral teológica. Al haber afirmado la existencia de la ley moral que se expresa en el imperativo categórico, así como la conciencia moral, la disposición humana al bien, el respeto a la dignidad humana, Kant introdujo, mediante principios puramente abstractos, supuestos totalmente injustificados, sin fundamento y ficticios. Según Schopenhauer, Kant fracasó en el proyecto de encontrar un fundamento para la ética, es decir, un punto de apoyo en la naturaleza del hombre, en virtud del cual la ética pudiera tener el poder de dirigir sus esfuerzos contra las inclinaciones egoístas del ser humano. Afirmar algo así como la disposición humana al bien o el respeto a la dignidad humana, es resultado de un profundo desconocimiento de los móviles determinantes de las acciones humanas, afirma Schopenhauer. De este modo, una ética como la kantiana, escribe, “está perfectamente indicada para resonar en los auditorios y ofrecer un ejercicio de agudeza: pero una cosa así no puede ser lo que suscite la llamada al obrar justo y bueno (*Recht tun und Wohltun*) que existe en cada hombre, ni puede mantener en equilibrio los fuertes impulsos a la injusticia y la dureza, ni tampoco servir de base a los reproches de la conciencia moral”.<sup>7</sup>

Pero si la ética debe servir para algo distinto a la mera prédica, a la construcción de discursos edificantes sobre la bondad y el bien, o de artefactos teológico-morales para lograr, mediante cierta intimidación, una mejor domesticación del egoísta y malvado género humano, la ética, afirma Schopenhauer, tiene que partir de un punto de vista empírico-realista. Para esto, la ética debe indicar cómo actúan los hombres y no cómo deben actuar, tal y como lo propone Kant; “los éticos deben volver un poco la cabeza a la vida humana”.<sup>8</sup> En este sentido, se trata, en primer lugar, de buscar en la experiencia humana si hay acciones que tengan auténtico valor moral, es decir, acciones no egoístas. Y, en segundo lugar, buscar el resorte particular que mueve al hombre a este tipo de acciones y la receptividad que las hace posibles. Schopenhauer, con este programa, trata de encontrar el fundamento último de la moral en la misma naturaleza humana, y así superar la determinación teológica de la moral y el cúmulo de errores cometidos por casi toda la filosofía anterior.

Para decirlo de una vez, según Schopenhauer, lo que caracteriza el valor moral de una acción humana es la ausencia de toda motivación egoísta. De este modo, la única de las posibles acciones humanas con valor moral es la compasión, entendida como la acción que resulta de que la motivación última del actuar u omitir de un agente se encuentra directa y exclusivamente en el placer y dolor del otro. Las demás acciones humanas están determinadas por otros móviles. Al decir Schopenhauer que el fundamento que le da a su ética es muy modesto, en comparación con la pretensión kantiana supuesta en la idea de un progresivo

---

7. SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, en: *Sämtliche Werke* Band III. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Cito según la versión en castellano: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1993, p. 211).

8. *Ibidem*, p. 212.

mejoramiento moral del género humano, lo que quiere señalar son las grandes limitaciones que tiene la ética para conseguir que los hombres se traten entre sí de forma justa, dada la preponderancia y peso que tienen en el conjunto de las acciones humanas los móviles del interés propio y la crueldad. En este sentido escribe: “El fundamento sobre el que me propongo establecer la ética resultará muy estrecho: por lo que, de lo mucho que hay de legal y digno de aprobación y elogio en las acciones de los hombres, sólo la parte más pequeña resultará nacida de los motivos puramente morales, mientras que la mayor parte recaerá en otros motivos”.<sup>9</sup>

Antes de preguntarnos qué hace posible las acciones de la justicia voluntaria, la pura caridad, y la verdadera nobleza como las únicas acciones verdaderamente morales y qué receptividad debe tener el ser humano para que éstas sean realizables, es necesario desarrollar dos de los elementos centrales de la filosofía práctica schopenhaueriana: la doctrina del carácter y la teoría de la libertad. Al igual que los grandes pensadores realistas, San Agustín, Lutero, Maquiavelo, Hobbes y Voltaire, Schopenhauer considera que los móviles fundamentales que determinan la mayoría de las acciones humanas son el egoísmo y la maldad. A diferencia del pensamiento realista introduce, sin embargo, un tercer móvil fundamental del actuar humano, a saber, la compasión.

En su explicación del egoísmo parte de la idea central de su metafísica de la naturaleza, según la cual todos los fenómenos naturales son resultado de una continua e incesante lucha de todos los individuos de todas las especies, lucha en la cual no es posible encontrar un punto final, un objetivo o satisfacción cumplida. Todos los seres de la naturaleza, los cuerpos inorgánicos, las plantas, los animales y los hombres, se mueven en una continua disputa en la cual cada uno busca imponerse al otro por la fuerza de su cuerpo, y así mantener su lugar y conservar la materia de que está compuesto. A partir de las consideraciones sobre la naturaleza inorgánica y las comparaciones entre el comportamiento de los animales y el hombre, Schopenhauer afirma que el ser del hombre se cifra en un querer y ambicionar solamente comparable a una sed insaciable. “El egoísmo es por su naturaleza ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor, (...) quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz. (...) En la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener todo; pero puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: todo para mí nada para los demás, es su lema. El egoísmo es colossal, domina el mundo”, escribe Schopenhauer.<sup>10</sup>

Así, toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir. El deseo supone dolor porque no se tiene lo que se desea. Conseguir lo que se aspira, aunque pueda proporcionar placer, genera inmediatamente nuevos deseos. Lo que se deseaba era algo solamente aparente

---

9 *Ibidem*, p. 139.

10 *Ibidem*, p. 222.

pues la satisfacción aniquila el estímulo inicial. El deseo adopta una nueva forma; surgiendo nuevamente la necesidad de cosas diferentes. Si ésta no es satisfecha como se desea, aparecen entonces la tristeza, el aburrimiento y el vacío. La insatisfacción continua es propia de lo que Schopenhauer denomina el dolor consustancial a la vida, el cual consiste en que el hombre en tanto ser finito está condenado al dolor y al sufrimiento.

La perspectiva del egoísta es la del sujeto cognoscente; su axioma fundamental es: **el mundo es mi representación**. Ésta es la primera verdad aplicable al hombre en tanto que es el único ser que vive, conoce y tiene conciencia de ello. Esta verdad quiere decir que todo lo que el hombre conoce tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto que conoce. Si él desapareciese, desaparecería con él el mundo como representación. Para el análisis del egoísmo, esta verdad tiene como consecuencia que para cada sujeto sólo adquieren sentido la historia, la naturaleza y la vida de los otros hombres, a partir de su representación. Así, cada uno se representa inmediatamente a sí mismo como la total voluntad y la entera representación, mientras que el resto no viene dado sino como mera representación suya, de ahí que cada individuo haga prevalecer su ser y su preservación ante todos los demás. “El único mundo que cada uno conoce realmente y del que sabe, lo lleva en sí mismo como su representación, y por eso él es su centro. Justamente por ello, cada uno es para sí todo en todo: se encuentra como el dueño de toda la realidad y nada puede ser para él más importante que él mismo”.<sup>11</sup> La máxima del egoísta es por eso: “*‘pereat mundus, dum ego salvus sim’*, que perezca el mundo mientras yo me salve”.<sup>12</sup> Pero el egoísmo revela de forma terrible el conflicto de la voluntad consigo misma, puesto que según el *principium individuationis*, la voluntad se manifiesta de igual modo en un sinnúmero de individuos. El conflicto a que da lugar el egoísmo es el “*bellum omnium contra omnes*”, el más espantoso de los conflictos, afirma nuestro autor, porque hace más grande el mencionado dolor consustancial a la vida. “Por eso, la razón reflexiva inventó muy pronto la institución estatal que, resultante del temor recíproco al poder respectivo, previene las consecuencias perjudiciales del egoísmo universal tanto como puede hacerlo por vía negativa”.<sup>13</sup> El egoísmo es, entonces, el primero y principal móvil fundamental que determina la mayoría de las acciones humanas, el cual “siempre yace como un amplio foso entre hombre y hombre”.<sup>14</sup>

El segundo móvil de las acciones humanas es la maldad, que quiere decir placer en el dolor ajeno y que llega hasta la crueldad más manifiesta. Sin embargo, gracias a que existe el Estado, y gracias a que en el proceso de civilización han ido asentándose como virtudes civiles el respeto al orden legal que protege los derechos y el deseo de tener un buen nombre, se da en la vida en comunidad y en el trato corriente entre los hombres una cierta rectitud, decencia y honradez. Sin embargo, afirma que éstas no tienen que ver con la

---

11 *Ibidem*, p. 223.

12 *Ibidem*, p. 289.

13 *Ibidem*, p. 223.

14 *Ibidem*.

moralidad, son más bien expresión del egoísmo. Así, la prudencia, la cortesía, el buen trato, el refinamiento en las costumbres, hacen las veces de manto protector, “los guardianes de la rectitud pública”, que “no dejan ver cuán universal es la malevolencia recíproca y cómo detrás de éstas prosigue el *bellum omnium contra omnes*”.<sup>15</sup> De este modo, además del egoísmo, Schopenhauer supone como móvil fundamental de la mayoría de las acciones humanas la maldad o malevolencia. “Hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía para saber verdaderamente lo que es el hombre en el aspecto moral. A esos miles que se apiñan entremezclados en las relaciones pacíficas, hay que verlos como otros tantos tigres y lobos cuyos dientes están asegurados con un fuerte bozal. Por eso, si uno se imagina el poder estatal suprimido, es decir, el bozal quitado, toda persona juiciosa se estremece ante el espectáculo que entonces sería de esperar”.<sup>16</sup> Schopenhauer no se hace ninguna ilusión sobre la naturaleza humana. Él ve que el hombre es tan brutal como el animal; en lo esencial y principal, el hombre y el animal son lo mismo; como seres del mundo natural están determinados por el impulso de conservación. Esto condiciona en el hombre su disposición a tratar con toda la bestialidad y fuerza de la que es capaz a aquello que se oponga a sus intereses, aspiraciones o deseos.

El tercer móvil de las acciones humanas es la compasión que quiere decir la participación inmediata en el sufrimiento del otro. Después de considerar el egoísmo y la maldad como resortes básicos del actuar del hombre, de encontrar la propensión en la naturaleza humana que los hace posibles, y constatar su casi absoluta influencia en el curso del mundo, señala, pues, que es igualmente cierta la existencia de acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria. “Hay, de hecho, gente verdaderamente honrada; igual que hay también realmente tréboles de cuatro hojas: pero Hamlet habla sin hipérbolos cuando dice: *‘To be honest, as this world goes, is to be one man pick’d out of the ten thousand* (Según el curso del mundo, ser honesto significa: ser un elegido entre diez mil)’ [Shakespeare, Hamlet, II, 2]”.<sup>17</sup>

Mediante la afirmación de la existencia de acciones caritativas y compasivas, la pregunta que Schopenhauer se propone resolver es qué puede mover al hombre a acciones de este tipo, es decir, qué receptividad tiene que existir en la naturaleza humana para que sea posible que el placer y el dolor del otro muevan la voluntad inmediatamente a la acción. La respuesta a esta pregunta dice que la compasión es un hecho innegable de la conciencia que se encuentra en la misma naturaleza humana, la cual se manifiesta en que en el corazón humano existe la disposición en virtud de la cual el sufrimiento del uno es sentido también por el otro. La posibilidad de sentir el sufrimiento ajeno radica en poder identificarme con el otro, sentir lo que el otro siente en sus momentos de sufrimiento y dolor. “Sólo entonces el

---

15 *Ibidem*, p. 224.

16 *Ibidem*, p. 220.

17 *Ibidem*, p. 217.

asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que en él com-padezco yo (*leide ich mit*), pese a que su piel no esté conectada con mis nervios".<sup>18</sup> La posibilidad de sentir el sufrimiento del otro descansa a la vez en que, según los supuestos metafísicos de su ética, realmente no hay diferencia entre hombre y hombre, todos somos uno y el mismo ser. La diferencia entre el yo y el no-yo, constitutiva del egoísmo, condiciona la forma real en que se basa el orden de las cosas en el mundo de la experiencia práctica de los hombres. Éste es, sin embargo, el mundo del error, de la apariencia, de la individuación, de la preeminencia del *ego* frente al nosotros. El verdadero mundo, el de la *philia*, del amor desinteresado, la justicia voluntaria, nos revela nuestra pertenencia común a la misma esencia. Al respecto Schopenhauer escribe:

Está claro que sólo convirtiéndose el otro en el fin último de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea queriendo yo inmediatamente su placer (*Wohl*) y no queriendo su dolor (*Wehe*), tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca (*mit-leide*) directamente en su dolor como tal, que sienta su dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera esté identificado con él, es decir que aquella total diferencia entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado.<sup>19</sup>

Al establecer que la compasión existe necesariamente en todos los hombres y que hace las veces de resorte que puede mover al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones egoístas, hondamente arraigadas en su naturaleza, afirma haber encontrado finalmente el fundamento último de la moralidad en la misma naturaleza humana. Antes de considerar críticamente este resultado, es importante detenernos en la interpretación de nuestro autor sobre la doctrina de la libertad.

La concepción de la libertad es el otro elemento central de su filosofía práctica y es desarrollada según la doctrina kantiana del carácter inteligible y empírico. A partir de esta distinción básica de la racionalidad práctica de Kant, Schopenhauer establece que el hombre como ser perteneciente al mundo natural, es decir como **fenómeno**, está condicionado necesariamente en sus acciones. El hombre, en tanto que tiene un cuerpo que ocupa un espacio y vive en un tiempo, actúa necesariamente en función de la satisfacción de sus impulsos, pasiones, deseos y afecciones. El hombre al igual que el animal, las plantas y los cuerpos inorgánicos actúa con necesidad ante la presencia de motivos externos. En este sentido, el presupuesto del que parte Schopenhauer es que el hombre, como cualquier otro ser de la naturaleza, tiene sus propiedades determinadas y persistentes —carácter—, de las que nacen necesariamente sus reacciones a los motivos externos. De este modo, si todo lo

---

18 *Ibidem*, p. 254.

19 *Ibidem*, p. 232.



que ocurre en la naturaleza, desde lo más grande hasta lo más pequeño, ocurre necesariamente, y el hombre es parte de la naturaleza, entonces, el hombre como **fenómeno**, no es libre.

Por esta razón para Schopenhauer, afirmar la libertad de la voluntad, o que la libertad es la facultad de iniciar por sí mismo una serie de cambios, tal como lo pensaron Descartes y Leibniz mediante la doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae*, es resultado de un profundo error, del error de suponer que en el mundo fenoménico, en el cual se da el actuar del hombre, podría una voluntad libre que no estuviera determinada por causas precedentes generar exteriorizaciones de ella que surgieran estricta y necesariamente de sí misma. Esto conduciría a su poner “que a un individuo humano dotado de ese arbitrio libre, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resultan igualmente posibles dos acciones diametralmente opuestas”.<sup>20</sup> Dicho de otra manera, el hombre podría ante ciertas circunstancias, actuar de una forma condicionada por la necesidad natural o de forma completamente contraria a ésta. “Todo esto tomado en su conjunto —escribe Schopenhauer— es la fuente del engaño natural del que brota el error de que en nuestra conciencia se encuentra la certeza de una libertad de nuestra voluntad, en el sentido de que ésta, en contra de todas las leyes del entendimiento puro y de la naturaleza, es algo que se decide sin razón suficiente y cuyas resoluciones bajo circunstancias dadas y en uno y el mismo hombre, podrían resultar de esta manera o de la contraria”.<sup>21</sup>

La tesis de Schopenhauer es que la libertad no puede buscarse en nuestras acciones individuales, puesto que éstas están condicionadas de forma absolutamente necesaria por la causalidad natural, en tanto que somos **fenómenos**, sino que radica en la total existencia y esencia del hombre mismo. La libertad no puede encontrarse en el *operari* del hombre, sino que esta situada en el *esse*. Esto quiere decir que lo que cada hombre es, su esencia, lo que lo diferencia de los demás, aquello que se manifiesta en cada una de las acciones de su carácter empírico en el mundo fenoménico, es su carácter inteligible. De este modo, la obra de la libertad no radica en el hombre como **fenómeno**, que por poseer un carácter empírico actúa necesariamente ante la presencia de ciertos motivos que lo determinan, sino que hay que buscarla en el fondo del mundo fenoménico, en la **cosa en sí**, fuera de toda sucesión y temporalidad. En suma, la libertad está situada en el **carácter inteligible** del hombre, en lo que cada uno es y que se manifiesta necesariamente en cada una de sus acciones. “La libertad no pertenece al carácter empírico sino sólo al inteligible. El *operari* de un hombre dado está determinado necesariamente, desde fuera por los motivos, desde dentro por su carácter: de ahí que todo lo que hace se produzca necesariamente. Pero en su *esse*, ahí se encuentra la libertad. Él habría podido ser otro: y en aquello que es radica la culpa y el mérito”, escribe nuestro autor.<sup>22</sup>

---

20 *Ibidem*, p. 43.

21 *Ibidem*, p. 73.

22 *Ibidem*, p. 204.

Muchos intérpretes de la filosofía de Schopenhauer han afirmado que en su concepción de la libertad está supuesto un esencialismo del carácter. Esta interpretación tomada en forma absoluta es equívoca, como mostraré más adelante. El supuesto esencialismo consiste en lo siguiente: lo que cada hombre es, aquello que se manifiesta en cada una de las acciones revela su carácter. Su ser, es decir, sus propiedades fundamentales que constituyen su carácter, está determinado por la forma y proporción como están presentes en él los móviles éticos fundamentales: egoísmo, maldad y compasión. Cómo se encuentra conformada la naturaleza de cada hombre, es decir, cómo está constituido su carácter, qué receptividad es predominante en él, la egoísta, la malvada o la compasiva, así actuarán los motivos sobre él y resultaran las acciones. “De acuerdo con esta diversidad increíblemente grande, innata y originaria, a cada uno sólo lo excitarán predominantemente motivos para los que tenga una receptividad predominante; lo mismo que un cuerpo sólo reaccionará a ácidos y el otro sólo a sales: y como esto, tampoco aquello se puede cambiar. Los motivos altruistas, que tan poderosos estímulos son para el buen carácter, no son capaces de nada en aquel que sólo es sensible a motivos egoístas”.<sup>23</sup>

De este modo, cada una de las acciones del ser humano es el resultado mecánico y necesario de la combinación de un carácter determinado con unos ciertos motivos en unas precisas circunstancias. Toda acción de un hombre es el producto necesario de su carácter y del motivo que se presenta. Si ambos están dados la acción sucede ineludiblemente. De este modo, el hombre al igual que los demás seres de la naturaleza, reaccionará de acuerdo con su peculiar naturaleza con ocasión de las causas actuantes. Mediante el carácter innato del hombre están definidos los fines que él quiere invariablemente a lo largo de su vida. Los medios que adopte para lograrlos dependerán de las circunstancias externas. “*Operari sequitur esse*: cada cosa en el mundo actúa según su índole invariable que constituye su esencia, su *essentia*: y así también el hombre. Tal y como uno es, así obrará, así tiene que obrar”.<sup>24</sup> Esto significa necesidad, fatalismo, determinación absoluta. ¿Quiere esto decir que el hombre no es libre?

La respuesta de Schopenhauer, hemos visto, es que el hombre no es libre como fenómeno, sino como carácter inteligible, es decir, como “la voluntad como cosa en sí a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta. (...) En virtud de esa libertad, todos los hechos del hombre son su propia obra, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico en su concurrencia con los motivos. (...) Por consiguiente, la voluntad es, ciertamente libre, pero sólo en sí misma y fuera del fenómeno”.<sup>25</sup>

La libertad, para Schopenhauer, no consiste en un poder hacer o no hacer, sino en ser una persona, un estilo, en tener un carácter. ¿Qué sería la libertad si estuviésemos

---

23 *Ibidem*, p. 279.

24 *Ibidem*, p. 278.

25 *Ibidem*, p. 127.

absolutamente determinados? ¿Podría hablarse de responsabilidad, culpa y mérito, si se supone que en un carácter dado los hechos son originados por los motivos de forma estrictamente necesaria? Schopenhauer afirma que el hombre es libre porque es responsable, y dice además, que el hecho de que es libre y responsable manifiesta la existencia de la conciencia moral. “Pues la conciencia moral es precisamente el conocimiento del propio yo que surge de la propia conducta y se hace cada vez más íntimo”.<sup>26</sup> Evidentemente, él no quiere desdecirse: de cierta forma estamos condicionados por nuestro temperamento originario e innato, *operari sequitur esse*. Hasta aquí se podría hablar de un esencialismo del carácter. Sin embargo, no somos como autómatas, que actuamos de forma ciega, determinados por la conformación específica de nuestra naturaleza. La libertad que radica en el *esse* es la que aporta una determinada especificidad en cada ser humano y que determina que obre en el mundo de distinto modo que el otro.

Para desarrollar su concepción de la libertad Schopenhauer habló también de un carácter adquirido. Éste se conforma mediante el conocimiento que cada hombre va obteniendo de su propia conducta a lo largo de su vida. Aunque el hombre sea lo que es por su esencia, y no pueda hacerse, ni transformar su carácter originario, el hombre, escribe Philonenko, no es solamente un ejemplar de una idea, sino una idea y como tal le compete una tarea: conocerse en tanto que es este hombre.<sup>27</sup> La tesis del carácter inteligible muestra que en cualquier caso, haga lo que haga, el hombre llegará a ser lo que es. El hombre no puede abandonar su manera de ser. Sin embargo, lo que muestra la idea fundamental del carácter adquirido es que en cierto sentido el hombre forma su carácter a fuerza de experiencia y reflexión. Llegar a ser lo que se es, es conocerse, comprenderse, saber de lo que se es capaz, conocer claramente el grado de energía de que se dispone, saber lo que se quiere y lo que se puede, conocer la calidad y la cuantía de nuestras facultades, saber dónde termina nuestro poder y dónde empieza nuestra impotencia. “De aquí que el mero querer ni el poder basten por sí solos, sino que el hombre necesita saber lo que quiere y lo que puede, sólo así mostrará carácter y podrá hacer bien lo que haga”.<sup>28</sup>

El conocimiento de sí mismo, de lo que somos, de nuestro carácter adquirido es el conocimiento más completo posible de la individualidad, y se constituye en la mejor garantía para evitar hacer todo a aquello de lo cual no somos capaces, o no podemos, o no nos corresponde. “Sólo quien esto consiga será siempre lo que es, con plena conciencia de sí mismo: su yo nunca le hará traición, porque siempre sabrá lo que puede esperar de sí mismo”.<sup>29</sup> Este conocimiento conlleva, pues, entender nuestros límites y capacidades,

---

26 *Ibidem*, p. 205.

27 Cfr: PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una Filosofía de la Tragedia*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre. 1989, p. 275.

28 SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en: *Sämtliche Werke*, Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Cito según la versión en castellano: *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa, 1998, p. 239).

29 *Ibidem*, p. 239.

aceptarnos tal como somos, reconocer que aquello que somos, el *esse*, es preciso soportarlo, y que este *esse* no puede transformarse por la mediación del conocimiento ni por la influencia de la moral.

De esta exposición se pueden obtener los planteamientos centrales de la ética de Schopenhauer. Su idea básica es que la ética no puede producir una mejora moral del hombre transformando su carácter. Lo único que puede hacer la ética es llevar al hombre, mediante el conocimiento de sí mismo, a ser consciente de la responsabilidad que como ser libre tiene frente a sus acciones, ante los otros hombres y, en general, la naturaleza. A diferencia de Kant, quien consideró que el objetivo de la moral consiste en determinar el conjunto de obligaciones que los individuos tienen entre sí para lograr un orden en el que primen el respeto a las libertades individuales y los valores de la autonomía, la igualdad, la dignidad y la justicia, Schopenhauer mostró que la ética tiene que limitarse a indicar cómo está conformada la naturaleza humana y cómo actúan los hombres en concordancia con aquélla. Lo que la ética no puede hacer, se sigue de esto, es pretender transformar al hombre duro de corazón en compasivo y, por tanto, en justo y caritativo. “Al malvado le es tan innata su maldad como a la serpiente sus colmillos y glándula venenosos; y tan poco como ella, puede él cambiarlo”, escribe en *Sobre el fundamento de la moral*.<sup>30</sup> La ética no puede producir una mejora real del ser humano, “*velle non discitur* (el querer no se aprende)”. Para una mejora real, sería necesario que uno transformase todo su tipo de receptividad para los motivos, “sería preciso que, por así decirlo, al hombre se le diese la vuelta el corazón, que se agitate lo más hondo de él”.<sup>31</sup> Pero eso es imposible porque el carácter es innato y no se puede transformar. Lo único que la ética puede lograr es llevar al hombre, mediante una mejor comprensión de las verdaderas relaciones de la vida, a corregir el conocimiento, es decir, a entender que puede obtener los fines que se propone con sus acciones a través de caminos que no impliquen el sufrimiento del otro, ni conlleven proceder injustamente. “Todo lo que se puede hacer es iluminar la cabeza, corregir el conocimiento, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente. (...) Mas con esto no se consigue sino que la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente clara y decidida, y se exprese sin falseamiento”.<sup>32</sup>

En este sentido, la perspectiva de corregir el conocimiento significa mostrar que la forma del conocimiento del egoísmo es una vía equivocada y que, por tanto, para el hombre es necesario superarla, es decir, es necesario, pero no es un mandato de la razón, rebasar el punto de vista en el que las diferencias entre los hombres se presentan como absolutas, para así, arribar a un punto de vista en el que la mera presencia de lo humano pueda impedir que estas diferencias permitan justificar el dominio y sometimiento de unos a manos de otros. Más allá de esto la ética no puede hacer nada.

---

30 SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Op. cit., p. 274.

31 *Ibidem*, p. 280.

32 *Ibidem*.

### 3. Schopenhauer: del realismo ético al realismo político.

La concepción del Estado y del derecho de Schopenhauer deriva de su pesimismo antropológico y su visión dantesca de la sociedad. Al igual que Maquiavelo, quien considera que los hombres son ingratos, volubles, hipócritas, falsos; que Hobbes, que piensa que el hombre es un lobo para el hombre; o que Lutero, quien considera que ningún hombre es por naturaleza piadoso y bueno, sino que todos son pecadores y malos, Schopenhauer afirma, también, que aunque puedan existir y pueda presumirse que hay algunos hombres honestos en el mundo, el hecho indiscutible es que la maldad domina en él. Hay muchos más malos que buenos. “El hombre es en el fondo una fiera terrible y salvaje. Sólo le conocemos en el estado de domesticidad que se llama civilización; así nos horrorizan los estallidos de su naturaleza. Pero donde caen las cadenas del orden legal, irrumpiendo en la anarquía, ahí demuestra lo que es. (...) El hombre no se rezaga en crueldad e implacabilidad a los tigres y a las hienas”; es incluso peor que los mismos animales; “ningún animal atormenta por atormentar, salvo el hombre con su carácter diabólico que es peor que el de los animales”.<sup>33</sup>

El mundo social en la visión de Schopenhauer, nuestro mundo moderno, —la sociedad industrial, civilizada y democráticamente organizada—, está dominado por todo tipo de vicios. Del egoísmo surgen la avaricia, la gula, la lujuria, el interés, la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo y la soberbia. De la maldad provienen la envidia, la malevolencia, el sadismo, la difamación, la insolencia, el odio, la ira, la traición, la perfidia, el afán de venganza y la crueldad. De cara a este espectáculo de señorío de las dos potencias antimorales —el egoísmo y la maldad—, el problema de gobernar un país entero o el problema de cómo construir un Estado no puede resolverse, piensa el autor de la filosofía de la voluntad, dejando que los hombres buenos y justos puedan ir y venir libremente junto con los malos y perversos y que el gobernante se limite a decirles: sed pues buenos y justos, respetad los derechos de los otros y cumplid las leyes. Los buenos, efectivamente, actuarían correctamente, mantendrían la paz y se dejarían gobernar, pero no vivirían mucho tiempo ni ningún hombre sobreviviría a los demás. Es preciso, por tanto, construir un Estado que sea capaz de ponerle freno a la maldad y no deje lugar para que se realice ningún tipo de injusticias.

Schopenhauer, al igual que Hobbes, considera que el Estado debe ser una unidad absoluta de poder que sirva para refrenar las manifestaciones egoístas y perversas, propias del hombre por su condición natural. Si no existe un Estado que someta a los individuos por medio de la coacción y el temor al castigo, reinarán la anarquía y el caos, y se volverá a la situación de la guerra de todos contra todos. Donde no hay Estado, donde el artefacto del poder unificado no domina por medio del monopolio de la coacción legítima, reina la violencia de unos contra los otros. Como acertadamente lo dijo Carl Schmitt, “el absolutismo estatal

---

33 SCHOPENHAUER, A. *En torno a la filosofía*. México: Porrúa, 1998, p. 220.

es el represor de un caos que, en su núcleo, en el individuo, es irreprimible”.<sup>34</sup> Para Hobbes, la esencia del Estado consiste en crear el orden que obligue a la paz y que someta las fuerzas subversivas y sediciosas propias del estado de naturaleza. Para Schopenhauer “el Estado se ha erigido (...) en contra de las perniciosas consecuencias del egoísmo que se originan sobre la base de la multiplicidad de individuos egoístas mutuamente enfrentados”.<sup>35</sup>

Para plantear el problema de la relación entre ética y política tenemos que precisar cómo fue planteada ésta en la perspectiva de Schopenhauer. En su concepción, el problema de la ética es encontrar un punto de apoyo en la naturaleza del hombre, en virtud del cual sea viable suscitar en él su predisposición a la justicia, y así poder limitar su egoísmo. El límite de la ética está determinado en este mundo por la realidad de la presencia del mal. Es decir, en nuestro mundo, dominado por el egoísmo y la malevolencia, la ética es apenas un destello de luz en las extensas sombras, que nos indica, ciertamente, que las cosas podrían ser mejores, pero que a la vez nos muestra que el mundo es como es, y por tanto, que es muy poco lo que se puede cambiar. Schopenhauer no deduce, como él afirma que lo hace Kant, la teoría del Estado de la teoría moral. Al obtener Kant la instauración del Estado como un deber moral del imperativo categórico, ha dado lugar, afirma Arthur Schopenhauer, a creer que el Estado es una institución que podría mediante la educación conseguir una progresiva transformación en la condición moral del género humano. El Estado sería el conformador de una manera de pensar que, a la larga, podría ir cambiando, como dice el mismo Kant, “la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral”.<sup>36</sup> Schopenhauer no puede aceptar esta perspectiva moral para el Estado. En este sentido, escribe en *Metafísica de las Costumbres*: “¡Como si la íntima intención, lo único que incumbe a la moralidad o a la inmoralidad, la libertad eternamente libre, se dejase modificar por causas externas!” Así, según Schopenhauer, deducir la instauración del Estado como un deber moral a partir del imperativo categórico, genera una comprensión errónea de la política y por ende de las tareas del Gobierno.

Su tesis sobre el Estado reza así: el Estado existe porque hay injusticia, ésta a la vez se da porque la actuación del individuo está determinada por su talante egoísta, el cual se muestra en que cada individuo extiende la afirmación de su voluntad que se manifiesta en cada persona hasta el punto de negar la voluntad manifestada en la otra. Esta tesis supone, además, que el egoísmo es resultado de una confusión del conocimiento en el *principium individuationis*, gracias a la cual el individuo ve a su propia persona como enteramente distinta de todas las otras, como seres cuya esencia es muy distinta de la suya. Así, la

---

34 SCHMITT, C. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, p. 81.

35 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de las Costumbres*. Op. cit., p. 106.

36 Kant, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en: KANT, I., *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económico, 1985, p. 47.

injusticia resulta del egoísmo, éste de una confusión del conocimiento en el *principium individuationis*, y éste a la vez de la imposibilidad que tiene el individuo para reconocer a su propio ser en la manifestación extraña que le viene dada como mero fenómeno en la voluntad del otro. El concepto de injusticia es por esto, como concepto puramente ético, primordial y positivo, mientras que su antagonista el derecho, y por ende el Estado, habrá de ser derivado o negativo. Quien sufre la injusticia es dolorosamente consciente de la privación a la que es sometido como resultado de que la fuerza de su voluntad que habita en su cuerpo es sometida a la voluntad de otro, así como también es consciente de que puede rechazar ese sometimiento sin incurrir en la injusticia. “Esta significación puramente ética es la única que tienen lo justo y lo injusto para los hombres en cuanto seres humanos, no en cuanto ciudadanos de un Estado, escribe Schopenhauer”.<sup>37</sup>

En este sentido, la ética tiene que responder a la pregunta ¿cómo debe actuar un hombre para ser justo? Para hacerlo, la ética debe establecer el límite exacto hasta el que puede llegar la expresión de la voluntad de vivir del individuo, sin que tal afirmación se vuelva negación de la voluntad ajena. La trasgresión de ese límite supone por consiguiente una injusticia. Así, mientras que la pregunta fundamental de la ética es ¿cómo debe actuar un hombre para ser justo?, la pregunta fundamental de la ciencia política —*Die Staatslehre*— es ¿cómo es posible evitar la injusticia?

Para determinar esta tarea la política debe, —mediante la fundamentación de una **doctrina pura del derecho**—, centrarse solamente en el daño que produce el actuar injusto, preguntándose “¿qué necesita evitar uno, si no quiere padecer la injusticia?”<sup>38</sup> A diferencia de Kant que, según Schopenhauer, somete la política a la moral mediante la deducción de los fines del Estado desde el imperativo categórico, el autor de *El mundo como voluntad y representación* establece las condiciones bajo las cuales es posible instaurar el Estado tomando de la ética la teoría de la naturaleza humana y los límites de lo que sea justo e injusto. Así, Schopenhauer define las finalidades del Estado a partir de los resultados obtenidos en su consideración escéptica sobre las posibilidades de la ética.

Según la teoría schopenhaueriana relativa a la naturaleza humana, la ética demuestra, a partir de la consideración de la corrupción moral en el mundo, que el móvil para lo bueno no puede ser muy poderoso. Querer ser justo implica poder ser no egoísta. Pero eso es imposible dado que el carácter es innato y no se puede transformar. De este modo, lo único que la ética puede hacer es señalar el error de la forma del conocimiento del egoísmo e indicar que habría otra perspectiva en la que las diferencias entre los hombres no serían absolutas.

En correspondencia con su comprensión de la naturaleza humana, Schopenhauer concibe la política y los fines del Estado desde la perspectiva del egoísmo. Para Schopenhauer,

---

37 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de las Costumbres*. Op. cit., p. 101.

38 *Ibidem*, p. 104.

el Estado es un simple administrador del egoísmo, un artefacto al servicio de la coordinación de los intereses puramente instrumentales de los hombres. En la medida en que la función del derecho consiste en evitar el padecimiento de la injusticia, en que ésta es ineludible en el mundo humano como consecuencia del predominio casi absoluto del egoísmo y la maldad, en que es imposible contar con un comportamiento justo basado en principios éticos, el Estado debe ser, por tanto, una poderosa máquina de poder y dominación. Como el gran Leviatán de Hobbes, el Estado debe mantener a los individuos sometidos a la autoridad soberana por medio de la violencia y la coacción. De este modo, así como desde la perspectiva de su ética, piensa que no hay mayores posibilidades en lo que respecta a una mejora moral de la condición humana, desde su comprensión de la política no cree tampoco que el Estado pueda hacer algo en la perspectiva de superar las diferencias absolutas entre los hombres condicionadas por el egoísmo.

Según Schopenhauer, Kant fracasa en comprender la política porque supone que el Estado puede distanciar al hombre del egoísmo a través del mejoramiento moral del hombre. Éste es un serio error de la interpretación de Schopenhauer sobre su maestro de Königsberg. En la argumentación kantiana, el Estado y el derecho están pensados para evitar las consecuencias negativas que resultan de la búsqueda incondicional de la propia felicidad, limitando las aspiraciones de cada hombre a aquello a lo que cada uno tiene derecho. Finalmente, a partir de la concepción kantiana de la política puede uno decir que Schopenhauer tiene una concepción muy limitada del Estado y del derecho porque concibe solamente su parte coactiva, asentada en el motivo del miedo o la violencia, y no considera, debido a su profundo pesimismo sobre la naturaleza humana, la posibilidad de intervención del hombre en la conformación de la polis (del Estado a través del derecho). Considera la auto-obligación que surge de la necesidad de aceptar algún grado de coacción para poder salir de la situación de la guerra de todos contra todos, pero no considera la auto-determinación que significa obediencia sólo para las leyes que los hombres se han dado a sí mismos, en virtud de su autonomía. A la formulación kantiana del derecho vamos a dedicar otro ensayo.



**El Estado, el derecho y la ética en Schopenhauer**

**The State, The Law and The Ethics in Schopenhauer**

**Resumen.** *El objeto de este ensayo consiste en reconstruir los argumentos de la ética y de la filosofía del Estado de Schopenhauer con el fin de destacar el sentido que tiene en su proyecto de justificación del Estado la relación entre ética, derecho y política. Se plantea también la discusión de la interpretación de Schopenhauer sobre la filosofía del derecho y del Estado de Kant, en la cual afirma que el problema de la fundamentación kantiana del Estado y del derecho es que en ésta es deducida la instauración del Estado como un deber moral a partir del imperativo categórico, y que en ella es concebido el Estado como condición de la libertad en sentido ético y, por ende, de la moralidad*

**Palabras clave:** *Estado, derecho, ética, Schopenhauer, Kant.*

**Summary.** *This paper tracks the arguments about ethics and philosophy of State sustained in Schopenhauer's work, in an attempt to highlight the meaning to his justifying the relationship between ethics, law and politics. It is also discussed the interpretation Schopenhauer did on Kantian philosophy of law and the State. According to Schopenhauer the problem of Kant's foundation of State and law is that, starting from the categoric imperative, the establishing of the State is considered a condition to moral freedom and that the State is there conceived as a condition to freedom in the ethic sense, and thus as a condition to moral as well.*

**Key words:** *State, Law, Ethics, Schopenhauer, Kant.*