

Ética deóntica Kantiana como negación de la voluntad. La respuesta de Schopenhauer*

JUAN IGNACIO WILSON CODDOU**
UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen: En este trabajo, se pretende demostrar que las filosofías de Kant y Schopenhauer son complementarias. Schopenhauer demuestra la obligatoriedad del *deber* en la práctica (importante preocupación de Kant) haciendo un paralelo entre *constricción de la voluntad* y *negación de la voluntad*. Cuando el hombre se cuestiona por qué debería someterse al *deber* (en su actuar cotidiano) en contra de sus inclinaciones, Schopenhauer le responde que es en él (el deber) en quién reside su verdadero objetivo: es el *deber* en realidad lo que todos buscamos, el sello fundamental de lo propiamente *humano*. La ética deóntica, tan fría muchas veces, y tan mezquina con nuestros intereses, es interpretada (casi inconcientemente) por Schopenhauer con una nueva luz, encontrando en ella la esperanza tan anhelada: la posibilidad de escapar de la tortuosa rutina –el ciclo de la agonía–, que nos mantiene ciegos de dolor, buscando en la distancia. Empujamos con toda nuestras fuerzas a un objetivo que, sabemos, no podrá satisfacernos y somos incapaces de notar que la meta está en nosotros, que somos el *fin último* de nuestros actos, que la única posibilidad de liberación (i.e. nuestra libertad) está en la *ley moral* que llevamos dentro.

Palabras clave: Autonomía de la voluntad, deber, negación de la voluntad, felicidad.

Abstract: In this work, I try to demonstrate that the philosophies of Kant and Schopenhauer are complementary. Schopenhauer demonstrates the obligatory nature of the duty in the practice (Kant's important worry) doing the parallel one between constriction of the will and denial of the will. When the man questions why he should surrender to the duty (in his daily acts) in opposition to his inclinations, Schopenhauer answers him that there is in it (the duty) in whom his real aim resides: it is the duty indeed for what we all are looking, the fundamental stamp of properly human thing. The Deontic Logic, so cold often, and so mean with our interests, is interpreted (almost unconsciously) for Schopenhauer with a new light, finding in it such a longed hope: the possibility of escaping of the tortuous routine - the cycle of the agony-, which keeps us blind of pain, searching in the distance. We push with all our forces to an aim that, we know, it will not be able to satisfy us, and we are unable to notice that the goal is in us, that we are the last purpose of our acts, that the only possibility of liberation (i.e. our freedom) is in the moral law that we take inside.

Keywords: Autonomy of the will, duty, denial of the will, happiness.

* Una versión preliminar de este artículo fue presentado como trabajo monográfico en el curso Filosofía Moral, cátedra de M.E. Orellana Benado. Agradezco profundamente a Joaquín Trujillo por los comentarios realizados a una versión anterior de este artículo, las conversaciones sobre el tema y el material proporcionado sobre la materia. En la misma línea, agradezco el apoyo de Renato Garín y de mis amigos de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile por su enorme aprecio por la filosofía y la discusión.

**Estudiante de Derecho, Universidad de Chile.

“La posibilidad que se exteriorice la libertad representa el mayor privilegio del ser humano y aquello que le distancia a perpetuidad de los animales, [...] algo que permite independizarse de la impresión del presente y abarcar de una ojeada el conjunto de la vida.”

“lo que he descrito aquí [...] no es algo así como una fábula filosófica inventada a última hora [...] se trata de la envidiable vida de los que han sido llamados santos o poseedores de almas bellas”.

Arthur Schopenhauer, Metafísica de las Costumbres.

I. Inquietudes inconclusas

Kant, en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, deja inconclusa la pregunta final con respecto al *deber* en su aplicación práctica. Intenta una explicación en base a la idea de una *voluntad libre* como parte de un mundo inteligible, que se somete a leyes morales que fundamentan el actuar en el mundo empírico. Aún cuando logra demostrar el carácter *absolutamente bueno* del denominado *imperativo categórico*, no prueba que éste sea posible, como tampoco, que la *voluntad*, sea determinada por él:

“la razón humana es totalmente impotente para explicar cómo ella, sin otros resortes, vengan de donde vinieren, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes [...] sin materia alguna (objeto) de la voluntad, a la cual pudiera de antemano tomarse algún interés, pueda dar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamaría moral...”¹

Irónicamente, podemos decir que Kant queda atrapado en la pregunta *¿Por qué debemos cumplir los deberes?*, en que la respuesta, “porque el deber lo manda”, sólo volvería más notorio el problema. La necesidad de probar la obligatoriedad del deber, reside en la preocupación de Kant por darle un sentido empírico a su ética. No pretende sólo reconocer las premisas morales: quiere darles efectividad empírica demostrando que los seres humanos actuarán en base a ellas.

En su ensayo sobre el significado del imperativo categórico, Torretti, nos proporciona una base sólida para analizar esta situación². Torretti hace explícito que, en la filosofía de Kant, no basta que la universalización de la máxima sea posible para que ésta sea moral, sino que además, se debe *poder querer* que ella se convierta en ley universal. Esto es desde un punto de vista ético, ya que, como indica Torretti,

¹ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en I.K. *Obras Escogidas* Buenos Aires, Argentina, El Ateneo, 1951, p. 537.

² CORDUA, Carla y TORRETTI, Roberto. *Variedad en la razón: ensayos sobre Kant*, ensayo n° 7; TORRETTI, Roberto, *¿Qué significa el imperativo categórico?* Río Piedras, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

“...para toda acción humana puede concebirse una máxima universalizable ad hoc. Por lo tanto, si la moralidad de una acción depende únicamente de que la máxima que la determina pueda imperar, sin contradicción, universalmente, cualquier acción sería justificable desde un punto de vista moral”³.

Torretti, sin embargo, realiza una distinción: no es lo mismo *querer* obrar de un cierto modo que *querer* universalizar dicho modo de obrar. Los criterios se unen cuando se considera que, al *querer* que una máxima rija universalmente, quiero que rija para mí a su vez, ya que, “si quiero efectivamente que esa máxima valga para todos, quiero a la vez con ello que rija mis propios actos”⁴.

La pregunta entonces puede ser reformulada: en vez de preguntarnos ¿por qué el deber obliga?, hemos de preguntarnos (lo que es lo mismo) ¿qué evitaría que los hombres, simplemente, ignoren el deber? O más claramente (como fue planteado por Torretti) “¿de qué depende el que yo pueda querer que una cierta máxima impere universalmente?”⁵, es decir, ¿qué llevaría a los hombres a *querer* someterse al *deber*, cuando éste va tantas veces en contra de sus apetitos e inclinaciones inmediatas? Estas consideraciones nos regresan a la pregunta de Kant, pues su propia formulación del imperativo categórico le deja sólo dos posibilidades para comprobar la obligatoriedad del deber, esto es, comprobar que el imperativo categórico rige necesariamente sobre nuestra conducta.

La primera posibilidad, es que el *deber* nos asegure algo que deseemos *necesariamente* en tanto seres racionales. Kant señala que “ser feliz constituye necesariamente el anhelo de todo ente racional... por lo tanto, representa un ineludible fundamento para determinar su capacidad desiderativa”⁶. Podemos decir, entonces, que si el deber puede asegurarnos un grado importante de felicidad de seguro éste será obedecido. Esto, sin embargo, quitaría al deber su carácter moral: “una acción por deber tiene su valor moral, no en el propósito que debe ser alcanzado gracias a ella [es decir, en su objeto], sino en la máxima que decidió tal acción”⁷. Pretendo comprobar, en este ensayo, que esta posibilidad es afirmada por la filosofía de Schopenhauer y que la contradicción antes indicada se resuelve mediante un análisis conjunto de ambos sistemas éticos (el de Schopenhauer y el de Kant). La segunda posibilidad, es que el imperativo categórico tenga un valor intrínseco, en relación a su forma: un valor que esté directamente ligado a nuestra naturaleza humana. Esta postura, para nada contradictoria con la primera, es afirmada por Torretti y será analizada al final de este trabajo, en relación a sus consecuencias políticas.

II. Kant y la felicidad

Antes de continuar, quiero hacer unas cuantas aclaraciones en relación a la filosofía de Kant, utilizando, para esto, el estudio preliminar de la *Crítica de la razón práctica* de Roberto R. Aramayo⁸. Se puede pensar que la contradicción entre la ética kantiana y la primera postura sobre el deber, se debe a la supuesta indiferencia de Kant en relación a la felicidad: el que las acciones realizadas únicamente por consideraciones subjetivas (ej.: que me hacen feliz) no son acciones morales. Aramayo nos señala que “se trata del reproche más injusto... Kant pasó toda su vida estudiando cómo ingeniárselas para que la

³ *Ibid.* p. 148.

⁴ *Ibid.* p. 151.

⁵ *Ibid.* p. 158.

⁶ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, España, Editorial Alianza S.A., 2002. p. 87.

⁷ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en I.K. *Obras Escogidas* Buenos Aires, Argentina, El Ateneo, 1951. p. 73.

⁸ ARAMAYO, Roberto R. Estudio Preliminar. En: KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, España, Editorial Alianza S.A., 2002.

felicidad pudiera ocupar un sitio destacado dentro de sus premisas morales”⁹. Esto es patente en la *Crítica de la Razón Pura*¹⁰, donde Kant plantea que la conducta conforme al deber, si bien nos hace merecedores de la felicidad, no puede asegurarnos (en una relación causa-efecto) la felicidad como tal (no en el mundo empírico por lo menos), sino como parte de un “ideal del bien supremo” de un posible “mundo futuro”¹¹. Aramayo es enfático al afirmar que Kant se ve obligado a descalificar la felicidad “como principio moral, a la vista de su absoluta volatilidad”¹². Es la indeterminación de esta misma la que la vuelve ineficiente, su dependencia del azar. La investigación siguiente se ocupará en demostrar que Schopenhauer da a la felicidad un fundamento preciso (i.e. único, objetivo), análogo al deber, en el que reside la obligatoriedad del último.

III. Voluntad de vivir: el sistema de Schopenhauer

Para Schopenhauer, el mundo y todo lo que en él acontece es manifestación de la *voluntad de vivir* (denominada también *voluntad* o *voluntad de ser*¹³). Su esencia, se presenta como *necesidad de ser* (eliminando la relación causal, es decir, la *voluntad* es, propiamente, la *necesidad de manifestación*¹⁴). Esta necesidad indica que el fin último de la *voluntad* es *ser*. Para confirmar su existencia, sin embargo, debe reconocerse: requiere encontrarse. Ello implica la búsqueda de la afirmación de su existencia mediante el autoconocimiento (la voluntad existe en función de la búsqueda de sí misma). Para esto, la *voluntad* se presenta con diversos grados de objetivación, de los que la naturaleza representa la *voluntad* misma objetivada y el hombre su grado mayor¹⁵. Este último, es una manifestación de la *voluntad autoconciente*, es decir, una parte de la *voluntad* que posee el conocimiento (en menor o mayor medida) de ser *voluntad*. Es en él, por lo tanto, en quien se presenta en más alto grado el impulso al *autoconocimiento*. Esta característica presenta el eje central de la vida del hombre, el fundamento último de todas nuestras acciones es la búsqueda de la *voluntad*; así, cuando un hombre se levanta de la cama, de preguntarle por qué lo hace, quizás nos respondería que necesita ir a trabajar. Si le preguntamos entonces por qué trabaja, tal vez diría que para ganar dinero. De seguir insistiendo, probablemente nos diría que pretende alimentar a su familia, que su familia lo hace feliz, etc. hasta que, alcanzado cierto límite, el fundamento de su actuar no sería otro sino la *voluntad* que necesita afirmar su existencia (lo que llamaríamos el “querer inexplicable”: *porque quiero*, decimos normalmente, manifestando nuestro deseo de vivir). Por eso, la vida de los seres humanos se mueve entre el sufrimiento y el tedio (o aburrimiento); el hombre no se satisface con las acciones mencionadas: cada vez que algo le impide cumplir uno de sus objetivos sufre

⁹ *Ibid.* p. 23-24.

¹⁰ KANT, Immanuel. Sección Segunda, Capítulo I, Del fin último del uso puro de nuestra razón. *En su: Crítica de la Razón Pura*, 2da edición, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, 2004.

¹¹ *Ibid.* p. 756-757.

¹² ARAMAYO, Roberto R. *Op. Cit.* p. 25.

¹³ Lo existente (el todo), es la manifestación de una fuerza vital, de un deseo que rige los fenómenos. En tanto toda volición no es más que una manifestación, más o menos cercana, de este impulso fundamental, toda *voluntad* es, en último término, *voluntad de vivir*. La vida se usa aquí en relación a existencia. Esta fuerza que tiende a *ser* es tal, que en su estado pleno (como cosa en sí), en tanto prescinde de los fenómenos, actúa como deseo auto impuesto: el deseo de existencia desea, él mismo, existir (la personificación es útil sólo para propósitos explicativos). Para consolidar su existencia, sin embargo, tiene que dejar de *desear ser* y pasar a *ser*, por lo que se busca: debe “comprobar que existe”, debe satisfacer ese deseo contemplándose a sí misma. Toda *voluntad de vivir*, entonces, es, en último término, *voluntad de ser*.

¹⁴ “Cuanto quiere la voluntad siempre es vida, dado que ella misma no supone sino la presentación de ese querer”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, España, Editorial C.S.I.C. y Editorial Debate SA, 1993. p. 6.

¹⁵ La voluntad, como unidad central de la existencia, tiene diversos grados de manifestación en los entes existentes. Esto representa el grado de “objetivación” de la voluntad, es decir, la medida en que el ser desplegado por la voluntad es un reflejo de la misma.

por el deseo que en él se manifiesta, y al alcanzarlo, nota que lo obtenido no es lo que realmente buscaba y el deseo comienza a manifestarse nuevamente en otro objeto o en un aburrimiento del que urge salir. Este deseo, es la manifestación de la *voluntad de vivir*; esta búsqueda por corroborar su existencia. La *voluntad* es tanto el fundamento como el objetivo inconsciente de toda nuestra acción; la búsqueda de la *voluntad*, en tanto ser, es algo inmutable, pues su manifestación supone la base de toda existencia.

IV. De la negación de la voluntad: nuestra esperanza

En el sistema planteado por Schopenhauer, si el *sufrimiento* es consecuencia de la manifestación de la *voluntad de vivir*, la única posibilidad de evadirlo es la *negación* de la misma. Este camino, empero, presenta una contradicción en su concepción, ya que el acto de *negación de la voluntad* es un acto de *voluntad* propiamente tal, lo que puede ser explicado de la siguiente manera: la *voluntad*, al ser libre, puede negarse a sí misma, sin embargo, su esencia, en tanto *querer ser*, no puede ser evitada por un acto que supone su manifestación. De cualquier forma llegaremos al mismo resultado: la *voluntad*, al negar su *querer*, está de hecho cumpliendo su “objetivo último”; afirmando su esencia. Al *negar el querer*, se niegan las manifestaciones de la *voluntad* (entre ellas el *principio de individuación*¹⁶). El hombre nota entonces, que todo cuanto existe es una y la misma *voluntad* (no múltiples), por lo que todo el *querer* es lo mismo que el *ser* logrando la *voluntad* su “objetivo último”: ya no *quiere*, sino que *es* (se *aquieta* mediante su negación).

Aunque esta relación causal es muy útil para propósitos explicativos, no es exacta, ya que el *tiempo* y la *causalidad* son sólo las formas en que las manifestaciones de la *voluntad* se presentan, pero no la afectan en tanto *cosa en sí*: la *negación de las manifestaciones* es la *negación de la voluntad misma*, ya que el *deseo de existencia* (que produce las manifestaciones) es idéntico a la *voluntad*. Así, el “objetivo último” que supone la *voluntad* en su esencia es de hecho su negación, pues si la *voluntad* (que es el querer existir) deja de *querer existir* para pasar a *existir*, al cumplir su búsqueda acaba con lo que era (no en un orden de tiempo o causal, sino como procesos análogos); la *negación de la voluntad* es, finalmente, la consumación misma de su esencia¹⁷ (ese *ser* desplegado sin embargo, no puede ser nuevamente la *voluntad* sino un estadio diferente:

“con la voluntaria negación y supresión de la voluntad [...] se ve suprimida su manifestación global y, finalmente, también las formas universales de ésta, el tiempo y el espacio, así como la forma primitiva de la manifestación, el sujeto y el objeto. Sin voluntad no hay representación y no existe el mundo”¹⁸: una nada que es ser en relación con el mundo fenoménico anterior¹⁹).

¹⁶ El *principio de individuación* es la forma en la que se manifiesta la voluntad en el mundo. En tanto cosa en sí, la *voluntad* es un todo unitario. Como fenómeno, en cambio, en busca de su consolidación, se despliega como múltiples seres (i.e. múltiples manifestaciones del deseo de existencia). Este estadio fenoménico está consolidado por el *principio de individuación*: la “ilusión” (no como algo irreal, sino como un estadio que no representa la realidad última de la existencia) de que somos seres y conciencias individuales, separados de los demás. No somos, en realidad, ni siquiera partes individuales de un todo, sino que en cada uno reside ese todo manifestado de una manera distinta: somos una sola *conciencia*, un solo *ser*, en el fondo, una sola *voluntad*. Este conocimiento sólo se adquiere, una vez que el *principio de individuación* ha sido superado por el intelecto.

¹⁷ Esta contradicción es sólo una de las múltiples contradicciones mencionadas por Schopenhauer en relación al contenido de la voluntad. El punto quedará más claro cuando se compare con la postura Kantiana al respecto, *infra*, p. 13. Esta idea hace explícita la paradoja: la voluntad no logra existir mientras quiere, sino precisamente cuando niega ese deseo. Es la viva imagen del dicho “el que busca nunca encuentra” o la idea de un hombre que sólo consigue su propósito una vez que se ha rendido.

¹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Op. Cit.* p. 196-197.

¹⁹ Ver, SCHOPENHAUER, Arthur. Capítulo IX, De la nada en el mundo abolido. *En su: Metafísica de las costumbres*, Madrid, España, Editorial C.S.I.C. y Editorial Debate SA, 1993.

V. El lugar común y punto de partida

La *negación de la voluntad* constituye la piedra angular que necesitaba el sistema de Kant para concretarse; sistema que Schopenhauer intentó destruir (negando el deber), pero al que otorgó mayor coherencia con la exposición de esta idea.

Schopenhauer manifiesta la primera similitud con el sistema Kantiano cuando admite la existencia de un bien supremo;

“la autonegación de la voluntad [...] es capaz de proporcionar un contento y una satisfacción que no pueden verse arrebatados [...]; cabe denominar summum bonum [supremo bien] a esta resignación”²⁰.

Aceptado este principio, comienza la búsqueda de cómo puede obtenerse este bien, punto de partida de Kant cuando planteó (como base) que lo único bueno en sí mismo es la *buena voluntad*, de lo que deriva un sistema que nos permite encontrarla.

En Kant, la voluntad se entiende como la capacidad de obligarnos a actuar en base a ciertas leyes (el actuar racional). La voluntad buena es aquella que actúa en base a leyes que no pueden ser malas (principio de contradicción). Para ello, las leyes se universalizan, alcanzando la razón el tamaño de lo empírico (poniéndose en todos los casos imaginariamente posibles); si la máxima individual de la ley no se autodestruye en el proceso, la ley es buena²¹. La voluntad, a su vez, necesita para la acción un fundamento o fin. Una buena voluntad necesita a su vez un fin valioso en sí mismo, no realizable, pero que sirva como condición límite de todas las inclinaciones individuales (fines subjetivos): éste es el “ser racional”²². Entonces, si todo ser racional actúa según máximas universalmente expresables como ley, cuyo fundamento limitativo está constituido por los otros seres racionales que actúan según máximas “universalizables” (con el mismo fundamento), se colige de esto el principio “obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo, su validez universal para todo ser racional”²³; lo que es equivalente a decir que “la voluntad de todo ser racional (cuenta) como una voluntad universalmente legisladora”²⁴. La ética deontológica de Kant, basada en las tres formulaciones del imperativo categórico, hace alusión al denominado *reino de los fines*, un mundo inteligible en que todo ser racional actúa libremente según las máximas indicadas, legislando concientemente sobre todos los seres del reino sin utilizar jamás a otro como medio.

En su intento de evitar las motivaciones subjetivas, Kant negó el valor de las acciones llevadas a cabo por la inclinación (las que sólo pueden otorgarnos bienes relativos y fines subjetivos), otorgando, en cambio, valor moral a las acciones llevadas a cabo por deber, es decir, mediante el seguimiento de máximas formuladas como *imperativos categóricos* (mandatos que obligan sin excepción) las que suponen el más alto nivel de *constricción de la voluntad*. Schopenhauer, en cambio plantea, que quien niega la voluntad puede actuar “pletórico de la más absurda superstición o, por el contrario, ser todo un filósofo; ambas cosas son igualmente válidas, porque sólo su obrar le acredita como santo”²⁵. Aún cuando, para Kant, lo fundamental sea que el individuo actúe por la representación del *deber*, Schopenhauer no

²⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Op. Cit.* p. 132-133.

²¹ Primera formulación del *imperativo categórico*: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. p. 505.

²² Segunda formulación: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. KANT, Immanuel. *Op. Cit.* p. 511.

²³ KANT, Immanuel. *Op. Cit.* p. 518.

²⁴ KANT, Immanuel. *Ibid.* p. 513.

²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Op. Cit.* p. 168.

pretende negar esta posibilidad, indicando, por el contrario, que en tanto ésta acarree como consecuencia un modo de vida *santo*, es igualmente válida. Por otro lado, Kant niega las inclinaciones, no en sí mismas, sino en tanto motores subjetivos de la voluntad (e.g. la felicidad), lo que no quita que las inclinaciones puedan validarse si son determinadas por criterios universales.

VI. Compatibilidad de los sistemas

La pregunta es la siguiente: ¿Cómo sabemos que la vida del *santo* planteada por Schopenhauer calza con la vida impuesta por el *deber*? La primera similitud que podemos notar es el parecido entre el concepto de *negación de la voluntad* y *constricción de la voluntad* el que deriva en la siguiente idea: Al tomar la *negación de la voluntad* como la consumación de su esencia (al romperse el *principio de individuación* y descubrir que todo el *ser* no es sino la *voluntad*; en que el *querer* resulta lo mismo que el *ser* anulando el primero y sus manifestaciones) podemos apreciar su equivalencia con el *reino de los fines*. Al ser, cada “ser racional”, una conciencia legisladora universal para todos los demás seres del reino de los fines, podemos ver una unión de las conciencias en una única conciencia: en este mundo inteligible, la *voluntad libre* (presupuesto del mundo inteligible) de los seres racionales se somete a las leyes universales calzando con las dimensiones de la *conciencia* y la *razón* (una sola voluntad). Esta ruptura del *principio de individuación* supone que esa sola *voluntad* (que representa la totalidad) se encuentra constreñida por las leyes a las que se somete cada individuo, es decir, *la voluntad se ha autonegado* en un pleno ejercicio de su libertad (como Schopenhauer planteaba). Se agrega a lo dicho, la similitud en sus consecuencias, pues en ambos casos el mundo empírico se ve superado; dejando de existir (según Schopenhauer²⁶), o mostrando al individuo como parte integrante de un mundo meramente inteligible²⁷. La misma idea del *reino de los fines* resulta análoga a la idea que Schopenhauer tiene acerca de la injusticia²⁸: si todos los hombres forman parte de la misma *voluntad* y, por ende, en esencia son una y la misma unidad, no puede un hombre dañar a otro sin dañarse necesariamente a sí mismo. Si todos somos fines y legisladores, no podemos utilizar a “ser racional” alguno como medio, siendo él a su vez, legislador y parte de una única y misma conciencia. No *puedo* ni *quiero* (lo que en Schopenhauer es lo mismo) usarlo como medio, ya que, todo lo posible –la capacidad externa e interna²⁹ se encuentra conformado por el querer –la voluntad³⁰-. En este último concepto (*reino de los fines*) se encuentra la unión final de los dos sistemas en tanto *deber* y *negación de la voluntad*, pero primero, debemos mostrar cómo Schopenhauer responde a la pregunta inconclusa de Kant arriba indicada.

²⁶ *Supra*, p. 8.

²⁷ Ver, KANT, Immanuel. Capítulo II. *En su: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en I.K. *Obras Escogidas* Buenos Aires, Argentina, El Ateneo, 1951. p.531.

²⁸ Ver, SCHOPENHAUER, Arthur. *Op Cit.* Capítulo VI.

²⁹ La capacidad interna y externa de los individuos, está ligada a la totalidad de la voluntad. La capacidad interna está constituida por los deseos, impulsos e inclinaciones, es decir, lo que *quiero*. Por otro lado, la capacidad externa dice relación con las posibilidades que nos proporcionan las facultades de nuestro cuerpo y el entorno (el espacio físico disponible, con todas sus características, para la realización de la acción), en términos generales, lo que *puedo*. Si todo es parte de una y la misma voluntad, tanto los impulsos y deseos del hombre, como el mundo que lo rodea, son manifestación del mismo *querer*. Ese es el sentido del *imperativo categórico* cuando se indica que debemos “*querer* que la máxima se convierta en ley universal” o cuando mencionamos que “no *puedo querer*” tratar a otro hombre como medio: el *querer* no es arbitrario ni tampoco un capricho. Hay acciones que no *puedo* realizar porque racionalmente no las *puedo querer*. Por el contrario, todo lo que *quiero, puedo* (querer es poder decimos normalmente), pues lo que existe, toda posibilidad en el mundo fenoménico, emana del *deseo*. Esta idea será especialmente clara cuando veamos porque *necesariamente* se quiere el *deber* y, por ende, porque no podemos actuar racionalmente fuera de él.

³⁰ Ver, SCHOPENHAUER, Arthur. *Ibid.* p. 27.

VII. El deber necesariamente obliga

Planteamos ya la *consumación de la voluntad* en su *negación* y su *negación* mediante el *deber*. Revisando los argumentos de Schopenhauer, debemos volver sobre su idea de la *determinación* de las acciones del hombre basada en la *inmutabilidad* de la *voluntad*; esta última, representa el fundamento de las acciones del hombre, el *deseo* en aras del *autoconocimiento*. De lo anterior no se colige que el hombre no pueda equivocarse, sino que no puede cambiar su *querer*. La voluntad puede saber lo que quiere y errar en los medios para conseguirlo,

“la instrucción [...] podrá enseñarle a la voluntad que se equivocó en los medios, logrando con ello que ese objetivo, al que aspira desde siempre con arreglo a su ser más íntimo, se vea perseguido por algún otro camino e incluso reparando en un objeto enteramente distinto; pero nunca conseguirá que la voluntad quiera realmente algo diferente a lo querido hasta el momento; esto permanece inmutable, ya que dicho querer es indisoluble de su propia mismidad y ésta desaparecería con aquél”³¹.

En base a esta idea podemos afirmar lo siguiente: Si la *voluntad* no puede tener otro deseo que la afirmación de su existencia (la que contraria, pero paradójicamente, radica en su *negación*) y sabemos que el *deber* consiste en la *negación* de esa *voluntad*, entonces, la acción del hombre no puede sino *ser el deber*, que no se manifiesta como un simple motivo, sino en una máxima que, fundada en su universalidad y fin, es reflejo de la superación del *principio de individuación*. Puede que el hombre no actúe en conformidad con el *deber* (de esta idea nace el término: el hombre *hace* algo cuando *debería hacer* otra cosa), pero sólo por causa de un engaño o ignorancia; de lograr identificar el deber y su implicancia, la conformidad con él resulta ineludible (se transforma en un *querer necesario*: no *debe* sino que *es* así, fundado en la esencia de la *voluntad*). La pregunta podría plantearse, a su vez, por el elemento inicial del razonamiento: ¿Por qué razonamos? Esta pregunta es contestada con el mismo fundamento: la búsqueda de sí misma por parte de la *voluntad* desencadena el *sufrimiento*, lo que impulsa al hombre a razonar; “...los individuos humanos [...] no tardan demasiado en descubrir las fuentes de aquel sufrimiento y ponerse a pensar en los medios de aminorar o interrumpir su caudal”³².

VIII. Kant y la superación de la contradicción en Schopenhauer

Finalmente, notaremos que la coherencia otorgada por el planteamiento de Schopenhauer al sistema Kantiano se vuelve inevitable³³: La contradicción presente en la *negación de la voluntad* se manifiesta en que la *negación misma* consiste en un *acto de voluntad*. Este acto muestra la total *libertad* de la *voluntad*, en que su *negación* es equivalente a la *consumación de su esencia*, en virtud de la cual, *no puede sino negarse* (como parte de lo que podríamos llamar su “objetivo último”). ¿Pero cómo es posible esta necesidad si la *voluntad* es libre? He aquí el punto en que ambos sistemas tenderían a complementarse: la *libertad de la voluntad*, para Kant, es una condición *necesaria* de ésta; una propiedad de la misma, análoga a la noción de *autonomía*. Este concepto se refiere a la facultad de regirnos por nuestras propias leyes (al contrario de la heteronomía, que supone la imposición de leyes por parte de agentes externos). Si la *voluntad* es *autónoma*, entonces “la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma”³⁴; si esta

³¹ Ver, SCHOPENHAUER, Arthur. *Ibid.* p. 32.

³² Ver, SCHOPENHAUER, Arthur. *Ibid.* p. 103

³³ Aquí se retomará lo que se dejó inconcluso (*supra* p. 8), a saber, la aclaración de la contradicción presente en la negación de la voluntad.

³⁴ KANT, Immanuel. *Op. Cit.* p. 525.

voluntad (como Schopenhauer plantea) conforma el *todo*, su ley no puede ser otra que una que obligue universalmente (en todos los casos); y si el objetivo (fin) de la ley, es la propia *voluntad*, esto es análogo, a un *reino de los fines* en que la totalidad de la *conciencia*, equivalente a la *voluntad misma* exenta de exterioridad, legisle universalmente, teniendo como fin, a los “seres racionales” en su conjunto, es decir, a la totalidad de la *voluntad*. Podemos notar que la ley de la *voluntad* (impuesta por ella misma como parte de su libertad) no es otra que el *imperativo categórico* por lo que “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa”³⁵. Así queda resuelta la contradicción que aparecía en el análisis de la *negación de la voluntad*, proceso idéntico a la *constricción de la voluntad* mediante el ejercicio de su *autonomía*: el *deber*, en tanto la *voluntad* es libre, es igualmente un acto de *voluntad*: *queremos*, necesariamente (en tanto seres racionales), someternos a máximas que puedan regir universalmente.

IX. Posibles objeciones

Como interrogante, para negar la validez de lo expuesto, podríamos plantear lo siguiente: ¿Cómo es posible que la razón nos de un acceso a la negación de la *voluntad* si la primera no constituye más que un fenómeno (manifestación) de esta última? Si bien la objeción es coherente, no debemos olvidar que la *razón* constituye una parte distintiva de la naturaleza del individuo, de lo que se colige que: guiados por la *razón* los individuos pueden concebir las leyes universales bajo las cuales actuarían los demás “seres racionales”. Esto permitiría la unidad de *conciencia*, que igualaría la *razón* con las dimensiones de la *voluntad*, estando, en el mundo inteligible, necesariamente ligada (esta última) a actuar según las leyes prescritas por su *libertad*. La *razón* alcanzaría las dimensiones de la *voluntad*, permitiendo la superación del *principio de individuación* y la posterior *negación*³⁶ de ella. Podríamos pensar, por otro lado, que los animales, que no poseen razón, se encuentran reconciliados con la *voluntad*, mientras que el hombre, en cambio, lucha por afirmar su *deseo de existencia* (intentando evitar la *muerte*, por ejemplo). Esto es un error, ya que, los animales, más que encontrarse reconciliados con la *voluntad*, se encuentran sometidos a su arbitrio;

*“la posibilidad que se exteriorice la libertad representa el mayor privilegio del ser humano y aquello que le distancia a perpetuidad de los animales, ya que la primera condición para ello es el discernimiento de la razón, algo que permite independizarse de la impresión del presente y abarcar de una ojeada el conjunto de la vida. El animal carece de toda posibilidad de libertad...”*³⁷

Una última objeción: Para Kant es fundamental que el individuo actúe únicamente por *deber* y no por un *objetivo o motivación particular*, por otro lado, Schopenhauer plantea que “nuestras obras con arreglo a las leyes o prescripciones [...] nunca resultan bastante satisfactorias de cara a la justicia, ni tampoco pueden redimirnos”³⁸. Para reconciliar estas dos posturas hay que notar que

³⁵ *Ídem*.

³⁶ Schopenhauer afirma al respecto lo siguiente: “El relato de un becho noble y desinteresado nos conmueve tan increíblemente, porque nos da una prueba segura de que el conocimiento puede alcanzar una supremacía sobre la voluntad originaria, haciéndonos capaces así de sobreponernos a la voluntad y negarla dentro de nosotros, gracias a lo cual se abre ante nosotros la perspectiva de una plena liberación”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Op Cit.* p. 162.

³⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Ibid.* p. 191.

³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Ibid.* p. 193.

“si yo no fuera parte más que de este mundo inteligible, todas mis acciones serían conformes a la autonomía de la voluntad; pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, esas mis acciones deben ser conformes a dicha autonomía”³⁹.

El *negar la autonomía* convierte el *querer (deber ser)* del mundo sensible en *ser (querer necesario)* del mundo inteligible. La idea kantiana de *deber* no difiere de las prescripciones de los textos sagrados a los que Schopenhauer hace alusión y válida⁴⁰.

X. El Cierre

Finalmente, podemos apreciar la congruencia y simbiosis entre ambos sistemas. Kant finaliza la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* sin encontrar un fundamento que asegure la *libertad de la voluntad* y su auto-imposición de leyes. Cierta sensación de desamparo ronda el final, no existiendo seguridad alguna acerca de si es posible que en el mundo sensible el hombre se comporte siempre bajo máximas de deber:

“Es preciso que toda nuestra vida se someta a máximas morales; pero al mismo tiempo es imposible que esto se haga si la razón no enlaza con la ley moral, que es mera idea, una causa eficiente que determine para la conducta conforme a ésta un desenlace.”⁴¹

Schopenhauer, a su vez, fundamenta las consecuencias de la *libertad de la voluntad* en el mundo, cuyo mayor exponente es la *negación de sí misma*: “así es cómo ingresa en el fenómeno la libertad de esa voluntad”⁴². Sin embargo, se vuelve patente la contradicción; esta sólo es superada mediante el análisis de la libertad de la *voluntad* en Kant, lo que resuelve el problema y deja sellada la libertad de la *voluntad*. Entonces, ¿Son posibles las leyes morales en el mundo sensible? ¿Acarrea alguna consecuencia que el hombre las pueda considerar válidas para someterse a ellas en contra de sus *apetitos*? Schopenhauer resuelve el problema de Kant: Los *apetitos* del hombre no representan la afirmación de la existencia de la *voluntad*. Este “objetivo inconcluso” no le acarrea más que sufrimiento, cuya evasión es sólo factible mediante la *negación de la voluntad*. Es más, la esencia de la *voluntad* supone necesariamente ese objetivo. Schopenhauer finaliza validando la doctrina empíricamente:

“la negación de la voluntad de vivir, la cual hace acto de presencia cuando la voluntad llega a tener un cabal conocimiento de su propio ser, el cual se convierte en un reactivo que actúa como un aquietador de toda volición [...] lo que he descrito aquí [...] no es algo así como una fábula filosófica inventada a última hora para redondear el sistema [...] la realidad se ha exhibido con frecuencia [...] se trata de la envidiable vida de los que han sido llamados santos o poseedores de almas bellas”⁴³.

Así, el criterio empírico permite la oclusión del sistema Kantiano y vuelve las leyes de la moralidad algo comprobable, *real* y aplicable al mundo sensible. La simbiosis presente entre ambos sistemas

³⁹ KANT, Immanuel. *Op. Cit.* p. 532.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. Capítulo IX, *ejemplificación* de esta doctrina a través de los dogmas cristianos... *En su: Metafísica de las costumbres*, Madrid, España, Editorial C.S.I.C. y Editorial Debate SA, 1993.

⁴¹ KANT, Immanuel. Sección Segunda, Capítulo I, Del fin último del uso puro de nuestra razón. *En su: Crítica de la Razón Pura*, 2da edición, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, 2004. p. 757.

⁴² SCHOPENHAUER, Arthur. *Op Cit.* p. 171

⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Ibid.* p. 167

comprueba que la *voluntad* y la *razón* resultan “dos caras de una misma moneda”, afectadas totalmente la una por la otra: esta moneda es el hombre, el que no puede ser concebido con independencia de uno de estos principios, pues su esencia, supone, la conjunción de ambos.

XI. Congruencias

En algunos textos de Kant, se puede encontrar una postura similar a la de Schopenhauer en relación al *aquietamiento* mediante el *deber*, señalándolo, sin embargo, sin mayor profundidad:

“El hombre reflexivo, una vez que ha vencido las incitaciones del vicio y es conciente de haber cumplido con un deber a menudo penoso, encuentra dentro de su ánimo una tranquilidad interior, un contento al que muy bien cabe llamar felicidad...”⁴⁴

Espero que, a esta altura, resulte evidente por qué el hecho de que el deber obligue por el *aquietamiento* que produce, no conlleva una contradicción con la filosofía Kantiana. Pues que el deber conlleve la felicidad no quiere decir que por la felicidad se cumpla el deber. Es, para empezar, algo que no soporta un análisis causal, pues no pertenece al mundo fenoménico. A pesar de ello, debemos entender que este proceso es análogo al de la *voluntad de vivir* y su negación. Tal como la negación es, a pesar de ir en contra del deseo inmediato, la verdadera consumación del deseo, la felicidad es producto del deber en tanto producto racional del mismo. El deber se opone al placer inmediato, pero conforma la esencia del querer racional como ley de la voluntad libre: no nos sometemos al deber para alcanzar la felicidad, sino que al someternos racionalmente a nuestra voluntad legisladora vemos en él la felicidad como su consolidación, la ley necesaria que por error habíamos ignorado: cual se comprende primero, no es posible determinarlo, pues su relación no está inmersa en el tiempo. Así, la felicidad “no es el fundamento ni el principio de la moralidad, sí es en cambio un corolario necesario de la misma.”⁴⁵

XII. Apéndice Político

Como punto final, quiero plantear algunas consecuencias políticas de lo expuesto anteriormente. No pretendo trabajar el tema en detalle, pero sí, señalarlo y abrir un espacio para la reflexión futura o algún trabajo posterior.

Hemos visto que, en la filosofía de Schopenhauer, la vida del hombre se basa en un constante sufrimiento producto de las manifestaciones de la *voluntad libre* (del *deseo de existencia* que busca su realización). Para poder salir de este sufrimiento, la voluntad debe *negarse* (constreñirse), i.e. someterse a una ley que permite su *aquietamiento* (mezclando ambos sistemas). Esta ley, es producto de la autonomía de la voluntad, es decir, es auto-impuesta y representa la consolidación de la búsqueda del hombre (que es voluntad en su grado más objetivado): el encuentro de la ley moral y la respuesta a la pregunta de la ética (*¿cómo he de vivir?*). El fin de la búsqueda y la esperanza de la salida del círculo del sufrimiento dan al hombre el reposo y el contento eternamente anhelado.

Existe una similitud entre esta filosofía y el sistema democrático de gobierno. Pensemos en un grupo de individuos, unidos por una serie de lazos contingentes, que conforman una comunidad y que se hacen la pregunta por *¿cómo han de vivir?* Evidentemente, cada uno tendrá sus opiniones sobre

⁴⁴ KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*, citado por ARAMAYO, Roberto. *Estudio Preliminar*, en KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, p. 28.

⁴⁵ *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 119. citado por ARAMAYO, Roberto. *Estudio Preliminar*, en KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 29.

que es lo que se debería hacer, en que invertir el tiempo y los recursos, etc. Esta imagen, es análoga a la idea de la *voluntad*: libre, llena de deseos de existencia, pero sin detenerse nunca en un punto fijo y por ende sometida a un constante agobio y sufrimiento. La comunidad sufre en su incapacidad de llegar a un acuerdo: se producen múltiples luchas internas, mientras se acaban los recursos, pasa el tiempo y las posibilidades de decisión disminuyen. Por otro lado, si uno de los grupos logra imponerse y llevar a cabo uno de sus objetivos, se encuentra sometido a las constantes críticas de sus oponentes en caso de que el proyecto no se logre como era esperado (notemos el parecido con la idea de la voluntad que se mueve entre el sufrimiento y el tedio). La *voluntad* totalmente libre, entonces, no puede lograr su objetivo más esencial: manifestar su existencia de una manera que ella misma pueda comprobarla. Por eso, la voluntad se impone una regla (se *constríne* o *niega*) para poder consolidar su existencia: para dejar de *querer ser* y pasar a *ser*. Esta regla es el procedimiento legislativo, que limita formalmente la voluntad (no cualquier deseo libre, en el aire, se consolida), pero que permite la realización misma de su esencia, esto es, manifestarse de una manera que le permita auto-comprobarse. En términos políticos: la comunidad política se auto-impone un procedimiento de manera que pueda efectivamente manifestar su voluntad, llevarla a existencia e identificarla como propia. El procedimiento legislativo, en las democracias representativas, nos permite identificar las decisiones *de un grupo*, con las decisiones *de todos*. Así, ya no se produce un constante choque entre las voluntades particulares, sino que se reconoce *todo* como parte de una única *voluntad general*. En base a la filosofía de Schopenhauer, la consolidación del objetivo de la *voluntad* permite la paz y el aquietamiento: se suprimen los ataques entre los hombres cuando logran comprenderse como parte de una y la misma voluntad. Este principio se muestra en múltiples facetas del derecho: Luis Díez-Picazo, por ejemplo, dice que "...la autonomía no se ejercita queriendo...sino estableciendo"⁴⁶: necesitamos establecer una norma mediante la cual la voluntad pueda identificarse (así, la consolidación de la voluntad libre no es el mero *querer*, sino el establecer la norma que la identifica).

Este último punto es presentado por Kant en su ensayo *Hacia la paz perpetua*. Fuertemente influido por ideas Hobbesianas nos dice: "el estado de la naturaleza es... un estado de guerra. El estado de paz debe, por lo tanto, ser "instaurado"... cosa que sólo en el estado "civil" puede suceder"⁴⁷. Esto, sin embargo, no implica (como afirmé en el párrafo anterior) que *necesariamente* tenga que instaurarse una democracia representativa. A continuación, demostraré por qué, según Kant, tendría que ser así:

La monarquía no es útil para aquietar la voluntad, pues no es la *voluntad* libre la que se impone su propia ley. Por el contrario, la monarquía se basa en imperativos heterónomos, lo que sería idéntico a someter la voluntad de la mayoría a una voluntad particular. Esto conllevaría un desarrollo del proceso limitado al plano *fenoménico*, en el que no podemos identificar todo con una sola *voluntad*. En consecuencia, nunca superaríamos el *principio de individuación*. Así, la voluntad jamás alcanzaría la paz, pues nunca podría identificarse a sí misma (es decir, nunca podríamos reconocer las decisiones como decisiones de la *voluntad* de la comunidad política).

Kant rechaza abiertamente la otra posibilidad:

"...la democracia es, en el sentido estricto de la palabra, ineludiblemente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden y hasta a veces también contra uno... con lo que todos... deciden; lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad...Una forma de gobierno que no sea "representati-

⁴⁶ DÍEZ-PICAZO, Luis y GULLÓN, Antonio. *Sistema de Derecho Civil*, 8va Edición, Madrid, España, Editorial Tecnos, 1999. p. 373.

⁴⁷ KANT, Immanuel, *Hacia la paz perpetua: idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Ladosur, 2004, Buenos Aires. p. 37.

*va” no es forma de gobierno, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona*⁴⁸.

Como todos sabemos, cuando Kant habla de “democracia” se refiere al gobierno *literalmente* de todos, es decir, donde todos gobiernan al mismo tiempo (a la “democracia representativa”, que es como actualmente se entiende la democracia, Kant la denomina República⁴⁹). Esto tampoco permite el *aquietamiento* de la voluntad, sino, por el contrario, es la viva imagen de la *voluntad de vivir* desplegada de manera absoluta, sin ninguna regla que la contenga y otorgue capacidad de identificación consigo misma.

Para lograr el *aquietamiento*, necesitamos la regla mediante la cual podemos identificar nuestra voluntad. Esta idea es análoga a la idea de Kant respecto a la política:

*“la constitución cuyos fundamentos sean los tres siguientes: primero, principio de la “libertad” de los miembros de una sociedad... segundo, principio de la “dependencia” de todos respecto a una única legislación común... y tercero, principio de la “igualdad” de todos –en tanto ciudadanos–... es la constitución “republicana”... la única que puede conducir a la paz perpetua*⁵⁰ (léase en constitución republicana, democracia representativa y en paz perpetua, *aquietamiento de la voluntad o contento análogo a la felicidad –lo que en política, llamaríamos bienestar*).

Es hora de que retomemos la tesis de Torretti que mencionamos anteriormente⁵¹, para complementar esta última idea.

Torretti plantea la siguiente interpretación del imperativo categórico: “*debemos querer* que nuestros actos se ajusten en cada caso a un máxima cuya vigencia universal *podamos querer*”⁵². En él, distingue dos niveles (dos “tipos”, en un sentido que será corregido luego) de *querer*.

Primero, Torretti menciona el primer *querer* de la oración y lo denomina *querer ejecutivo*: la ordena a la voluntad que le indica actuar según una determinada máxima. El segundo *querer* es el *querer legislativo*: el deseo de que cierta máxima se convierta en ley universal. El imperativo categórico conlleva la unión de estos dos “tipos” de *querer*: cuando *quiero* (como conciencia legisladora) que una máxima rija universalmente, *quiero* que rija para mí a su vez. Esa es la facultad del imperativo categórico: las máximas que la voluntad *puede querer* libremente, someten al *querer ejecutivo*. De ahí que el *querer* y el *deber* no puedan distinguirse en un ente racional, o como bien dice Torretti: “la conciencia del imperativo categórico puede entenderse... como conciencia de mi facultad de querer leyes que debo cumplir”⁵³. Por eso es que la *voluntad sometida a leyes morales* y la *voluntad libre* son idénticas: porque es el *querer ejecutivo* (voluntad) el que se somete al *querer legislativo* (también voluntad), pero (como indica Torretti), al no existir dos voluntades, lo que realmente ocurre es que la *ley moral* es la ley que la voluntad, libremente, se dicta a sí misma. Esto, “establece sobre mi conducta la soberanía de mi voluntad en cuanto es capaz de legislar”⁵⁴. Por eso, Torretti ve en el imperativo categórico “el único fin en sí concebible”⁵⁵, conec-

⁴⁸ *Ibid.* p. 40.

⁴⁹ El término hace referencia, a su vez, a un sistema de gobierno que contempla en su estructura interna cierta división de los poderes del estado.

⁵⁰ *Ibid.* p. 38-39.

⁵¹ *supra* p. 4.

⁵² TORRETI, Roberto. *Op. Cit.* p. 152.

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ *Ibid.* p. 153.

⁵⁵ *Ídem.*

tado directamente con la naturaleza del hombre. Pues el imperativo categórico, i.e. la moral, constituye lo propiamente humano, la manifestación patente de su más alta característica: su *libertad*. Por eso, Kant “reformula el imperativo categórico” (en su segunda versión), ya que el hombre, en tanto poseedor de esta *libertad*, siempre será un *fin en sí mismo* y el fundamento limitativo de todo nuestro actuar. La incidencia de estas ideas en nuestras prácticas puede ser observada, por ejemplo, en el ámbito del derecho: la formulación jurídica de este ideal no puede ser más explícita: “la autonomía... es el poder de dictarse uno a sí mismo la ley o el precepto, el poder gobernarse uno a sí mismo [...] La autonomía... es libertad individual [...] y por ende...] un poder de la persona como realidad eminente.”⁵⁶

Volviendo a la idea democrática, podemos observar que el imperativo categórico consagra los valores que otorgó Kant a la constitución republicana. Este ideal, señala la *democracia* como un fin en sí misma: como el garante principal de la paz y la libertad del hombre, las dos condiciones esenciales del desarrollo de lo humano. Torretti, como última congruencia, hace notar un punto importante de la filosofía de Kant, que la vuelve congruente con la democracia (y el derecho mismo) como se entiende muchas veces hoy en día (y en especial desde la aparición del positivismo jurídico). La fórmula del imperativo categórico, carece de contenido: la ley es moral (o válida), es decir, obliga (es ley para la voluntad), sólo en relación a su forma (Torretti agrega que un contenido necesario, quitaría al imperativo su obligatoriedad incondicional⁵⁷). El contenido del imperativo categórico es contingente: depende de la situación particular del ser humano (por ejemplo, de su finitud), su forma en cambio, es necesaria. No creo que sea necesario citar autores (tan conocidos por todos) como Kelsen para que se note la similitud del criterio Kantiano (para la moral) con la noción de *validex* de las normas jurídicas⁵⁸. Esto explicaría, las diversas legislaciones dependiendo del país. El que el contenido sea contingente, sin embargo, no quiere decir que sea arbitrario: recordemos que el fundamento limitativo que sostiene la unidad del sistema es el hombre, que en tanto es libre, representa el fin último de toda la legislación (en un sentido menos abstracto y, probablemente, más obvio, si se pudiera exigir, por ley, dañar a otro ser humano, la base del imperativo categórico indicaría que el legislador, en tanto humano, pretende que se le haga daño también, lo que conduce a un absurdo que conlleva nuestra auto-destrucción).

Para concluir, pretendo destacar la unidad entre el sistema Kantiano, el Schopenhaueriano y la democracia representativa. El sistema Kantiano nos entrega la forma de la comunidad política y su legislación: los fundamentos y principios dentro de los cuales su acción se manifiesta. Schopenhauer, nos demuestra la necesidad del procedimiento legislativo, de las leyes a las que la voluntad se somete, sin las cuales no podría identificarse a sí misma: esto propaga el caos al no poder identificar nuestra propia voluntad (las decisiones con la voluntad de todos). Ambos criterios formales tienen como corolario la libertad y la paz, lo que permite el desarrollo de lo humano y, por ende, la única vida que vale la pena ser vivida. Lo beneficioso de estos criterios, es que evitan los extremos. No nos llevan a los totalitarismos universalistas: el imperativo categórico, es una ley de la libertad de la voluntad de la comunidad política, por ende, no puedo imponérsela a mi propia comunidad (ni a una comunidad ajena) sin caer en franca contradicción, eliminando la esencia misma del imperativo (lo que significa que éste no tendría efecto alguno). Como tampoco permite un relativismo en que todo se acepte, pues el hombre es el fin último de toda acción: es la voluntad en su máxima objetivación, por lo que posee libertad. En dicha libertad nadie puede interferir, pues conforma la esencia del actuar moral (todo acto o ley carece de sentido si no tiene al hombre como principio de su existencia). Quiero, para terminar, citar una frase de Torretti que, creo, expresa la esencia de la ética Kantiana (la que Schopenhauer viene

⁵⁶ DÍEZ-PICAZO, Luis y GULLÓN, Antonio. *Loc. Cit.*

⁵⁷ Ver, TORRETTI, Roberto. *Loc. Cit.*

⁵⁸ “una norma jurídica no vale por tener un contenido determinado... sino por haber sido producida de una determinada manera”. Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, Editorial Porrúa, S.A., 1995, México, p. 205.

a re-afirmar y validar). Es una frase que merece ser tenida en cuenta, antes de iniciar cualquier trabajo sobre la ética del filósofo de Königsberg:

“el imperativo categórico de Kant, se nos manifiesta así como la expresión del principio de una ética humanista, que al atribuir importancia absoluta sólo a la capacidad de querer leyes y una puramente relativa a las leyes efectivamente queridas, supedita aquello en que los hombres comúnmente discrepan a una disposición en la que todos coinciden”⁵⁹.

Bibliografía

- ARAMAYO, Roberto R. “Estudio Preliminar”. EN: KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, España, Editorial Alianza S.A., 2002.
- CORDUA, Carla y TORRETTI, Roberto. *Variedad en la razón: ensayos sobre Kant*, ensayo n° 7: TORRETTI, Roberto, *¿Qué significa el imperativo categórico?* Río Piedras, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, España, Editorial Alianza S.A., 2002.
- _____. *Crítica de la Razón Pura*, 2da edición, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, 2004.
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en I.K. *Obras Escogidas* Buenos Aires, Argentina, El Ateneo, 1951.
- _____. *Hacia la paz perpetua*, 1era Edición, Buenos Aires, Argentina, Editorial Ladosur, 2004.
- KELSEN, Hans. *Teoría Pura del Derecho*, 8va Edición, México, Editorial Porrúa S.A., 1995.
- DÍEZ-PICAZO, Luis y GULLÓN, Antonio. *Sistema de Derecho Civil*, 8va Edición, Madrid, España, Editorial Tecnos, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, España, Editorial C.S.I.C. y Editorial Debate SA, 1993.
- _____. *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, España, EDAF, 1966.
- TORRETTI, Roberto. *Manuel Kant: Estudios sobre los fundamentos de la Filosofía Crítica*, Tomo III, 3ra Edición, Santiago, Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2005.

⁵⁹ TORRETTI, Roberto. *Op. Cit.* p. 164.