

EL ESTADO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

THE STATE AS WILL AND REPRESENTATION

JUAN DAVID MATEU ALONSO
IES JOAN FUSTER (SUECA). UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

RESUMEN: El propósito de este trabajo es analizar el concepto de Estado en la filosofía de Schopenhauer. Se quiere mostrar que la filosofía política de Schopenhauer está vinculada al resto de su sistema filosófico, particularmente mediante la concepción del cuerpo humano como expresión de la voluntad. En un primer momento, se presentará la teoría del Estado que se expresa en los escritos póstumos de juventud. Posteriormente, nos centraremos en la exposición de la filosofía política en el § 62 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Algunos aspectos que deseamos destacar son la visión del Estado como institución protectora, la teoría del contrato social, la concepción del derecho de propiedad o el esbozo de una teoría penal. A modo de conclusión, se intentará definir el pensamiento político de Schopenhauer como una forma conservadora de liberalismo y sostendremos la tesis según la cual sus ideas políticas se habrían mantenido a lo largo de su obra.

PALABRAS CLAVE: filosofía política, filosofía del derecho, Estado, contrato social.

ABSTRACT: The purpose of this work is to analyse the concept of State in the philosophy of Schopenhauer. We would like to show that the political philosophy of Schopenhauer is linked to the rest of his philosophical system by means of the conception of the human body, understood as expression of the will. First of all, we will present the theory of the State that appears in the posthumous writings. Later, we will focus in the explanation of the political philosophy in § 62 of *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Some points that we want to stand out are the vision of the State as a protective institution, the theory of the social contract, the conception of the right of property or the outline of a penal theory. In order to conclude,

we will try to define the political thought of Schopenhauer as a conservative form of liberalism and will sustain the thesis according to which his political ideas would have remained the same along his work.

KEYWORDS: political philosophy, philosophy of right, State, social contract.

La concepción del Estado como institución reguladora de la sociedad es una cuestión clave en cualquier filosofía política y, pese al aparente escaso interés de Schopenhauer por estas cuestiones, no podemos olvidar la historia efectual de su pensamiento social y político. Solo cabe recordar la atracción por su pensamiento socio-político que mostraron Nietzsche o Thomas Mann, o también en cierta medida intelectuales tan opuestos como Carl Schmitt y Max Horkheimer. La disparidad de lecturas que se han propuesto de los textos schopenhauerianos no debe camuflar la articulación existente entre el pensamiento metafísico central sobre la noción de voluntad y sus reflexiones político-sociales. En este trabajo quisiera argumentar que la filosofía política de Schopenhauer está estrechamente vinculada a su metafísica y que, frente a lo que consideran algunos intérpretes que se han acercado a sus reflexiones jurídico-políticas, está lejos de ser un conjunto de ocurrencias sobrevenidas o añadidas (p. ej., Bovensiepen o C. Schmitt) a un pensamiento metafísico central (el mundo como voluntad), y también en oposición a los que abogan por una conexión débil de sus tesis socio-políticas con el resto de su filosofía (Damm).

A modo de esbozo, apuntaré brevemente algunos de los supuestos ontológicos y antropológicos de la filosofía política schopenhaueriana, o dicho de otro modo, lo que podríamos llamar la «cuádruple raíz» metafísica de su filosofía política. En primer lugar, habría que establecer como punto de partida la tesis de Schopenhauer según la cual la voluntad se manifiesta en grado sumo en el cuerpo humano (WWV, I, § 18)¹. La identificación entre cuerpo y voluntad es el supuesto fundamental de la antropología schopenhaueriana y, por extensión, será clave también para entender sus posicionamientos éticos y políticos. En segunda instancia, y como resultado de lo anterior, cabe recordar la crítica al concepto de libre albedrío y la postura determinista de Schopenhauer. Su afirmación de que la acción se sigue del ser, *operari sequitur esse*, o dicho de otro modo, que el carácter determina la acción y aquel, en última instancia, no depende de cada individuo, supone una crítica de la noción de libertad que tiene sus ecos en sus posiciones políticas.

Del mismo modo ocurre con la articulación entre las disciplinas de la ética y el derecho: mientras que, por ejemplo, para Kant, ambas son disciplinas independientes, no lo son así

¹ Para citar las obras de Schopenhauer utilizaré las siguientes iniciales: WWV, *El mundo como voluntad y representación*; PP, *Parerga y Paralipómena*; HN, *Der handschriftliche Nachlass (Manuscritos póstumos)*, y GB, *Gesammelte Briefe (Correspondencia)*. La edición utilizada está referenciada en la bibliografía final.

para Schopenhauer (el derecho depende de la primera), y además su concepto de derecho es puramente negativo, pues se define como la ausencia de injusticia, siendo esta noción la que necesita de un análisis prioritario a partir de la noción de voluntad (como veremos, la injusticia es la negación de la voluntad de otro, WWV, I, § 62). En definitiva, la teoría del derecho de Schopenhauer parte, no de una definición del derecho como tal (aspecto que le criticaría por ejemplo Carl Schmitt en su juventud), sino de un análisis y una tipología de las injusticias, punto de arranque de su reflexión jurídica que revela su pesimismo antropológico.

Por último, y también relacionado con su visión negativa del ser humano, no podemos dejar de lado su crítica de la sociedad. Sus consideraciones sobre la vida social se concretan en la eudemonología expuesta en sus aforismos sobre la sabiduría vital. La crítica del concepto de honor, su revisión crítica del concepto de felicidad, la reflexión sobre los mecanismos de cohesión y coacción social, o el análisis del aburrimiento como motor de la sociabilidad humana son solo algunos ejemplos de una filosofía crítica de la sociedad que sirve de sustento y permite comprender mejor sus ideas políticas.

Así pues, considero que el interés de la filosofía política de Schopenhauer radica tanto en su valor como elemento intrínseco de su sistema filosófico, articulado en torno al concepto de voluntad, como por la influencia más o menos explícita de algunas de sus tesis sobre otros autores y su reelaboración de algunos tópicos de la filosofía política moderna como, por ejemplo, la teoría del contrato social. En este artículo propongo articular críticamente la concepción schopenhaueriana del Estado y, para ello, desarrollaré mi exposición en tres pasos:

1. La concepción del Estado en los manuscritos de juventud.
2. La teoría del Estado en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*.
3. Contraposiciones y dificultades interpretativas: evolución y definición de sus ideas políticas.

1. LA TEORÍA DEL ESTADO EN LOS MANUSCRITOS DE JUVENTUD

Durante su época de estudiante, cuando asistía a los seminarios de Fichte, Schopenhauer empieza a redactar una serie de notas en las que aborda diferentes temas que luego darán lugar a *El mundo como voluntad y representación*; de hecho, algunos textos, extraídos de los conocidos *handschriftliche Nachlass* (HN), los podemos encontrar sin apenas modificaciones en WWV. Precisamente en estas notas póstumas se ocupa de la relación entre derecho, moral y política, relación a la que subyace su tesis básica sobre el cuerpo como objetivación de la voluntad.

Para empezar, cabe tener en consideración la distinción entre ética y política, es decir, y en terminología del propio Schopenhauer, el derecho puro (o derecho moral, vinculado a la ética) y el derecho político (jurídico), que se materializa en la fuerza o poder (*Gewalt*) del Estado. Esta diferencia entre el ámbito moral y el político-estatal va definiéndose en textos tan tempranos como el siguiente (1812):

La gran diferencia entre la ley externa y la interna (el Estado y el reino de Dios) se puede deducir de que el Estado cuida de que cada uno se comporte de forma justa, considerado al individuo como pasivo y por ello se atiene a la acción; por el contrario, la ley moral quiere que cada uno haga lo correcto. [...] La moral se ocupa única y exclusivamente de la voluntad. [...] El Estado se ocupa únicamente de lo que acontece, de lo que ocurre.²

En principio, parece que esta diferenciación entre moral y política (ámbito del Estado) se plantea de modo excluyente, sin posibilidad de interconexión de ambas; mientras que el ámbito de la acción exterior queda en manos del Estado, el ámbito de la voluntad individual, de la intencionalidad, es competencia de la moralidad. Como en el caso de otras dualidades conceptuales planteadas por Schopenhauer, su aparente rigidez dará paso a una conexión mucho más estrecha y ambigua entre ambos términos, como lo demuestra la cuestión de la doctrina del derecho, teoría perteneciente como tal a la ética, pero a su vez fundamento de la política. No obstante, esta distinción tajante entre lo ético y lo político sirve en principio como argumento polémico, tanto respecto a sus contemporáneos como en relación a los filósofos antiguos, a los que acusa *grosso modo* de confundir ética y política³.

El caso de la crítica a los contemporáneos es quizá más relevante, aunque merecería un análisis un poco más detallado, pues concierne a la finalidad del Estado, que para Schopenhauer no puede ser en modo alguno el desarrollo de la racionalidad objetiva de la humanidad y la concreción de la libertad efectiva, en clara oposición a la perspectiva de Hegel.

En otro texto de 1814 se pone de manifiesto esta diferencia radical con la filosofía hegeliana y se puede apreciar que hay un motivo de fondo relacionado con la metafísica de la voluntad de Schopenhauer y la concepción de la libertad que de ella se deriva:

Más bien es cierto lo contrario de lo que enseñan los pseudofilósofos de nuestra época, esto es, que el Estado tiene como propósito la promoción del fin moral del ser humano. [...] El Estado tiene como fin un país de Jauja, que es precisamente lo más opuesto al verdadero fin de la vida, el conocimiento de la voluntad en su horror.⁴

La intencionalidad polémica de este texto se hace patente desde el inicio: frente a la concepción de la finalidad moral del Estado defendida por los “pseudofilósofos”, Schopenhauer establece dos tesis íntimamente relacionadas. En primer lugar, el Estado está desligado de cualquier intento de educación o mejora moral de los ciudadanos, y más aún de

² HN, I, § 25, p. 16.

³ En un texto dedicado a los errores de la ética de filósofos antiguos, Schopenhauer apostilla lo siguiente: «Los filósofos de la antigüedad han reunido en un concepto muchas cosas totalmente heterogéneas: ejemplos de ello los proporciona en cantidad cualquier diálogo platónico. El más grave error y confusión de este tipo, sin embargo, es la de la ética con la política. El Estado y el reino de Dios o ley moral son tan heterogéneos que el primero es una parodia del último» (HN, I, § 27, pp. 17-18).

⁴ *Ibid.*, I, § 348, p. 217.

constituirse en expresión de la libertad o fin último de la eticidad, como en el caso de Hegel. Y en segunda instancia, lo que se entiende por finalidad moral es algo discutible que hay que reconsiderar a la luz de su marco ontológico, en este caso, de la metafísica de la voluntad; si Schopenhauer admite algo así como una finalidad moral en los individuos, que no en el Estado (en principio), esta no puede ser la realización concreta de una u otra acción en particular —pues la voluntad está sometida al condicionamiento del carácter y de los motivos—, sino la consecución de un conocimiento de la propia voluntad, esto es, de sí mismo, al precio de reconocer el fondo horroroso (dolor, miseria, sufrimiento, etc.) de la existencia humana.

En última instancia, esta cuestión de una finalidad moral está claramente condicionada por el concepto de voluntad y por la teoría de la libertad y del carácter que defiende el joven Schopenhauer. La voluntad se puede entender como facultad psicológica individual, como el conjunto de las voliciones del sujeto humano particular, pero también como esa fuerza esencial que mueve la naturaleza en todas sus manifestaciones, incluyendo la voluntad de cada individuo. Así, una es expresión de la otra. La cuestión central es, por tanto, dilucidar la tarea del Estado: obviamente, este no podría tener como objetivo domesticar la voluntad como tal, sino tan solo sus «exteriorizaciones», es decir, las acciones que derivan de ella, y el único modo de actuar que le quedaría sería el de presentar motivos contrarios y alternativos para evitar esas «expresiones dañinas» de la voluntad. Al fin y al cabo, se trataría de disuadir mediante la presentación de esos otros motivos que compensen las inclinaciones perjudiciales.

No obstante, este papel limitador del Estado tiene como contrapartida el propósito de establecer una situación, si no de bienestar (cuestión de incumbencia no estatal, sino individual para Schopenhauer), al menos sí de paz social, de estabilidad, condición de ese «país de Jauja» que Schopenhauer planteará con sarcasmo como supuesto fin último del Estado. Ahora bien, la tesis final de este fragmento es contundente a este respecto: el presunto fin del Estado es lo más opuesto al fin real de la vida humana, que no es otro que afrontar las miserias de la existencia. En cierto modo, el Estado trataría de obviar ese fondo abisal de la existencia y establecer mecanismos para pasarlo por alto, mientras que el individuo ha de encontrar la liberación frente al mundo como representación en la aceptación de esos horrores y el intento de desligarse de la voluntad como tal, intento que en modo alguno puede llevarse a cabo de forma institucional o colectiva. Como señala en otros textos, el Estado se mantiene en la lógica del principio de razón y del egoísmo; solo quiere sobrellevar las consecuencias negativas de la existencia, no suprimir la voluntad. En definitiva, dentro del esquema metafísico de afirmación-negación de la voluntad, el Estado solo supone una forma diferente de afirmación, mientras que el ejercicio de la liberación ascética pasa por una negación radical de la voluntad:

Salvación y redención del mal las proporcionan únicamente la virtud y la ascética, que tomada en sentido absoluto es la supresión [*Aufhebung*] de la voluntad de vivir y con ello suprime también incluso los sufrimientos que pertenecen a su fenómeno. El Estado, sin embargo, surge a partir de la razón al servicio de la voluntad de vivir, razón que meramente quiere suprimir las consecuencias de la voluntad de vivir, los sufrimientos que pertenecen a su fenómeno, pero que la afirma, solo

que de un modo racional, esto es, metódico. [...] La virtud suprime la voluntad y así previene sus consecuencias. El Estado afirma la voluntad (por ello nunca estima teorías que valoran la supresión de la voluntad), pero suprime sus consecuencias de acuerdo con sus fuerzas.⁵

Sin embargo, la relación entre moral y teoría del Estado es más intrincada de lo que pueda parecer en un principio, especialmente en lo que concierne a la cuestión de la relación entre derecho natural, o derecho moral, y derecho positivo. La articulación problemática entre moral y derecho es crucial para entender la filosofía política de Schopenhauer, y en especial la teoría del Estado, tema principal del siguiente texto, que cito por extenso:

La doctrina del derecho o derecho natural (en contraposición al derecho positivo) es en sí mismo un capítulo de la moral, cuyo contenido es la determinación del límite hasta el cual puede llegar la afirmación de la propia voluntad sin convertirse en negación de la voluntad ajena, en la medida en que esta se da a conocer mediante su mero fenómeno como cuerpo humano. [...] Pero el derecho natural, más allá de su significado en la moral, es susceptible todavía de una aplicación al Estado, que es una institución que no se refiere directamente en modo alguno al obrar injusto, sino solo al sufrimiento injusto, para cuya defensa se ha erigido mediante un acuerdo.* [...] En contraposición al derecho positivo se tiene que llamar a la ciencia pura, cuya aplicación es el anterior tipo de derecho, derecho natural o mejor (porque todo lo ético en realidad se encuentra fuera del ámbito de la naturaleza) derecho moral: porque el término doctrina del derecho (que usa Kant) es demasiado general, se refiere al *genus* que abarca las dos especies de doctrina del derecho natural y positivo. [Nota * de S.:] Los puntos principales del derecho natural son 1) la definición del concepto de derecho y la comprobación de su origen y su relación con la moral y el derecho natural. 2) El origen y el fin del Estado. 3) La deducción del derecho de propiedad. — El contenido restante de una doctrina del derecho natural es meramente la aplicación de aquellos principios.⁶

Este texto, en la medida en que Schopenhauer plantea la cuestión de un derecho natural que sirve de fundamento al derecho positivo del Estado, no deja de tener una cierta sintonía con el iusnaturalismo moderno. Ahora bien, este derecho natural se entiende como derecho moral, esto es, como un apartado del desarrollo de la moral schopenhaueriana (la precisión terminológica le sirve a Schopenhauer para lanzar una puya a Kant). De hecho, el propio Schopenhauer tendería a presentar su teoría del derecho como una variación del iusnaturalismo, aunque bastante *sui generis*⁷, especialmente en tanto que se abandona el marco del racionalismo

⁵ *Ibid.*, I, § 537, pp. 359-360.

⁶ *Ibid.*, I, § 567, pp. 382-383.

⁷ Godart-van der Kroon ha desarrollado esta cuestión situando a Schopenhauer entre la escuela historicista del derecho (precedente del positivismo jurídico) y los defensores de la ley natural a principios del siglo XIX (Godart-van der Kroon, 2003: 139 y ss.). Uno de los representantes de la escuela historicista del derecho fue Friedrich Carl von Savigny, docente de la Universidad de Berlín en la misma época que Schopenhauer. Cuando Schopenhauer intentó acceder a una plaza de profesor en Würzburg, miembros de esta universidad consultaron a Savigny, cuya opinión no fue favorable (GB: 516; Safranski, 2001: 412 y Zimmer, 2010: 157).

y se confiere a la voluntad como entidad metafísica el fundamento último del derecho, pues los conceptos básicos de injusticia (*Unrecht*) y derecho (*Recht*) se definen a partir de dicha voluntad. Esta doctrina moral del derecho establece los límites de la afirmación del cuerpo, lo cual remite de nuevo a la tesis metafísica fundamental del cuerpo como manifestación de la voluntad de vivir.

En otros textos posteriores, Schopenhauer modificará estas tareas del derecho moral con la inclusión del derecho penal. Pero independientemente de esto, cabe destacar que el derecho natural parecería derivar de la mera aplicación de estos principios como si de un sistema deductivo se tratase.

En relación con el segundo punto, este derecho moral como límite de la voluntad va más allá del ámbito de la moral y es sancionado por el Estado, de modo que no se trata ya del punto de vista de la acción, sino de un punto de vista pasivo, del padecimiento de una injusticia. En cierta manera, el Estado ha de ejercer una función negativa respecto al derecho, es decir, establecer los mecanismos de defensa de unos derechos preexistentes a la institución, la cual se generaría mediante un acuerdo o convenio (el pacto estatal o *Staatsvertrag*, según Schopenhauer). Aunque la cuestión del pacto estatal se desarrollará posteriormente, cabe indicar que esta tesis sobre la génesis del Estado lo acercaría de nuevo a uno de los tópicos de la filosofía política moderna: el contractualismo, cuyo referente sería el *Leviathan*, aunque el pacto de Hobbes concierne a los ciudadanos y libera al gobernante, mientras que el de Schopenhauer sería un pacto que vincularía tanto a ciudadanos como a gobernantes, ya que contempla un doble mecanismo de garantías⁸; por una parte, el derecho natural no es alienado en el Estado, sino que se considera el límite de intervención de este, de modo que su legitimidad está condicionada por el respeto a este límite y, por otra parte, Schopenhauer propondrá en el segundo volumen de WWV un derecho público que habría de servir de protección frente al protector estatal.

Diferenciando el contractualismo de Schopenhauer del de Hobbes y de Rousseau, Michael Hopf ha destacado el acercamiento de Schopenhauer a Rousseau, tanto por su ética de la compasión (reconocida por Schopenhauer), como por su teoría del contrato, aunque mostrando una diferencia radical entre la idea de soberanía popular de Rousseau y la inclinación a la monarquía por parte de Schopenhauer y su defensa de una soberanía popular «tutelada».

Pero continuando con la definición del concepto de derecho, Schopenhauer aprovecha para criticar la definición fiscalista hobbesiana del mismo concepto:

⁸ Goyard-Fabre ha incidido en que el objetivo de este contrato es bien distinto: «La finalidad del pacto social no es en ningún caso, ni aquí ni allá, rigurosamente la misma: mientras que Hobbes se preocupa ante todo por la paz civil y Rousseau principalmente por la libertad de los ciudadanos, Schopenhauer, bastante menos político y más metafísico, encuentra en la génesis contractualista del Estado un paliativo a los sufrimientos y a las injusticias naturales» (Goyard-Fabre, 1977: 462).

El concepto de derecho es propiamente moral y significa el atributo de una voluntad individual y sus exteriorizaciones de no llegar en la afirmación de su fenómeno (el cuerpo del individuo) hasta la negación de la voluntad que se manifiesta como cuerpo ajeno. Desde un punto de vista jurídico ese concepto se traslada de una vertiente activa a una pasiva meramente mediante la inversión o desplazamiento del punto de partida: entonces se entiende el sufrimiento de una negación del propio cuerpo y voluntad a causa de uno ajeno. Para evitar esto existe el Estado. Los que opinan que es una institución moral piensan que se dirige contra el egoísmo mismo, pero más bien está dirigida contra las consecuencias del egoísmo. [...] Pero además Hobbes tiene un concepto falso, o más bien ninguno, del derecho, porque en *Leviathan*, cap. 14 explica el derecho «como la ausencia de obstáculos externos para hacer lo que requiere la conservación (¿por qué no la diversión?) de la persona». Confunde, de este modo, el poder físico exterior con el concepto moral de derecho. También niega todo derecho natural y considera todo derecho como positivo y convencional. Véase *Leviath.*, cap. 15. Tampoco acepta de ninguna manera la posibilidad de una acción no egoísta.⁹

Este texto de juventud sirve de testimonio de la definición moral del concepto de derecho y su tránsito al ámbito de lo político, pero sobre todo es importante no perder de vista el espíritu ascético de dicho concepto de derecho, pues se define como limitación en la afirmación de la propia voluntad, esto es, del propio cuerpo, para no perjudicar a otros.

Además, esta noción de derecho como control y limitación de la voluntad tiene una connotación negativa, frente a la tendencia positiva, que se da de por sí, de una afirmación ilimitada de la voluntad, y por tanto de una tendencia ontológica de la voluntad individual, aunque en última instancia de la voluntad misma en sentido metafísico, a la injusticia. El tránsito del concepto de derecho desde la moral al ámbito del derecho positivo supone la adopción de un punto de vista pasivo en este problema de la injusticia: no se trata tanto de obrar de modo justo, de acuerdo al derecho, limitando la propia voluntad, como de evitar la comisión de injusticias. Esta sería la tarea (metafísica) del Estado, en cierto modo tarea imposible en tanto que la voluntad metafísica como tal no puede modificarse, ni tan siquiera el carácter de los individuos. En este sentido, la función del Estado no es otra que la canalización de esas fuerzas de la voluntad que se expresan mediante el egoísmo de los individuos.

No es baladí el hecho de que Schopenhauer marque distancias con Hobbes, cuyo concepto de derecho critica como mera transposición de la fuerza física al ámbito del derecho, eliminando el sentido moral del concepto, y criticando también su (según Schopenhauer) positivismo jurídico, pues en el pacto del *Leviathan* se dejaría a los ciudadanos sin un derecho inalienable de resistencia (como sí permitiría Locke) que permitiera hacer frente a la intervención del Estado¹⁰. No obstante, la diferencia entre ambos no es tan aguda como lo

⁹ HN, I, § 535, p. 358.

¹⁰ «La única manera de erigir un poder común tal que sea capaz de defenderles de la invasión de extranjeros, y de las injurias de otros, y así protegerlos, de modo que mediante su propia industria y por los frutos de la tierra, puedan alimentarse a ellos mismos y vivir satisfactoriamente, es conferir todo su poder y fuerza a un hombre o

quiere plantear Schopenhauer, pues el supuesto fisicalismo naturalista de Hobbes no está tan alejado de la metafísica de la voluntad que busca su afirmación y autoconservación en el caso de Schopenhauer; la diferencia más bien radicaría en el nivel de abstracción que propone este último y que estaría vinculado con su concepción de la relación entre ciencias naturales y metafísica: las primeras, como Hobbes en el caso del concepto de derecho, explicarían mediante el principio de razón las acciones de fuerzas naturales, pero no serían capaces de apreciar que dichas fuerzas no son más que la expresión de la esencia del mundo que sería la voluntad, a la que se refiere la definición schopenhaueriana del derecho.

Sin embargo, y esto sí que es algo particular de la teoría schopenhaueriana del derecho, el concepto de injusticia es el principal y positivo de su teoría del derecho:

He dicho que injusticia [*Unrecht*] significa la acción en la que la afirmación de mi propio cuerpo va tan lejos que se convierte en negación de la voluntad que se manifiesta como cuerpo ajeno. Se preguntará: ¿qué significa y cuán lejos va la afirmación del propio cuerpo? Afirmar la voluntad, en la medida en que se manifiesta como cuerpo o que es fenómeno de la voluntad, significa querer la conservación de este cuerpo por medio de la aplicación de sus propias fuerzas. En consecuencia, la injusticia siempre empieza cuando daño el cuerpo ajeno o pongo sus fuerzas a mi servicio. Lo último lo hago también cuando ataco su propiedad. Porque por derecho su propiedad es meramente lo elaborado por sus fuerzas. [...] Mientras no transgreda los límites prefijados, no cometo injusticia, en consecuencia toda acción mía es todavía justa.¹¹

Además de una definición ontológica de los conceptos centrales de la teoría del derecho, relacionando cuerpo y voluntad, es necesario remarcar la definición negativa de lo justo o lo correcto: es decir, todo aquello que no consiste en una injusticia, lo que conlleva una noción muy amplia de derecho. Ahora bien, el ejemplo de la propiedad no es superficial en modo alguno, pues para Schopenhauer la propiedad se concibe como una extensión de la propia voluntad, es decir, de la propia corporalidad, en la medida en que solo es legítima aquella propiedad conseguida mediante el trabajo, que se podría definir en términos schopenhauerianos como la transformación de un objeto dado por una acción de nuestra voluntad-corporalidad (en cierto modo como resultado de la enajenación y proyección de nuestra voluntad). Aunque este tema requeriría de un desarrollo más prolijo, se puede apreciar en Schopenhauer la consideración burguesa clásica de la propiedad como derecho

a una asamblea de hombres, que reduzcan todas sus voluntades, por la pluralidad de voces, a una sola voluntad [...] y, por esto mismo, a someter sus voluntades, todas y cada una de ellas, a su voluntad y sus juicios a su juicio. Esto es más que un consenso o acuerdo; es una unidad real de todos ellos en una y la misma persona, llevada a cabo mediante un pacto de todos con todos, de tal manera como si cada uno le dijera al otro, yo autorizo y cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre, o asamblea de hombres, bajo la condición de que tú le cedas tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera» (Th. Hobbes, *Leviathan*. Oxford: OUP, 1996, p. II, cap. XVII, § 13, p. 114 [ed. Head, 87]).

¹¹ HN, I, § 693, p. 482.

básico fundamentado metafísicamente, solo por detrás del derecho a la vida, lo cual permite establecer un vínculo con su biografía; como ha indicado Münkler, el pensamiento socio-político de Schopenhauer oscilaría entre Hobbes y Locke. De hecho, Schopenhauer construye su deducción del derecho de propiedad en contraposición constante a la exposición kantiana, como lo muestra el hecho de que en sus cuadernos de estudio y lectura plantee esta cuestión al hilo de la lectura de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, a quien acusa de defender el derecho de fuerza (HN, II, p. 261).

No obstante, otro ámbito del derecho que también recibe un amplio tratamiento por parte del joven Schopenhauer y al que se dedicará con más abundancia en textos posteriores, a saber, el derecho penal (*Strafrecht*), sí que requiere del apoyo del derecho positivo, y por extensión del Estado, para legitimarse. El siguiente fragmento de juventud establece un tránsito del derecho de propiedad al derecho penal a partir del hilo conductor que ofrece la oposición de Schopenhauer a Kant:

Según Kant, fuera del Estado no hay ningún derecho de propiedad: esto es falso de raíz. Pero un derecho penal solo lo hay en el Estado, y hay que considerar a todo ciudadano como si hubiera sancionado el derecho penal, en caso contrario sería injusto castigar *ne peccetur* [para que no se delinca], como Kant afirma que lo es. Castigar *quia peccatum est* [porque se ha delinquido] es mera venganza e injusticia, tanto fuera como dentro del Estado.¹²

Además de la ya mencionada naturaleza moral, no positiva, del derecho de propiedad, cabe destacar la constatación del derecho penal como facultad del Estado, de modo que cualquier intento de sanción o reparación de daños no respaldada por la legitimidad estatal no es sino mera venganza. Ahora bien, este derecho penal positivo está basado en el derecho moral puro que protege la integridad de los individuos y cuya evitación del sufrimiento reconoce el Estado como tarea suya. De este modo, la fundamentación ontológica del derecho moral puro, la posesión de un derecho a no ser perjudicado por una voluntad ajena, cuya afirmación se convierta en una negación de la propia voluntad, encuentra su extensión en el derecho penal positivo. Esta extensión está mediada por el pacto social, figura teórica hipotética en la cual los ciudadanos aceptarían el derecho penal como contrapartida de la seguridad ofrecida por el Estado, una aceptación que Schopenhauer también reformulará en términos ontológicos ligados a la corporalidad: cada ciudadano se beneficiaría de la protección estatal y se comprometería al cumplimiento de las leyes poniendo como fianza su cuerpo, esto es, su voluntad objetivada, del cual podría disponer el Estado en caso de una infracción. Podría, pues, denominarse esto una garantía ontológica del pacto estatal o ley (sobre el *Staatspactum* como ley fundamental, véase por ejemplo HN, I, § 537, p. 359).

¹² *Ibid.*, I, § 672, p. 468.

Sin embargo, más allá de la naturaleza del pacto estatal, destaca Schopenhauer de forma clara dos de las principales corrientes de pensamiento filosófico-jurídico sobre el castigo, las teorías retributivas y las preventivas:

A menudo he dicho, y me he apoyado en las sentencias de grandes filósofos, que la pena solo puede tener sentido y ser correcta en relación al futuro, no al pasado. No obstante, el hecho de ver que quien causa un dolor a otro recibe a su vez la misma cantidad de dolor proporciona satisfacción no solo al ofendido, sino al espectador imparcial de la injusticia.¹³

De acuerdo con este texto, Schopenhauer quiere distinguir bien entre castigo y venganza, pero parece que el primero no es del todo desvinculable de la segunda, a menos que se abandone la perspectiva fenoménica y se asuma el punto de vista metafísico-ascético de la justicia eterna, de acuerdo con el cual el delito es también ya un castigo sobre el infractor de la ley por la identificación metafísica con su víctima, algo que el Estado como institución colectiva no puede lograr. Este trasfondo ontológico es crucial para entender el concepto de justicia que subyace a toda la reflexión jurídico-política de Schopenhauer. Siendo esto así, cabría atender a la noción de justicia como tal, noción que Schopenhauer parece dividir en tres niveles (recordando a Platón): por un lado, estaría la justicia como virtud ética referida a los individuos; por otro, la justicia temporal humana, administrada por el Estado, que consistiría en el poder judicial con el código penal; y, por último, la justicia eterna, que va más allá de la virtud ética y de la justicia política, pues remite a la superación del principio de individuación, al desgarramiento del velo de Maya. Concretando un poco más, en lo que se refiere a la cuestión de la justicia temporal o humana, tarea del Estado, Schopenhauer insiste en que la pena como tal no solo tendría una función de prevención, sino también un aspecto retributivo o compensatorio, como señalaba en HN, I, § 574.

Si, como hemos visto hasta aquí, la teoría penal de Schopenhauer está fundamentada en su ontología dualista entre lo temporal, la representación, y lo eterno, lo numérico, no sucede otra cosa con su defensa del régimen estatal monárquico. Esta es una cuestión polémica entre algunos comentaristas, pero ya en un fragmento de 1814 plantea Schopenhauer una argumentación psicológica, basada en su metafísica de la voluntad, a favor del Estado monárquico, una apología que ratificará a lo largo de su vida y que se mantiene hasta su obra final, en *Parerga y Paralipómena*, cuarenta años después:

El poder real se puede considerar fundamentado en la proposición psicológica según la cual el ser humano por naturaleza no hace nada malo que no le reporte ninguna ventaja. Por consiguiente, si se le concede a uno tanto poder y riqueza que pueda satisfacer cualquier deseo y que, por tanto, no necesite buscar ninguna ventaja mediante la maldad, se puede presuponer que será justo, dicho sea de paso, y se le puede nombrar guarda de los derechos de todos. Por

¹³ *Ibid.*, I, § 574, pp. 388-389.

tanto es inapropiado que el rey esté demasiado limitado, como en la nueva constitución española [de 1812].¹⁴

El axioma psicológico, aunque más bien habría que calificarlo de metafísico en tanto que se refiere inmediatamente a la jerarquía voluntad-intelecto, podría enunciarse del siguiente modo: toda mala acción tiene como propósito extraer un beneficio propio. Este axioma no daría cuenta de algunas situaciones y no sería demasiado difícil plantear contraejemplos empíricos que lo falsaran; sin embargo, tampoco es consistente con el marco mismo de la teoría schopenhaueriana de la acción, ya que el propio Schopenhauer admite que hay un tipo de acciones que no responden a una intención de provecho propio y que, del mismo modo que hay acciones desinteresadas que buscan beneficiar al otro y solo se fundan en la compasión (las acciones propiamente morales), también hay acciones que no responden a un interés propio, sino que buscan tan solo el daño sobre el otro por el daño mismo, lo que entiende Schopenhauer por perversidad. De este modo, ¿qué impediría el desarrollo de una mentalidad perversa en la figura del monarca?

Además, Schopenhauer presupone aquí algo que no se sostiene tampoco en su propia teoría de la volición: la satisfacción de necesidades y la concesión de todos los beneficios humanamente posibles impediría la búsqueda de más ventajas por parte del monarca y así devendría un juez imparcial. Dos puntos sobre esto último y siempre asumiendo la propia perspectiva de Schopenhauer: primero, la concesión de todo tipo de ventajas y beneficios no podría, por definición, satisfacer nunca la voluntad deseante, ya que esta siempre estaría insatisfecha, bien por el logro del objeto del deseo, bien por el incumplimiento de este, con lo cual se hace difícil ofrecer ese beneficio al monarca por lo que podría llevar a un regreso al infinito, o incluso a una aspiración a deseos sobrehumanos. Pero, además, en segundo lugar, esta argumentación presupone que la justicia como virtud puede ser fruto de condiciones socio-económicas, lo cual no acaba de encajar demasiado bien con la propia teoría ética schopenhaueriana del ascetismo. De la misma manera, este axioma presupone una concentración de recursos, pero podría plantearse también una redistribución de recursos a nivel generalizado, de modo que todos, teniendo sus deseos al alcance de la mano, pudieran ser justos. Sin embargo, esto no ocurriría, primero porque toda ventaja y beneficio son relativos, son términos diferenciales y, si todos disfrutaran de ellos, no hay ventaja sobre los demás, pero, segundo, también porque la insatisfacción y la búsqueda de nuevos beneficios y deseos sería constante, como en el caso de que uno solo los recibiera.

En consonancia con este axioma de la concesión ilimitada de ventajas y beneficios a la figura del monarca, Schopenhauer no podría admitir la limitación del poder real propio de las monarquías constitucionales y así se explica la crítica a la constitución española de 1812

¹⁴ *Ibid.*, I, § 172, p. 96.

que aparece al final del texto citado *supra*. La cuestión de la división de poderes, propia del liberalismo moderno, al menos desde Locke y Montesquieu, es un tema controvertido de difícil encaje que, en el caso de Schopenhauer, ha de articularse con una metafísica que, como estamos viendo, traslada sus tensiones internas al ámbito de lo político y que abordará en su madurez.

Pero en gran medida la articulación de la metafísica con estas cuestiones políticas está mediatizada, como ya he señalado en la introducción, por una determinada concepción de la sociedad, de orientación escéptica y pesimista, como podría entreverse en algunas metáforas. Sirva como ejemplo la que aparece en el siguiente texto de juventud con el que cerramos este apartado y que recuerda a la fábula de los puercoespines que aparece en *Parerga y Paralipómena*:

Uno tiene que aprender también a estar solo en sociedad, no comunicar a otro todo lo que piensa [...]. Así considerada, pues, se puede comparar la sociedad a un fuego con el que el prudente se calienta manteniendo la distancia, pero no mete la mano, como el necio, que después de quemarse huye al frío de la soledad y se queja de que el fuego quema.¹⁵

2. LA TEORÍA DEL ESTADO EN *EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN*, I

Fundamentalmente, en este epígrafe quisiera analizar el tema de la filosofía política, y en concreto la teoría del Estado en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, de tal manera que no solo se ponga de manifiesto el hilo conductor que hace posible su inserción y cohesión en el sistema de pensamiento schopenhaueriano, sino también la conexión y confrontación polémica de las tesis expuestas con algunos de los tópicos clásicos en la filosofía política. Sin embargo, cabe hacer una advertencia textual: Schopenhauer utiliza en *El mundo como voluntad y representación* (WWV) muchos textos esbozados en sus cuadernos de juventud, de tal modo que es inevitable encontrarse con textos o ideas formuladas anteriormente. Ahora bien, estos mismos textos adquieren una densidad hermenéutica diferente, pues a la luz de todo el libro, de todo su contexto, se percibe mucho mejor la articulación entre la metafísica general y la teoría política en particular.

En concreto, Schopenhauer concentra la temática jurídico-política en el parágrafo 62 del primer volumen de WWV, en el cuarto libro de este volumen. Recordemos que este cuarto libro está dedicado al problema de si hay algo así como una filosofía práctica, se considera el mundo como voluntad bajo la óptica de la acción y, en concreto, se analiza el problema de la afirmación y la negación de la voluntad mediante el autoconocimiento logrado en los libros anteriores de WWV. Esta idea axial de la afirmación-negación de la voluntad emerge de forma explícita en el § 60, donde se pone de relieve la conexión entre voluntad y corporalidad (que remite así al § 18):

¹⁵ *Ibid.*, I, § 208, p. 113.

La *afirmación de la voluntad* es la continua volición misma, no estorbada por el conocimiento, tal y como llena la vida de los humanos en general. Puesto que ya el cuerpo del ser humano es la objetivación de la voluntad, tal y como se manifiesta a este nivel y en este individuo; así su volición, que se desarrolla en el tiempo, es la paráfrasis del cuerpo, la explicación del significado del todo y sus partes, es otro modo de presentación de la misma cosa en sí, cuya manifestación también es el cuerpo. Por ello, podemos decir también afirmación del cuerpo en lugar de afirmación de la voluntad.¹⁶

En primer lugar, cabe destacar la definición de la afirmación de la voluntad como acto deseante, y en el fondo como el motor de las acciones humanas, planteamiento que recuerda en cierta medida a la visión del *conatus* en Spinoza. La diferencia radicará en que para Schopenhauer este deseo de ser más es una muestra de egoísmo y, por tanto, es considerado negativamente. La conclusión que extrapola la afirmación de la propia voluntad de un plano estrictamente ontológico al antropológico irá acompañada en el apartado siguiente, el § 61, de una referencia clara al egoísmo, tendencia humana universal calificada de absurda, en la medida en que consiste en la afirmación de la voluntad en una de sus manifestaciones individuales, parciales, con lo que implica la negación de otras (autonegación de la voluntad). Es decir, el egoísmo sería la clara evidencia del absurdo de la voluntad en el ámbito de la acción (Rosset, 2005: 93 y ss.).

La omnipresencia del egoísmo hace que, para Schopenhauer, sea fácilmente constatable, especialmente cuando no hay un orden legal que limite a los humanos:

Pero es justamente el egoísmo mediante el cual se llega a la terrible revelación de la confrontación interna de la voluntad consigo misma. [...] Lo vemos en la historia universal y en nuestra propia experiencia. Aunque emerge con la mayor claridad tan pronto como una masa de seres humanos está desligada de toda ley y orden: entonces se muestra inmediatamente con total claridad la *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito acertadamente en el primer capítulo del *De cive*.¹⁷

Así pues, Schopenhauer parece presuponer un estado natural parecido al hobbesiano de una guerra constante entre los individuos, al que se tendería inevitablemente a falta de un vínculo legal poderoso (el Estado) que compensase la fuerza del egoísmo. A partir de esta constatación cabe entender el desarrollo sobre la filosofía política que se presenta en el § 62 de WWV; es decir, solo cabe entender la filosofía schopenhaueriana sobre el derecho y la política como una respuesta a una problemática de tipo antropológico, el egoísmo humano, como manifestación del absurdo de la voluntad en lucha consigo misma.

Este § 62 se inicia con un recordatorio de la corporalidad como manifestación de la voluntad y la consiguiente identificación de la afirmación del cuerpo con la de la voluntad, aunque se encuentren en planos ontológicos diferentes (el del fenómeno y el de la esencia del mundo). De

¹⁶ WWV, I, § 60, p. 425.

¹⁷ *Ibid.*, I, § 61, p. 432.

modo sorprendente, aunque quizá no tanto si se piensa bien, la primera temática abordada por Schopenhauer en este párrafo es la sexualidad en tanto que afirmación de la voluntad, es decir, considerada desde su omnipresente marco ontológico. La sexualidad, en este sentido, se interpreta por su parte como una afirmación de la propia corporalidad y que, en correspondencia con la de otro, buscaría la autoconservación de la voluntad de ambos en un tercer individuo, en otra objetivación diferente a las anteriores. Ciertamente que esta concepción vincula e incluso limita la sexualidad a la reproducción de la especie, y en última instancia, de la voluntad misma. Pero frente a esta afirmación de la voluntad, ¿qué plantea Schopenhauer aquí como respuesta? El ascetismo que aquietta las pasiones de la voluntad, esto es, pone de manifiesto la contradicción existente entre la voluntad como cosa en sí que busca perpetuarse y el quietismo ascético que consigue limitar esta afirmación de la voluntad; es decir, entre la cosa en sí, la voluntad, y su fenómeno (expresión, objetivación o manifestación), el cuerpo, se produce una contradicción que será el motor de su teoría del ascetismo.

Sin embargo, el propio Schopenhauer propone un cambio de tercio radical, pero sin abandonar el marco ontológico que introduce en el comienzo del § 62 de WWV, manifestando la dificultad de una tal forma individual y ascética de contradecir la voluntad como esencia del mundo y poniendo de relieve la necesidad de un sistema de instituciones y de dispositivos que hagan posible el encauzamiento de las fuerzas ciegas de la voluntad, pues estas se incrementan considerablemente en la sociedad y con ello la posibilidad de que la afirmación de la voluntad de uno se torne en negación de la de otro:

Pero en tanto que la voluntad presenta aquella *autoafirmación* del propio cuerpo en innumerables individuos unos junto a otros, el egoísmo, propio de todos ellos, convierte muy fácilmente la afirmación en este individuo en *negación* de la misma voluntad, que se manifiesta en otro individuo. [...] Esta irrupción en los límites de la afirmación de la voluntad ajena es bien conocida desde siempre y el concepto de la misma se designa mediante la palabra *injusticia*.¹⁸

Esta definición del concepto de injusticia, base de su teoría política, y que remite al marco de la metafísica de la voluntad, muestra la articulación de política y metafísica. Ahora bien, si nos centramos en la concepción de la injusticia, Schopenhauer presenta las dos perspectivas privilegiadas sobre esta, frente a la abstracta del propio investigador filosófico, en este caso, él mismo; estas dos perspectivas inmediatas serían la de la víctima y la del causante de la injusticia.

Aquí surge un primer problema de tensión entre el marco general de su epistemología¹⁹ y el fundamento de la teoría política que es este concepto de injusticia: ciertamente, para

¹⁸ *Ibid.*, I, § 62, p. 434.

¹⁹ Según Brinkmann, la epistemología idealista de Schopenhauer basada en el concepto de representación conllevaría un relativismo que se extendería al ámbito de la metafísica de las costumbres, de modo que los conceptos básicos de justicia e injusticia quedarían vacíos de contenido y sometidos a los puntos de vista de los sujetos concernidos por las acciones u omisiones calificadas de justas o injustas.

Schopenhauer, la víctima tiene conciencia del hecho de la injusticia como tal de un modo directo, ya no por un conocimiento indirecto, sino por un *dolor* inmediato. Por otra parte, y quizá esto sea aún más problemático, el causante de la injusticia se percata objetivamente de ello al reconocer que el otro, la víctima, se ha convertido en instrumento de su voluntad, pero logra tal conocimiento mediante el *remordimiento*, un sentimiento que Schopenhauer presupone que se produce tan pronto como se percibe que la propia voluntad se expresa en el cuerpo de otro convirtiendo a este otro en un puro instrumento al servicio de uno mismo. Por tanto, también en el caso del causante la constatación del hecho de la injusticia, que depende del reconocimiento de un sentimiento de remordimiento, sentimiento oscuro dice Schopenhauer (WWV, I, § 62, p. 435), queda supeditada a un tipo de conocimiento intuitivo, más vinculado a lo sentimental y subjetivo que al principio de razón.

Más aún, el derecho como negación de lo injusto no puede limitarse a ser una cuestión individual, ya que mediante el contrato estatal se renuncia a cualquier derecho individual de justicia y se pone esta en manos del Estado, con lo que, en última instancia, la administración del derecho es monopolio de este, que se erige como el baluarte contra las consecuencias negativas del egoísmo ciego. De esta manera, el individuo queda a expensas de una institución colectiva, situación que está en tensión con la posición schopenhaueriana de desconfianza hacia todo lo comunitario y su nominalismo ontológico, según el cual lo auténticamente real son los individuos y no los colectivos. Pero, además, si se define así la acción justa o de derecho, una acción cruel como la negación de ayuda, en la medida en que no es una acción injusta, según Schopenhauer porque no invade la esfera de afirmación de la voluntad del que está en peligro, sería también una acción justa o de derecho. La respuesta de Schopenhauer no es del todo satisfactoria: aquel que fuera tan insensible como para inhibirse en la prestación de ayuda quizá no sea injusto por ello, pero estará más predispuesto que otros a la comisión de una injusticia en sentido estricto. Las acciones cuya omisión sería una injusticia serían los deberes, acciones que no encuentran un desarrollo sistemático en la filosofía de Schopenhauer, poco amigo de las éticas deontológicas.

Además, la consideración de derecho a cualquier negación de la injusticia puede chocar con el monopolio punitivo del Estado, ya que Schopenhauer admite que violencia y mentira, en la medida en que supongan una respuesta individual a una acción injusta, quedan sancionadas como acciones justas. La metáfora del bestiario maquiaveliano del gobernante como león y como zorro es reformulada en términos de medios de respuesta frente a la injusticia. Aun así, Schopenhauer argumenta que la legitimidad de la mentira es excepcional y que, *prima facie*, toda mentira, como la violencia, es ilegítima, y remite a su argumentación sobre la mentira en *Sobre el fundamento de la moral*, § 17.

De nuevo, cabe insistir en que toda esta argumentación se enmarca dentro de la teoría del derecho moral, forma de derecho de rango superior al derecho positivo. En esta medida los conceptos centrales de injusticia y derecho tienen un sentido moral, anclados en su ontología como están, que les confiere un amplio alcance teórico, o dicho en otros términos, son

conceptos que van más allá del derecho y que están arraigados en la moral. Para Schopenhauer, ambos conceptos son prácticamente auto-evidentes y suponen un hecho de conciencia inmediato, como ya se vio respecto al remordimiento que debería sentir el que comete una injusticia. No obstante, esto generaba el problema gnoseológico de reconocer un sentimiento, el remordimiento, como el indicio de esa vulneración (ontológica) de la voluntad de otro. Sin embargo, más allá de esta cuestión fenomenológica, por así decirlo, el alcance de los conceptos de injusticia y derecho se da también en un sentido socio-genético, es decir, ambos conceptos cumplen una función explicativa en la teoría contractualista sobre el origen del Estado en Schopenhauer. Ya es significativo que la cuestión abordada desde su contractualismo no sea el origen de la sociedad como tal, sino de la institución encargada de pacificar y regular la vida social, el Estado: por su parte, la sociedad como tal se presupone, y es necesaria en tanto que los humanos no son capaces de satisfacer sus necesidades por sí mismos. En algunos momentos, Schopenhauer remite a Platón, concretamente al libro II de *República*, donde se explica el origen de la *polis* como un intento de complementar la satisfacción de necesidades de los ciudadanos.

Precisamente Schopenhauer utiliza los conceptos de injusticia y derecho, sobre todo el primero, para describir una situación de un estado de naturaleza (*Naturzustand*) que requiere de una institución protectora como el Estado; pero Schopenhauer va más allá y vincula los dos aspectos de la percepción de la injusticia que hemos mencionado, el fenomenológico (injusticia y derecho como hechos de conciencia) y el socio-genético (injusticia como situación insatisfactoria que demanda una institución protectora) mediante un concepto que ya hemos desarrollado, el autoconocimiento que da lugar a la formación de un carácter adquirido. Este carácter adquirido se define como el conocimiento de uno mismo, lo que le permite al individuo un mayor dominio y previsión de sus acciones, pues al saber cómo le afectan determinados motivos y situaciones, esto le permite mayor libertad (Schopenhauer identifica el carácter adquirido con la conciencia).²⁰ En este sentido, el concepto de injusticia, controvertido como es, vertebra la teoría contractualista sobre el origen del Estado y entronca con la problemática del carácter adquirido, como habría indicado Schopenhauer al final de WWV, I, § 55. La vulnerabilidad humana, la imposibilidad de asegurarse no ser víctima de una injusticia, sería el motivo fundamental del contrato estatal (*Staatsvertrag*):

En el estado de naturaleza depende meramente de cada uno no *cometer* injusticia en cada caso, pero en modo alguno no *sufrir* injusticia en ningún caso, lo que depende de su eventual poder externo. Por ello también son válidos los conceptos de derecho e injusticia para el estado de naturaleza y en modo alguno son convencionales; pero son válidos en este caso meramente como conceptos *morales* para el autoconocimiento de la propia voluntad en cada cual.²¹

²⁰ Por ejemplo, en WWV, I, § 62, p. 443 y HN, III, Foliant I, § 44, p. 91.

²¹ WWV, I, § 62, p. 443.

Solo la fuerza de cada uno le permite mantenerse a salvo de la injusticia, en el estado de naturaleza el derecho está a merced de la propia fuerza (como en la definición de Spinoza, *Ética*, IV, Prop. 37, Esc. 1). Estos conceptos de injusticia y derecho permitirían tomar conciencia del alcance de la propia voluntad, por ello dice Schopenhauer que son conceptos morales, y les servirían a esos humanos en estado de naturaleza (es decir, sin Estado) para conocer mejor su propia capacidad de soportar las injusticias, o el límite de la afirmación de la propia voluntad antes de convertirse en negación de la de otro.

Así pues, para Schopenhauer los conceptos de derecho e injusticia tienen validez en ese supuesto estado de naturaleza, y se opone explícitamente a una definición utilitarista o convencionalista de ambos conceptos, citando a Hobbes como referente del convencionalismo que limita la validez de estos conceptos dentro del ámbito de la ley positiva. En última instancia, la diferencia radica en la metafísica que supone el trasfondo de estos conceptos y el conocimiento fenomenológico de ambos, pues dichos conceptos solo se pueden entender, según Schopenhauer, a la luz de esa conciencia interna.

Aquí, de nuevo, Schopenhauer cae en un internismo que amenaza en degenerar en dogmatismo: solo por una experiencia interna se puede entender el alcance moral y metafísico de estos conceptos, su carácter *a priori*, y por tanto ninguna experiencia externa puede explicar esto. Quien no fuera capaz de llevar a cabo esa experiencia fenomenológica, no podría entender la naturaleza ontológica de los conceptos de injusticia y derecho. Pese a reconocer el valor de Hobbes como pensador político, sobre todo por su pesimismo antropológico (Schopenhauer está de acuerdo a grandes rasgos con la idea de que el miedo, esa inseguridad ante el posible sufrimiento de una injusticia, es el sentimiento predominante en el estado de naturaleza), Schopenhauer no puede aceptar su perspectiva empirista y positivista respecto al derecho, es decir, la reducción del derecho a la fuerza en el estado de naturaleza y el carácter convencional de todo derecho concreto, como el de propiedad, en el estado social, pues para Schopenhauer la validez del derecho moral puro se extiende del *Naturzustand* a la vida en el Estado político y este está limitado por él. El contrato hobbesiano poseería una alienación de derechos más profunda que el contrato estatal en Schopenhauer.

Esta argumentación polémica con el convencionalismo y el positivismo, perspectivas que podrían englobarse a grandes rasgos en un empirismo jurídico-político tiene la intención de hacer una apología del apriorismo ontológico de la teoría del derecho en Schopenhauer. En tanto que el derecho forma parte de la moral y esta es la espiral más elevada de su sistema, siguiendo la metáfora de Philonenko, el derecho constituye una rama *a priori* de su ética y, por tanto, independiente de las consideraciones positivas y empíricas.

De nuevo, el dualismo schopenhaueriano entre intelecto y voluntad será el par conceptual que articulará esta problemática, pues si bien la injusticia es percibida a través del dolor y el resentimiento, la facultad racional, específica de los humanos, sería la que permitiría establecer el origen concreto de la injusticia y, por tanto, se encuentra en el origen de la institución del Estado. Schopenhauer expresa aquí una de las ideas axiales del liberalismo, la defensa de la

institución estatal como instrumento de protección de los derechos morales de los individuos, previos a la instauración del Estado:

La razón común a todos estos individuos, que les permite conocer no meramente el caso particular, como los animales, sino también abstractamente el todo en conexión, les ha enseñado con rapidez a apreciar la fuente de aquel sufrimiento y les ha hecho pensar en el medio de reducirla, o en lo posible eliminarla mediante un sacrificio común, que sin embargo fuese compensado por el provecho común que de él proviniese. [...] La razón averiguó entonces que tanto para paliar el sufrimiento que se extiende a todos como para repartirlo lo más homogéneamente posible, el mejor y único medio posible es evitarles a todos el dolor de sufrir la injusticia haciendo que todos renunciasen al placer proporcionado por la acción injusta. Este medio, fácilmente pensado y progresivamente perfeccionado por el egoísmo aplicado metódicamente mediante el uso de la razón y que abandona su punto de vista unilateral, es el *contrato estatal* [Staatsvertrag] o la *ley* [Gesetz].²²

De este modo se describe el origen del Estado como un contrato fundado en la razón y que se opone a las consecuencias nefastas del egoísmo humano. En cierto modo, el Estado fuerza a adoptar una posición no egoísta, y en esto es análogo a la moral de la compasión, aunque Schopenhauer va a insistir en la distinción entre la moral y el fin del Estado. Tan solo tendrían en común el enemigo a combatir, el egoísmo; en el caso del Estado, el medio es el propio egoísmo generalizado, es decir, el miedo es el medio. Pese a que en WWV no hay una formulación explícita del contrato estatal, Schopenhauer plantea que este supone la sumisión de todos los ciudadanos a la ley, y ésta se refiere principalmente a un código penal, ya que el objetivo del Estado sería evitar las injusticias mediante los contramotivos que supondrían las penas. Cabe destacar que la sociedad como tal no es fruto de un contrato, sino que Schopenhauer presupone una concepción pesimista de la sociedad como un baile de máscaras (véanse los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*), como si en ella no hubiera lugar a ninguna regulación entre los conciudadanos, tan solo aquella que fuera impuesta por el Estado.²³

Así pues, el contrato estatal, como hipótesis ideal al estilo kantiano, tiene el objetivo de evitar, según el texto, el «placer proporcionado por la acción injusta» y para ello ofrece ese catálogo de penas que han de actuar como motivos que compensen esta tentación, lo cual es un indicio de la importancia del derecho penal para Schopenhauer, pues será uno de los temas principales, por no decir el capital, del derecho positivo estatal. Sin embargo, surge el problema de considerar que el código penal actúa como un contramotivo sin tener en consideración que, dada su antropología pesimista, precisamente aquello que es prohibido y castigado podría

²² *Ibid.*, I, § 62, pp. 444-445. Una versión previa de este texto se puede encontrar en HN, I, § 537.

²³ Algunos comentaristas, por ejemplo Sartorelli, han confundido el *Staatsvertrag* o contrato estatal con el contrato social, conceptos que habría que deslindar. Además, propugna una lectura histórica del contrato estatal (Sartorelli, 1951: 84).

recubrirse de un atractivo mayor cuanto mayor fuera el castigo con el que se amenaza, porque la evitación de la pena producirá un placer añadido al acto injusto como tal. En última instancia, el Estado tendría que hacer frente a un egoísmo humano tan complejo que quizá los medios con los que se supone que lo combate retroalimentan dichas tendencias hacia la injusticia, es decir, surge la sospecha de si los medios racionales del Estado contribuyen en cierto modo al incremento de esa ansia de afirmar la propia voluntad por encima de la de los otros.

Además de este problema respecto a la posible efectividad del contrato estatal, Schopenhauer es consciente de las tendencias del Estado a degenerar. En un primer momento, plantea dos posibles situaciones previas al contrato estatal y que serían algo así como posibles formulaciones del estado de sociedad natural. La primera de estas situaciones sería la de una sociedad organizada sin una jefatura central estable, que Schopenhauer denomina anarquía y ejemplifica con las sociedades «salvajes», y que vendrían a ser el tipo de sociedades que el antropólogo Pierre Clastres denominó «sociedades sin Estado».²⁴ La segunda consistiría en un gobierno despótico en el que los ciudadanos serían esclavos al servicio del tirano, situación en la que no habría ningún contrato ni mucho menos un reconocimiento de unos derechos previos e independientes de la legislación estatal. La noción clave aquí es la del contrato, que faltaría en ambas situaciones y que diferenciaría la forma de Estado propuesta por Schopenhauer, la monarquía que en WWV, I todavía no estaría bien definida (luego se concretará, sobre todo en la apología que aparece en PP, II). El problema que indica Schopenhauer es la posible influencia de esta situación previa al contrato estatal consensuado sobre la forma de organización política.

A la manera clásica, Schopenhauer señala las tendencias a degenerar de diversos regímenes políticos: la república en la anarquía, la monarquía en el despotismo y la monarquía constitucional, vía que Schopenhauer considera intermedia respecto a las otras dos, en una partidocracia, que él define como «dominio de las facciones» (WWV, I, § 62, 446). Como se ha apuntado, Schopenhauer remite a Platón y su teoría de las necesidades como origen del Estado, pero el trasfondo clásico va a ir más allá de este punto, ya que en cierto modo también está presente el referente de la *Política* aristotélica, aunque es innegable la fuerte influencia de Platón en estas consideraciones sociopolíticas; sin embargo, la contraposición entre modos de gobierno y sus respectivas perversiones llevaría a descartar esa vía media, la monarquía constitucional, porque la corrupción de lo mejor produciría lo peor. Indicio de ello es su reconocimiento de que un Estado perfecto requiere de una pedagogía platónica que haga conscientes a los individuos de la necesidad de sacrificarse por el bien común, objetivo que justificaría la aplicación de medidas como la mentira noble del mito de los metales en Platón o de la metafísica popular, es decir, la religión, que Schopenhauer utilizará para justificar el poder monárquico.

Como en algunos fragmentos de juventud (HN, I, § 172, p. 96), también defiende Schopenhauer en el primer volumen de WWV la institución de la monarquía hereditaria en la medida en que

²⁴ Véase, por ejemplo, Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila, 1978.

se vincula el bien general del Estado con el de una familia en particular, la familia real, de tal modo que si esta busca su bien particular, generará un bien para el conjunto. Recordemos el fragmento de juventud ya citado, en el que la monarquía hereditaria era justificada con el supuesto de que si todas las necesidades de un grupo familiar son garantizadas y se elimina toda su codicia, este grupo familiar no buscará su bien particular; pero esto no encajaría demasiado bien con la concepción de la voluntad deseante al infinito, pese a tener la satisfacción de sus deseos al alcance de la mano. La psicología del deseo infinito del propio Schopenhauer minaría su justificación de la monarquía hereditaria; como ha señalado Herfried Münkler, parece temer menos el egoísmo del monarca y su familia que el de la población civil en general (Münkler, 1987: 231). Según este comentarista, esta propuesta supondría un menoscabo del contractualismo de Schopenhauer, pero en cierto modo puede ser compatible, pues el contrato estatal podría contener entre sus condiciones que el régimen fuera hereditario: la legitimidad del régimen social derivaría del acuerdo en el contrato, de su forma, no de su contenido concreto.

Ahora bien, el requisito de un fundamento moral de legitimidad entre la ciudadanía consciente de su obligación de contribuir al bien público no debe confundirse con que el Estado tenga una intencionalidad moral. Schopenhauer insistirá tenazmente en la tesis de la desvinculación de moralidad e institución estatal, una tendencia que atribuye a Hegel, Fichte y Schleiermacher. La distinción entre moralidad y derecho estatal tiene un carácter axiomático en su filosofía, ya que en última instancia este par conceptual remite a la diferencia ontológica que articula su sistema entre voluntad y representación, pues la moralidad no consistirá en otra cosa que la negación de la voluntad como tal, además concierne a la interioridad de los individuos y conduce al ascetismo como colofón de la moral de la compasión.

No obstante, la dualidad derecho-moral, pese a remitir a dualismos categoriales como representación-voluntad, sí que está vinculada internamente en la medida en que el primero es un apartado de la segunda (del mismo modo que la representación es manifestación o expresión de la voluntad): para Schopenhauer el derecho consiste en la inversión de la moral, pues su perspectiva se centra en el aspecto pasivo de la acción, en el sufrimiento que quiere evitar, mientras que la moral remite al aspecto activo de esa misma acción. Una vez establecido esto, Schopenhauer postula que los conceptos morales básicos de injusticia y derecho se transfieren del ámbito de la moral al del derecho, como en una inversión mediante la cual esos conceptos adoptan el punto de vista pasivo en lugar del activo y la hipótesis de Schopenhauer es que esta relación de inversión entre moral y derecho, malinterpretada, ha dado pie a considerar al Estado como una institución moral. El siguiente texto condensa las ideas principales al respecto:

Esto, junto a la teoría del derecho de Kant, que deduce muy erróneamente a partir de su imperativo categórico la fundación del Estado como un deber moral, también ha motivado una y otra vez en los últimos tiempos el muy extraño error según el cual el Estado es una institución dedicada al

fomento de la moralidad, procede del impulso hacia ella y se dirige, por tanto, contra el egoísmo. ¡Como si la convicción íntima de cada cual, que incumbe únicamente a la moralidad o la inmoralidad, la voluntad eternamente libre, se pudiese modificar desde fuera y transformar mediante una influencia externa! Más equivocado es aún el teorema de que el Estado es la condición de la libertad en sentido moral y, por ello, de la moralidad misma, puesto que de hecho la libertad radica más allá del fenómeno, y más allá aún de las instituciones humanas.²⁵

La tesis kantiana que aquí está criticando Schopenhauer aparece explícitamente en la *Metafísica de las costumbres*, cuando Kant intenta definir la finalidad del Estado y su «salud», que no consistiría tanto en la felicidad o bienestar de los ciudadanos como en la adecuación de la constitución existente a unos principios jurídicos racionales de acuerdo con un imperativo categórico²⁶. Este imperativo kantiano concerniente al gobierno es el que define la monarquía republicana de Kant y que se propone en el famoso texto en respuesta a la pregunta por la Ilustración: el príncipe ha de gobernar como si el pueblo, sujeto de la soberanía, se diese las leyes a sí mismo²⁷. Ahora bien, un presupuesto que late en el fondo de la posición kantiana así como en la crítica de Schopenhauer y permite entender mejor esta conexión entre moralidad y política es la filosofía de la historia, puesto que ofrece un posible tránsito entre la libertad trascendental como idea de la razón y la libertad fenoménica que se manifiesta en la organización social y política de la humanidad, por ejemplo en «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita».

En este punto Schopenhauer arremete contra cualquier posible puente conceptual que salve el abismo entre la cosa en sí, la voluntad, y el fenómeno o representación, como es el caso de la filosofía de la historia kantiana y su conexión con la filosofía política, un ataque que en el caso de Hegel será mucho más radical. En el texto anteriormente citado se pueden distinguir dos posiciones respecto al papel del Estado y la moralidad: la primera haría del Estado una institución que, mediante el progreso jurídico, fomenta la moralidad de sus ciudadanos, mientras que la segunda convierte al Estado en condición de la libertad de los individuos, esto es, solo serían libres en tanto que ciudadanos de un Estado. Si la primera posición criticada podría adscribirse a Kant, por ejemplo, en el texto sobre «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», la segunda correspondería a la filosofía del derecho hegeliana.

²⁵ WWV, I, § 62, pp. 447-448.

²⁶ «[Por la salud del Estado] se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico*» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres*. Ed. de A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos, 1989, p. 149).

²⁷ «Y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquel, porque toda su autoridad legislativa descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia» (I. Kant, «¿Qué es Ilustración?», *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Imaz. México, D.F.: FCE, 1997, pp. 33-34).

En el primer caso, Kant advierte un fenómeno que indicaría un progreso moral humano: el entusiasmo con el que los espectadores han vivido la Revolución francesa sería un indicio de un progreso moral, pues esta parecía responder al imperativo republicano que vuelve a aparecer en este texto según el cual el jefe del Estado habría de gobernar mediante leyes análogas a las que el pueblo se daría a sí mismo.²⁸ Así pues, la forma republicana de gobierno respondería a dicho imperativo y fomentaría el progreso moral de la humanidad. Respecto a la segunda posición criticada, Schopenhauer es más crítico si cabe, pues la libertad no podría darse en el mundo fenoménico: la forma más elevada de libertad sería la negación de la propia voluntad, una libertad negativa (como liberación de la voluntad) en sentido radical. Y una tal libertad no podría estar condicionada en modo alguno por una institución política, como el Estado, que es entendido por Schopenhauer no como enemigo del egoísmo, cosa que sí sería el ascetismo radical, sino solo de sus consecuencias negativas. El *locus* hegeliano que podría servir para destacar la diferencia a este respecto sería el § 258 de los *Principios de la filosofía del derecho*: «El Estado [...] es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado»²⁹.

Este texto es buena muestra de las profundas diferencias entre Hegel y Schopenhauer respecto a la filosofía del derecho (aunque quizá podrían encontrarse algunos puntos en común en aspectos más concretos como la teoría de la propiedad, lo que indicaría la conexión liberal entre ambos)³⁰. La racionalidad por sí del Estado como fin último sería algo con lo que Schopenhauer no podría estar de acuerdo y menos aún con la idea de que la libertad alcanza en el Estado «su derecho supremo», pues la auténtica libertad no podría lograrse más que con la superación ascética de la voluntad.

De la misma manera, la atribución de un derecho supremo al Estado chocaría con el nominalismo schopenhaueriano, así como el deber que de esto deriva Hegel, a saber, la obligación de ser ciudadano del Estado para disfrutar de la auténtica libertad, cuando para Schopenhauer el único motivo de la aceptación del contrato estatal es la búsqueda de una protección que conviene para garantizar la seguridad de cada uno, no para realizar su libertad

²⁸ I. Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», *Filosofía de la historia*. Ed. cit., pp. 105-108.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Vermaal. Barcelona: Edhasa, 1999, § 258, p. 370.

³⁰ En los párrafos dedicados a la propiedad (sobre todo los § 54 y § 56) Hegel utiliza de forma semejante a Schopenhauer el concepto de elaboración o trabajo (*Bearbeitung*) para derivar de él el derecho a la propiedad. No deja de ser llamativo que quizá ambos hubieran coincidido en el tratamiento de estos temas a la misma hora y en la misma universidad, pues las lecciones de Hegel sobre filosofía del derecho en Berlín tuvieron lugar entre 1818 y 1819, y luego, siguiendo el texto de los *Principios*, en 1821-1822, 1822-1823 y 1824-1825, los mismos años en que Schopenhauer anunció sus lecciones, aunque sin llegar a impartirlas, tras el fracaso del verano de 1820. Para Félix Duque, las coincidencias atañerían a cuestiones de fondo, como el papel de la contradicción en el desarrollo de sus ideas, la importancia de la corporalidad o la finalidad redentora de la filosofía (Duque, 1993: 50-52).

en el interior del Estado. Según Schopenhauer, la formación del Estado es fruto de la desesperanza: no puede haber una respuesta positiva a la pregunta kantiana sobre lo que nos está permitido esperar: aquí emerge su anti-historicismo, ya que no contempla la posibilidad de un desarrollo, de una progresión del Estado en provecho de una mejor situación futura de la humanidad.

En contraposición a la crítica de las posiciones que vinculan derecho y moral de una u otra forma, Schopenhauer remite a Aristóteles y a Hobbes: la referencia a Aristóteles se centra en la felicidad de los ciudadanos como finalidad del Estado³¹. Para entender esta referencia, hay que tener en cuenta la definición negativa de la felicidad por parte de Schopenhauer como no sufrimiento (PP, I, «Aforismos sobre la sabiduría de la vida»). En este sentido habría que matizar la concepción del Estado como institución únicamente protectora, pues en otros textos, como ya hemos visto, Schopenhauer señala con cierto sarcasmo que el fin del Estado es algo así como el país de Jauja, de modo que se ampliaría la noción de Estado hasta un extremo quizá más allá de un punto de vista liberal *stricto sensu* que no consideraría la felicidad como finalidad del Estado, dejando que esta sea una tarea individual. En el caso de Hobbes, pese a haber criticado su posición convencionalista o empirista sobre el derecho, elogia su concepción del propósito último del Estado como seguridad y bienestar: «También Hobbes ha expuesto muy acertada y exactamente este origen y fin del Estado [...]. Si el Estado logra por completo su finalidad, provocará el mismo fenómeno que si dominase universalmente la justicia perfecta de la convicción»³².

En este fragmento citado se puede apreciar que pese a la diferencia esencial entre el Estado y la moral, en caso de que el Estado logre su objetivo totalmente, la situación resultante no sería diferente de la que se daría si la justicia como virtud moral predominase entre los humanos. ¿No supondría esto un acercamiento entre moralidad y política? Cabe recordar que el Estado delineado por Schopenhauer tendría, según sus propias reflexiones, unas peculiaridades reseñables: 1) en la medida en que su función es evitar el sufrimiento, el Estado solo puede sancionar aquellas acciones injustas, 2) no puede fomentar la benevolencia, pues todos los ciudadanos querrían ser sujetos pasivos de tales derechos y no tener el deber activo de realizar acciones filantrópicas, y esto porque 3) el medio fundamental del Estado es la sanción o fuerza legal, y este medio es contraproducente, en tanto que lo positivo no se puede imponer legalmente, sino tan solo lo negativo (Sartorelli, 1951: 92). Si algo considerado positivo (la filantropía) es impuesto legalmente por el Estado, dejaría de ser percibido como tal:

Así como el Estado, según su naturaleza, no prohibiría una acción injusta a la que no le correspondiese ningún padecimiento injusto por otra parte, y solo rechaza toda acción injusta

³¹ «El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien». Aristóteles, *Política*. Trad. de M. García Valdés. Madrid: Gredos, 2000, III, 9 (13), 1280b.

³² WWV, I, § 62, p. 448.

porque aquello es imposible, así también, a la inversa, de acuerdo con su tendencia dirigida al bienestar de todos, se preocuparía mucho de que todos *experimentasen* la benevolencia y las obras de filantropía de todo tipo, si estas no tuvieran un correlato ineludible en la *ejecución* de buenas acciones y obras por amor, por lo cual, no obstante, todo ciudadano del Estado quisiera adoptar el papel pasivo y ninguno el activo [...]. Por consiguiente, solo lo negativo, que precisamente es el *derecho*, se puede *lograr por la fuerza*, no lo positivo, que se ha entendido bajo el nombre de deberes de filantropía o derechos imperfectos.³³

Esta cuestión plantea el problema de cómo legislar, una cuestión que para Schopenhauer no es ajena a la filosofía como tal, ya que el derecho positivo estatalmente sancionado ha de deducirse de los principios de la teoría del derecho moral, el cual constituye los límites y la condición de posibilidad de dicha legislación. Así pues, en su caso, la conexión entre política y filosofía es más estrecha de lo que pueda parecer a primera vista (en contra de la interpretación de Karl Löwith), pero tampoco reducible a su biografía de forma unilateral (como hace Lukács).

Más aún, esta mediación entre el derecho moral puro y la legislación positiva, además de la fuerza del Estado, requiere de una adaptación al pueblo sujeto a dicha legislación, consideración que es significativa en el caso de Schopenhauer, ya que deja de lado su individualismo metodológico por el que se opone a sujetos colectivos como «pueblo» o «nación»³⁴: «La legislación positiva es, por tanto, la pura teoría moral del derecho aplicada a la inversa. Esta aplicación solo puede darse considerando las relaciones propias y las circunstancias de un pueblo determinado» (WWV, I, § 62, p. 449).

Sin embargo, esta adaptación a los sujetos del derecho tiene que ir acompañada de un respeto por los principios del derecho moral que son la fuente de su legitimidad; en este sentido, Schopenhauer se inserta en la tradición del iusnaturalismo, pues de esta derivación del derecho positivo respecto del derecho moral puro depende la legitimidad tanto de la legislación como del Estado en sí mismo (Broese, 2008: 16)³⁵. Ejemplos de legislaciones positivas ilegítimas serían los gobiernos despóticos, la esclavitud o la servidumbre, las cuales constituían formas de injusticia en la tipología de Schopenhauer.

En general, y para concluir con el análisis del § 62 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer tiende a considerar el Estado como un mecanismo del egoísmo racional contra sus propios excesos, en definitiva como complemento a su antropología y teoría de la sociedad pesimistas: aunque el Estado llegase a funcionar de modo

³³ *Ibid.*, I, § 62, pp. 448-449.

³⁴ Véase WWV, II, § 38, pp. 514-515.

³⁵ Neil Jordan ha enfatizado la conexión entre ética y política en el sistema de Schopenhauer, incidiendo en la fundamentación moral de la segunda (Jordan, 2009: 174 y 180), lo cual, siendo cierto, desatiende la lejanía entre su realismo político y su exigente moral de la compasión, al punto que Schopenhauer mismo considera que la política invierte la máxima de la moral (haz a los otros lo que no quieres que te hagan).

ejemplar, ofreciendo gran seguridad a sus ciudadanos y fomentando su prosperidad, siempre emergería el aburrimiento como el mal metafísico propio de las clases sociales que no están ocupadas y dedicadas a su propia subsistencia. Pese a reconocer la capacidad transformadora del Estado, no hay optimismo pedagógico o político que compense el pesimismo antropológico, como en otros filósofos cuyos proyectos políticos abren una puerta a la mejora de la naturaleza humana. En última instancia, para Schopenhauer incluso si es posible eliminar la discordia en el interior del Estado, esta reaparecerá en el ámbito de las relaciones internacionales; si esto es así, haciendo gala de su visión trágica de la humanidad, la guerra cumpliría un papel positivo, pues en caso de una situación de paz total la contrapartida de una superpoblación sería un horizonte aún más nefasto (WWV, I, § 62, p. 453).

Hasta aquí nos hemos ocupado de la presentación de la filosofía política y del derecho en el primer volumen de la obra fundamental de Schopenhauer. No obstante, la exposición y análisis de su pensamiento político requeriría una posterior indagación, más a fondo, en el resto de sus textos, especialmente en el segundo volumen de *Parerga y paralipómena*, en los que aborda cuestiones relativas a la teoría del Estado. En la conclusión me limitaré a intentar esbozar algunas tesis sobre la interpretación general de la filosofía política schopenhaueriana.

3. CONSIDERACIONES FINALES: LA AMBIGUA POSICIÓN POLÍTICA DE SCHOPENHAUER

En primer lugar, recapitulando algunas de las ideas apuntadas aquí, cabe insistir en que la filosofía del derecho de Schopenhauer y su modo de proceder a la hora de definir sus conceptos básicos como el de injusticia y el de derecho puede insertarse en la tradición del iusnaturalismo, como han señalado muchos comentaristas. Esto sería así porque la definición de estos conceptos depende de una metafísica de la naturaleza y de una antropología que hacen de la voluntad su clave explicativa, pues injusticia y derecho serían para Schopenhauer descripciones de los movimientos de la voluntad de un sujeto cuando se afirma sobre la voluntad de otro individuo (injusticia) o cuando esta es negada y superada (derecho). Así pues, se podría hablar de un iusnaturalismo de la voluntad. De hecho, el propio Schopenhauer entra en discusión con aquellos que hacen depender algunos derechos básicos de una institución positiva como el Estado. En este punto se puede apreciar que muchas de sus críticas a Hobbes y Spinoza no hacen sino intentar marcar distancias con posicionamientos realmente próximos al suyo.

En segunda instancia, además de este iusnaturalismo de la voluntad, Schopenhauer también se enmarcaría dentro de la tradición contractualista sobre el origen del Estado (no de la sociedad, cuya existencia se presupone, aunque anárquica y sometida al egoísmo de los más fuertes). Su concepción del pacto no permitiría una lectura historicista del origen del Estado, sino una interpretación hipotético-ideal sobre su establecimiento para legitimar su principal función y criticar posibles desviaciones, es decir, proteger a los ciudadanos de las consecuencias negativas de su propio egoísmo, poniéndose de acuerdo en crear una institución que no es más que un instrumento del egoísmo general (voluntad general) contra los egoísmos particulares. Ya en este punto podemos encontrar cierta ambigüedad, pues plantea Schopenhauer que el

Estado no puede tener la finalidad moral de mejorar a los individuos, sino que ha de limitarse a ser una institución protectora (*Schutzanstalt*).

No obstante, también declara con ironía que el fin del Estado sería conseguir realizar una organización social ideal; ahora bien, la intervención del Estado, argumenta Schopenhauer, tendría que circunscribirse a intervenciones negativas (Estado mínimo), no a imponer deberes positivos, pues en esa medida podría provocar reacciones en contra, de manera que tendría que fomentar la virtud de la justicia, no la filantropía: el Estado no podría asumir tareas de beneficencia, principio propio de un liberalismo radical.

En definitiva, Schopenhauer parece excluir por principio cualquier lectura que haga del Estado una institución interventora, con la excepción de la protección en pro de la seguridad física de los ciudadanos y sus propiedades. En este sentido, la libertad para Schopenhauer es una libertad negativa en el sentido de Berlin, esto es, independencia para actuar sin trabas estatales, no como participación política.

En consecuencia, Schopenhauer se enmarcaría en una tradición de pensamiento liberal representada en la Alemania de la época por W. von Humboldt³⁶, aunque este es precisamente uno de los caballos de batalla en la interpretación de su filosofía política: ¿en qué medida se puede considerar a Schopenhauer un liberal o un conservador?

Si ya es difícil de por sí dar una definición precisa de estos términos en la actualidad, más aún en relación al contexto histórico de Schopenhauer, pero se podría esbozar la diferencia de un modo provisional y no exhaustivo; esta radicaría en el papel de los derechos individuales, la forma de gobierno y la legitimación de este: el liberalismo defendería una institución parlamentaria representativa, la división e independencia de poderes y una legitimación basada en la confianza de los ciudadanos, pero sobre todo propugnaría una esfera de derechos individuales que el Estado debería respetar y garantizar, mientras que el conservadurismo abogaría por instituciones hereditarias, la unidad de los poderes estatales y una legitimación tradicional (religiosa) de aquellas instituciones con el fin de mantener la estabilidad social y limitar la anarquía a la que tendería la naturaleza humana.

³⁶ Esta relación entre Schopenhauer y Humboldt ya fue indicada por Oskar Damm (Damm, 1900: 23-24) y todavía en vida de Schopenhauer se la hizo notar su discípulo Johann August Becker; Schopenhauer reconoce la coincidencia con W. von Humboldt en una carta a Becker en marzo de 1858: «Me alegra lo que aduce sobre W. v. Humboldt: una vez leí un fragmento en el que establece el fin y la esencia del Estado exactamente igual que yo» (GB: 424). Véase el texto de Humboldt, publicado en 1851, mismo año que PP, sobre *Los límites de la acción del Estado*: «El primer principio de esta parte de nuestra actual investigación deberá ser el siguiente: que el Estado se abstenga totalmente de velar por el bienestar positivo de los ciudadanos y se limite estrictamente a velar por su seguridad entre ellos mismos y frente a los enemigos del exterior, no restringiendo su libertad con vistas a ningún otro fin último» (Humboldt, 1988: 43). Schopenhauer conoció a los hermanos Humboldt en los salones berlineses (Zimmer, 2010: 146), y especial interés tuvo por las investigaciones naturales de Alexander. Tampoco hay que perder de vista la posible influencia del pensamiento político liberal del padre, Heinrich Floris, patricio burgués de Danzig, celoso de la independencia de la ciudad frente a Prusia, sobre su hijo (Safranski, 2001: 20).

A mi juicio, Schopenhauer participaría de ambas corrientes, mostrando así no solo una tensión en su pensamiento, sino la ambigüedad propia del liberalismo. De acuerdo con su metafísica de la naturaleza, Schopenhauer considera que existe una jerarquía en esta que ha de continuar en las relaciones humanas; esta continuidad de naturaleza y sociedad es un elemento conservador de su iusnaturalismo que paradójicamente, además de promulgar derechos naturales del individuo, justifica también la monarquía hereditaria como principal forma de gobierno.

Un punto de apoyo de esta tesis sobre la conexión entre liberalismo y conservadurismo se podría contrastar en las diferentes temáticas que aborda Schopenhauer, por ejemplo, en la cuestión del derecho de propiedad. Si bien en principio podemos pensar en un planteamiento liberal, en el sentido de Locke, pues concibe la propiedad como derecho natural inalienable, Schopenhauer también recurre a un elemento tradicionalista y conservador a este respecto. Como ha indicado Lütkehaus, el joven Schopenhauer labra su concepto de propiedad en dos fases: una primera en que lo define como el resultado de una *Bearbeitung*, trabajo o elaboración, y una segunda en que incluye la cuestión de la transmisión y la herencia, aunque su posición está ya establecida en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* (WWV, I, § 62, p. 437).

Asimismo, podemos encontrar una cierta síntesis entre liberalismo y tradicionalismo conservador en la cuestión del derecho penal: si bien se le puede considerar liberal por sostener que el Estado debe limitarse a una función de protección de la ciudadanía y el código penal se supone sancionado en un pacto entre sujetos con derechos naturales previos, no es menos cierto que el fondo metafísico que se hace patente en esta cuestión le proporciona un tinte autoritario. Y esto es así porque el contrato estatal incluye como cláusula que el cuerpo del sujeto, en tanto que máxima expresión o manifestación empírica de la voluntad, queda como prenda o garantía penal en caso de cometer alguna injusticia que contravenga el código penal del Estado y que habría aceptado al asumir el pacto.

Así pues, la preexistencia de derechos individuales y el contractualismo de la teoría penal serían rasgos que podrían indicar un cierto liberalismo, pero la consideración del cuerpo del delincuente como un objeto sobre el que ejecutar el código penal para prevenir futuras infracciones no casaría demasiado bien con la garantía de los derechos individuales: en este caso, la estabilidad y la cohesión social se impondrían sobre los derechos individuales. Liberal en la fundamentación del derecho penal, Schopenhauer se torna autoritario y conservador, en el sentido antes citado, en la ejecución de la pena.

Ante la problemática articulación de sus ideas, muchos intérpretes habrían optado por una lectura evolutiva de su pensamiento social y político. Esto supone un paso adelante en el análisis y estudio de su obra, pues parece abandonarse la posición según la cual la falta de sistema convertiría las tesis de Schopenhauer en un conjunto inconexo de ocurrencias sin relación con su sistema (Damm, Bovensiepen). En este sentido han sido cruciales las aportaciones de Karl Brinkmann y Rudolf Neidert a mediados del siglo XX. Partiendo de las investigaciones de estos dos autores, algunos comentaristas más recientes (Münkler,

Würkner y Broese, entre otros), para ofrecer una vía de solución a algunas de las paradójicas articulaciones entre elementos liberales y conservadores que antes hemos presentado, sostienen la tesis de una evolución en el pensamiento de Schopenhauer. Por su parte, Karl Brinkmann alega que el cambio en las tesis sobre filosofía política fueron mínimos, frente a los que consideran que hay un cambio de posiciones en un tema tan relevante como la mejor forma del Estado: «Pero la opinión de que Schopenhauer no ha conocido ninguna evolución de su propio mundo de pensamientos no es cierta. Más bien es cierto que su evolución fue mínima» (Brinkmann, 1958: 97-98). Esta evolución mínima se ha podido comprobar por ejemplo a propósito del derecho de propiedad, con algunos cambios en el período previo a la primera edición de WWV, o los añadidos y ampliaciones en sus lecciones, como aquella donde atribuye al Estado una función de organización de los oficios (MS: 114), una temática que no aparece, según creo, en ningún otro lugar.

Sería absurdo negar ampliaciones y desarrollos temáticos en cuestiones políticas, por ejemplo, cuando en WWV, II, § 47 explicita los tipos de derecho, cosa que no había tematizado anteriormente; pero otra cosa bien distinta es sostener un cambio profundo en sus convicciones, como, por ejemplo, que abandona la idea una monarquía constitucional a favor del modelo monárquico hereditario a raíz de los acontecimientos de 1848 que tan de cerca vivió (recuérdese la actitud de Schopenhauer ofreciendo sus prismáticos a los soldados para afinar la puntería sobre la multitud). En este sentido, mi tesis es muy cercana a la que plantea Rudolf Neidert en su trabajo sobre el derecho de resistencia en Schopenhauer, pues considera que en su filosofía política conviven elementos de derecho natural, que lo acercaría al liberalismo, y elementos que él llama «pesimistas-absolutistas» o conservadores (Neidert, 1966: 110), pero analicemos ahora brevemente la posición de los defensores de la evolución del pensamiento socio-político de Schopenhauer.

El principal argumento de los partidarios de la tesis evolutiva (o más bien regresiva, pues pasaría Schopenhauer de un liberalismo y constitucionalismo de juventud a un conservadurismo en su madurez y vejez) es sencillo: Münkler arguye que a partir de 1848, Schopenhauer abandona el liberalismo y la defensa de la monarquía constitucional a favor de una forma de Estado mucho más conservador y se apoya en textos de WWV, II, publicados en 1844, antes de las revueltas de 1848 en Frankfurt, donde defiende la división de poderes y la limitación del poder del Estado (protección frente al protector), y textos de PP, II, ya de 1851, en los que Schopenhauer propugnaría un Estado fuerte. Para Münkler, Schopenhauer representaría la paradoja de la burguesía alemana que habría pasado de una defensa del liberalismo mercantil a acogerse al poder del Estado frente a las reclamaciones de los movimientos sociales obreros incipientes a principios del XIX; en otras palabras, Schopenhauer pasaría de Locke a Hobbes, buscando finalmente una alianza con la nobleza en la época del Imperio guillermiano, algo que parecería defender en PP, II, 9, § 130.

En una dirección semejante se orientarían las afirmaciones de Würkner en cuanto a la evolución del pensamiento político se refiere, pero no definiría el punto de llegada como

reaccionario, sino como «aristócrata» o conservador (Würkner, 1989: 99). En última instancia el argumento aducido sobre el cambio en la defensa del régimen monárquico, de un tipo constitucional y parlamentario a uno hereditario y absoluto, carece de fundamentación suficiente por lo que alegaré a continuación. Ya en sus textos de juventud, en 1814, Schopenhauer habría apoyado la idea de que la monarquía hereditaria era el mejor régimen político (HN, I, § 172, p. 96). Este texto expone ya las ventajas de impedir la limitación de los poderes de la monarquía, algo que en WWV, II (§ 47, p. 692) se precisará en una línea aparentemente afín al liberalismo (con lo que incluso la evolución podría ser la inversa, de un conservadurismo juvenil a un liberalismo de madurez), y al plantearse cómo evitar que el poder del Estado se convierta en una amenaza, propone la siguiente definición del derecho público: «Este parece alcanzable en su nivel más perfecto si se diferencia y separa entre sí la trinidad del poder protector, es decir, el legislativo, el judicial y el ejecutivo, de modo que cada uno sea administrado por individuos diferentes e independientemente de los demás poderes»³⁷.

Ahora bien, quiero dejar claro que este mismo texto, señalado por Münkler y Würkner como muestra del liberalismo de Schopenhauer hacia 1844, es inmediatamente matizado por Schopenhauer en la línea siguiente con un retoque conservador (en defensa de la monarquía hereditaria):

El gran valor, la idea fundamental de la monarquía, me parece que radica en que, puesto que los humanos siguen siendo humanos, se tiene que situar a uno en lo más alto, concederle tanto poder, riqueza, seguridad e invulnerabilidad que no sea capaz de desear, esperar o temer nada *para sí*. De tal manera que así el egoísmo que habita en él, como en todos, sea aniquilado, y ahora, como si no fuera un hombre, esté capacitado para ejercer la justicia y para tener en mente el bienestar público únicamente, y ya no el suyo. [...] Por tanto, también tiene que ser hereditaria, no electiva: en parte para que nadie pueda ver en el rey a su igual; en parte para que éste solo se pueda preocupar de su descendencia en tanto que se preocupe del bienestar del Estado, que forma un todo con su familia.³⁸

Así pues, las evidencias textuales muestran que, por una parte, Schopenhauer ya defendía la monarquía hereditaria tanto en 1814 como en 1844, antes de 1848, básicamente porque su concepción de la naturaleza humana es la misma, y, por otra parte, que todavía en 1851, en la fase supuestamente reaccionaria y donde claramente se critica la monarquía constitucional por impotente, también se defienden tesis cercanas al liberalismo como [1] la soberanía popular y la ilegitimidad de un gobierno que vaya contra la voluntad de sus ciudadanos, aunque niegue que estos puedan ejercitar el poder político directamente, esto es, un paternalismo político de tinte liberal (PP, II, 9, § 126), [2] también la crítica a la miseria de la sociedad industrial y la crítica de la esclavitud, algo que no todos los liberales de la época compartirían, una crítica que Horkheimer y otros han aprovechado para reivindicar el pensamiento socio-

³⁷ WWV, II, § 47, p. 692.

³⁸ *Idem*; cursiva de Schopenhauer.

político de Schopenhauer (PP, II, 9, § 125), o [3] la limitación del poder del Estado obligado al reconocimiento de derechos naturales individuales y a su protección (PP, II, 9, § 123).

En resumen, la tesis básica que quiero defender aquí es que la conjugación de elementos liberales y conservadores en las reflexiones socio-políticas se da tanto en obras de juventud como en obras de madurez, pues en el fondo estas posiciones se sustentan en una antropología pesimista (y esta a su vez está determinada por una metafísica general) que no varía a lo largo de su pensamiento. No obstante, afirmar que exista esta conexión no implica asentir acríticamente a ella: por ejemplo, desde las propias coordenadas de Schopenhauer, la defensa de la monarquía hereditaria, además de argumentada en base a una supuesta maldad de la naturaleza humana, es inconsistente porque no aplica este mismo supuesto a la figura del monarca y postula que su voluntad puede ser acallada si se le satisfacen todas sus necesidades. Por tanto, la teoría del Estado y su forma monárquica, basada en el concepto de voluntad, colapsaría dentro del propio marco ontológico de la filosofía de Schopenhauer.

En conclusión, quisiera sostener que la filosofía política de Schopenhauer no se puede entender adecuadamente desde un esquema evolutivo (pese a la existencia de cambios evidentes en algunos aspectos), sino que responde más bien a su idea central de entender una misma realidad como voluntad y como representación. Así como en su núcleo esencial el mundo es voluntad, también el Estado consiste para Schopenhauer en una voluntad fuerte dirigida al control de los excesos y abusos del egoísmo humano (visión conservadora), pero a la vez también ese mismo Estado se manifestaría como representación, es decir, su expresión fenoménica concreta presupondría elementos propios de una perspectiva política liberal como la defensa acérrima del derecho de propiedad, el individualismo, el respeto a unos derechos básicos de los individuos por parte del Estado o la crítica de las instituciones tradicionales (véase su crítica al concepto de honor). Solo partiendo de esta doble concepción del Estado y de la política como voluntad y representación, se puede entender, por ejemplo, la confluencia entre liberalismo y conservadurismo que se produce, por ejemplo, en la obra de juventud de Thomas Mann, de clara influencia schopenhaueriana, *Confesiones de un apolítico*, en la que Mann llega a identificar liberalismo y conservadurismo de un modo muy particular (Mann, 1978: 280).

De este modo, cabe entender a Schopenhauer como un pensador también fundamental para la filosofía política moderna, no solo relevante en los ámbitos metafísico, ético o estético, capaz de entrar en diálogo tanto con la tradición moderna de pensamiento político (desde Maquiavelo hasta Hegel pasando por Hobbes, Locke, Rousseau o Kant), sino por su influencia en las posiciones sociales y políticas de autores tan relevantes como Nietzsche, Thomas Mann o Max Horkheimer.

BIBLIOGRAFÍA

BOVENSIEPEN, Rudolf, «Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers». *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 71 (1915), pp. 183-216.

- BRINKMANN, Karl, *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauers*. Bonn: Bouvier, 1958.
- BROESE, Konstantin, «Staat und Politik in Schopenhauers Denken – grundlegende Aspekte». En KOSSLER, M., MÜLLER-SEYFARTH, W. H. y REGEHLY, Th. (Hrsg.), *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- BRÖCKING, W., «Schopenhauer und die frankfurter Strassenkämpfe am 18. September 1848». *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 11 (1922), pp. 104-107.
- BUCHER, Ewald, «Schopenhauer und der Staat». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 48 (1967), pp. 108-118.
- DAMM, Oskar, *Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie*. Darstellung und Kritik. Halle: Kaemmerer, 1900.
- DOS SANTOS DURANTE, Felipe, «Arthur Schopenhauer e a Tradição Jusnaturalista Moderna». *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*. No 1, Vol. 2 (2011), pp. 108-118.
- DUQUE, Félix, «Eppur si muove, a despecho del lúcido, necesario renegar. Schopenhauer y Hegel». *Documentos A* 6 (1993), pp. 48-54.
- GODART-VAN DER KROON, Annette, «Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 84 (2003), pp. 121-146.
- GOYARD-FABRE, Simone, «Droit naturel et loi civile dans la philosophie de Schopenhauer». *Les Études philosophiques*, 4 (1977), pp. 451-474.
- HOPF, Michael, «Ansätze zu einer Theorie des “Minimalstaates” auf der Basis der Rechts- und Staatsvorstellungen Schopenhauers». En SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.), *Zeit der Ernte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Los límites de la acción del Estado*. Ed. y trad. de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1988.
- JORDAN, Neil, «Schopenhauer's Politics: Ethics, Jurisprudence and the State». En NEILL, Alex y JANAWAY, Christopher (eds.), *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- LUKÁCS, Georg, «Schopenhauer». *El asalto a la razón*. Trad. de W. Roces. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- LÜTKEHAUS, Ludger, *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*. Bonn: Bouvier, 1980.
- MANN, Thomas, *Consideraciones de un apolítico*. Trad. de León Mames. Barcelona: Grijalbo, 1978.
- MÜNKLER, Herfried, «Das Dilemma des deutschen Bürgertums. Recht, Staat und Eigentum in der Philosophie Arthur Schopenhauers». *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 67 (1981): pp. 379-396.
- , «Ein janusköpfiger Konservatismus. Arthur Schopenhauers politischen Ideen». En SPIERLING, Volker (Hrsg.), *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987.
- NEIDERT, Rudolf, *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandsrecht*. Tübingen: Mohr, 1966.

- PHILONENKO, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Trad. de Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Anthropos, 1989.
- ROSSET, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. de R. del Hierro. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2001.
- SARTORELLI, Fausto, *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer: con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello stato*. Milano: Giuffrè, 1951.
- SCHMITT, Carl, «Schopenhauers Rechtsphilosophie ausserhalb seines philosophischen Systems». *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, 10, 1 (1913), pp. 27-31.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand. Hrsg. von L. Lütkehaus. Zürich, Haffmans Verlag, 1988 (1988-1989).
- , *Der handschriftliche Nachlass*. 5 Bänden. München: DTV, 1985.
- , *Philosophische Vorlesungen*. 4 Bänden. Hrsg. von V. Spierling. München: Piper Verlag, 1984-1986.
- , *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 2. Auflage. Bonn: Bouvier, 1987.
- VINCIERI, Paolo, «Metafisica e politica in Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69 (1988): pp. 289-301.
- WOLF, Jean-Claude, «Schopenhauers Liberalismus». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 78 (1997), pp. 63-86.
- WÜRKNER, Joachim, «Recht und Staat bei Arthur Schopenhauer». *Neue Juristische Wochenschrift*, 36 (1988), pp. 2213-2226.
- , «Staatsidee und Schopenhauer-Welt». *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 75 (1989), pp. 82-103.
- , «Arthur Schopenhauer als Staatsdenker». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 71 (1990), pp. 217-226.
- ZIMMER, Robert, *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger*. München: DTV, 2010.

