

DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE PODER. FUNDAMENTO MORAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: DE SU INCORPORACIÓN EN EL MUNDO DE LA VIDA A LA JUSTIFICACIÓN DE SU PRETENSIÓN

JUAN FRANCISCO LOBO FERNÁNDEZ*

UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE

juanfranciscolobo@gmail.com

*“La substancia de la historia son las experiencias
mediante las cuales el hombre llega a comprender
su condición humana y, junto con ello, sus límites”.*

ERIC VOEGELIN

RESUMEN: La Declaración Universal de los Derechos Humanos es la cicatriz que el siglo XX imprimió sobre la faz de la humanidad, cuyo contenido se ha incorporado en el mundo de la vida de las generaciones sobrevivientes. En cuanto hito o marca, se busca desentrañar su significación moral. Para ello se recurre a pretensiones de validez desempeñables discursivamente. La voluntad de poder de Nietzsche, en cuanto radicalización de la voluntad de vivir de Schopenhauer, y sus consecuencias en la primera mitad del siglo XX, serán la pretensión de validez veritativa. La solución ética de la negación de la voluntad propuesta por Schopenhauer, cristalizada en la forma de la Declaración Universal, corresponderá a la pretensión de validez normativa.

Palabras clave: *Declaración Universal de los Derechos Humanos, mundo de la vida, voluntad de poder, negación.*

* Egresado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Ayudante *Ad Honorem* de las cátedras de Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Teoría General del Derecho. Correo electrónico: juanfranciscolobo@gmail.com. Teléfono: 76307107. Una versión extendida de este ensayo fue presentada en el II Congreso Estudiantil de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Quisiera agradecer al profesor José Zalaquett Daher por sus invaluable aportes a este ensayo, tanto de contenido como bibliográficos. Estoy en deuda también con José Tomás Herreros y Camilo González Villanueva. Sin duda, muchos de los aciertos que pudiera contener este ensayo se deben a todas estas personas, y por supuesto, ninguna de sus falencias.

ABSTRACT: The Universal Declaration of Human Rights is the scar that the 20th century printed over the face of Humankind, whose content has been integrated in the life-world of the coming generations. As a milestone or landmark, this essay seeks to discover its moral meaning. To this end, this essay resorts to validity claims able to be performed in the discourse. Nietzsche's will to power, as the radicalization of Schopenhauer's will to live, and its consequences during the first half of the 20th century, will be the validity claim for truth. The ethical answer of the denial of the will proposed by Schopenhauer, crystallized in the shape of the Universal Declaration, shall be the validity claim for rectitude.

Keywords: *Universal Declaration of Human Rights, life-world, will to power, denial.*

1. INTRODUCCIÓN

El siglo XX ha cambiado la fisonomía de la humanidad para siempre. Esta aseveración se ve confirmada por un hito específico que sirve de inspiración para la presente reflexión. Se trata de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

El propósito de este ensayo no es una exégesis del texto de la Declaración, ni de los derechos en ella contenida de manera pormenorizada. Lo que se pretende es la fundamentación de los derechos humanos, cristalizados mediante la Declaración Universal, en cuanto hito o marca en la fisonomía de la humanidad. Más allá de la contingencia histórica y de la positividad jurídica, se busca explorar el *significado moral* de ese "punto de inflexión con respecto a los horrores vividos"¹.

En cuanto hito, la Declaración Universal se constituye en una verdadera *cicatriz* de ese rostro de la humanidad, pues no solo permitió el cierre de la gran herida de la Segunda Guerra Mundial (incisión que había sido abierta ya en la Gran Guerra), sino porque se perfila como la marca que la humanidad portará para siempre como recordatorio del horror y lección disuasiva.

No obstante, como con toda cicatriz, sucede que la herida puede ser abierta nuevamente. Esta amenaza se manifiesta cada vez que se pone en duda el fundamento de los derechos humanos, pero también cuando se pretende abandonar la fundamentación y concentrar todos los esfuerzos en la sola garantía de tales derechos. En ese sentido, la frase pronunciada por Norberto Bobbio en orden a que respecto de los derechos humanos "lo

¹ HABERMAS, Jürgen. *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, España: Editorial Paidós, 2000, p. 66.

importante no es basarlos, sino protegerlos”², resulta particularmente nociva, y acicate para este trabajo.

La presente reflexión adscribe a lo que Jürgen Habermas denomina “cognitivismo”, esto es, la idea de que las normas morales deben encerrar *buenas razones* para su observancia, reivindicación y toma de postura crítica³.

La metodología que servirá de estructura ósea a la presente reflexión, encerrando dentro sí al contenido que será su corazón, se sustrae de las categorías introducidas por Habermas en su teoría de la acción comunicativa y su ética del discurso. De este modo, tras aclarar el preconceito del mundo de la vida, las *buenas razones* que se ofrecerán para fundamentar los derechos humanos adoptarán la forma de pretensiones de validez, en particular veritativas y de rectitud o normativas. La sede en donde tales pretensiones pueden ser “desempeñables” es el *discurso*⁴.

Antes de abordar el problema mediante la antedicha metodología, no obstante, es necesario dar cuenta brevemente del estado de la cuestión de la fundamentación de los derechos humanos.

2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Agustín Squella reconoce la existencia de cuatro principales teorías que intentan conferir fundamento a los derechos humanos⁵. En primer lugar, describe la llamada “fundamentación iusnaturalista”, que postula que los derechos humanos son facultades inherentes a la persona humana en cuanto humana, sin importar si son o no reconocidos en los instrumentos positivos de los Estados. La segunda teoría es la de la “fundación ética” de los derechos humanos, que los concibe como derechos morales comunes a toda la humanidad, entre cuyos defensores se encuentran Carlos Nino y Ronald Dworkin. En tanto que derechos morales, son independientes del reconocimiento estatal. En tercer lugar, Squella presenta la “teoría historicista”, que observa en los derechos humanos la conquista histórica de determinados ideales contingentes, como la libertad y la igualdad, materializada en el curso de los últimos siglos. El problema de esta teoría, sostiene Squella, es que a lo sumo dota a los derechos humanos de una “explicación”, mas no de una “justificación”. Por último, existe una “fundamentación racional” de los derechos humanos, que propone a estos como derechos

² BOBBIO, Norberto, *et al. Crisis de la democracia*. Barcelona, España: Editorial Ariel, 1985, p. 92.

³ HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, España: Editorial Paidós, 1999, p. 29.

⁴ Entendido como “la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no”. Véase HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, España: Editorial Cátedra, 1984, p. 116.

⁵ SQUELLA, Agustín. *Introducción al derecho*. Santiago, Chile: Editorial Jurídica de Chile, 2000, pp. 164-175.

propios de sujetos dotados de competencias comunicativas para participar en los discursos prácticos. En esta teoría Squella adscribe al ya citado Habermas, junto a Karl Otto Apel y la autora española Adela Cortina.

3. MUNDO DE LA VIDA Y DERECHOS HUMANOS

El mundo de la vida puede ser definido como “el amplio espacio de experiencias, ya certezas precategoriales, ya relaciones intersubjetivas, ya valores, que nos son familiares en el trato cotidiano con los hombres y con las cosas”⁶. Se trata de un permanente piso de validez, fuente de autoevidencias a las que acudimos inopinadamente de manera intuitiva⁷. Por su parte, Habermas entiende a este mundo de la vida como un “horizonte de convicciones comunes aproblemáticas”, lo “siempre ya familiar”⁸. Husserl, quien acuñó el término, siempre reconoció que el mundo de la vida está esencialmente referido a un mundo histórico-cultural, a modo de sabiduría de la cultura⁹, y en ese sentido es una categoría colectiva.

Pues bien, tras su creación histórica, los derechos humanos se incorporaron al mundo de la vida de las naciones que los proclamaron (si bien primero en las occidentales) gracias al movimiento de organizaciones civiles no gubernamentales que a partir de los años 60 contribuyó a reforzar su idea, cuando la temperatura polar de la guerra fría, parafraseando a José Zalaquett, había congelado la iniciativa de los Estados. Este autor afirma que es en el ocaso de la guerra fría, durante la década de 1980, cuando los derechos humanos y la idea de democracia alcanzan un inusitado respaldo internacional como valores políticos¹⁰. Es decir, en las postrimerías de la Guerra Fría los derechos humanos ya habían sido plenamente incorporados en el mundo de la vida de la comunidad internacional.

⁶ PIZZI, Jovino. *El Mundo de la Vida. Husserl y Habermas*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, p. 65.

⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso* —4ª edición— Madrid, España: Editorial Trotta, 1998, p. 83.

⁹ HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova, 1962, p. 58; Pizzi, Jovino, *op. cit.* (n. 6), p. 65.

¹⁰ ZALAUQUETT, José. “La reconstrucción de la unidad nacional y el legado de violaciones de los Derechos Humanos”, en: *Revista Perspectivas*, vol. 2, número especial, pp. 385-405. Santiago, Chile, 1999, p. 388.

4. PRETENSIÓN DE VALIDEZ VERITATIVA: EL MUNDO COMO VOLUNTAD DE PODER

4.1 EL MUNDO COMO VOLUNTAD DE VIVIR

Arthur Schopenhauer, pensador decimonónico, adopta dos dicotomías del pensamiento kantiano que son medulares para la construcción de su teoría del mundo y de la moral: la dualidad sujeto-objeto y la dualidad fenómeno-cosa en sí. En relación a la dicotomía fenómeno-cosa en sí, Schopenhauer reconoce que es el mayor logro de la filosofía de Kant¹¹. Schopenhauer la remonta a la alegoría de la caverna de Platón, y a la doctrina hindú del “velo de Maya”¹². El filósofo de Jena nos recuerda que nosotros no solo somos fenómenos, sino que, como todas las cosas, nuestra esencia radica en la cosa en sí. La manera de conocer la cosa en sí, por tanto, es que esta misma esencia, de la que somos parte, se conozca a sí misma, como “autoconciencia” (“el milagro por antonomasia”¹³).

Schopenhauer decidió darle a la cosa en sí el nombre de aquello que nos es más cercanamente conocido: la voluntad¹⁴. Esta voluntad es la esencia que se encuentra tras todo fenómeno¹⁵.

Schopenhauer define a la voluntad de diversas maneras, en ocasiones como un “anhelo infinito o eterno devenir”¹⁶, otras veces como una “fuerza motriz interior”¹⁷, y a veces como una “pulsión ciega”¹⁸. Como lo que se desea es la voluntad de vivir, el mundo es “voluntad de vivir”¹⁹.

4.2 EL MUNDO COMO VOLUNTAD DE PODER

Thomas Hobbes se constituye en antecedente (si bien no el único) de la voluntad de vivir de Schopenhauer, cuando propone que todos *desean* lo que es bueno para ellos y que el mayor de los males es la muerte²⁰. *A contrario sensu*, pues, lo que todos los seres desean

¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* —edición de Roberto R. Aramayo— Madrid, España: Fondo de Cultura Económica, 2005, vol. I, p. 522.

¹² *Ibid.*, p. 523.

¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, España: Librería General de Victoriano Suárez, 1911, p. 112.

¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo...* (n. 11), p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

¹⁶ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 181-182.

¹⁸ *Ibid.*, p. 368.

¹⁹ *Ibid.*, p. 369.

²⁰ HOBBS, Thomas. *De Cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid, España: Editorial Alianza, 2000, p. 18.

o quieren es el mayor de los bienes, la vida. Pero Hobbes no solo anticipó la ontología de Schopenhauer, sino que también en aquel se encuentra el rudimento de lo que Nietzsche llamó la *voluntad de poder*. Hobbes define al poder como los medios presentes para obtener un bien manifiesto futuro, y le confirió un carácter de *intensificación* progresiva²¹. Además, Hobbes desarrolla en el *Leviatán* el concepto de voluntad de vivir que había sido esbozado en *De Cive*, esta vez como un “perpetuo e incesante afán de poder”²², y como una “voluntad de luchar” siempre presta en la disposición continua a la guerra²³.

Para comprender la *radicalización* de la voluntad de vivir como voluntad de poder que efectúa Nietzsche, es necesario analizar aquello a lo que Schopenhauer se refiere como “afirmación” de la voluntad de vivir. Ella consiste en que la voluntad, en cuanto pulsión ciega, puede cobrar conciencia de sí misma solo en su fenómeno más elevado, el ser humano. Este conocimiento propio puede conducir al obrar ético, que ya será analizado, o bien puede simplemente confirmar aquello que la voluntad era (quería) de modo inconsciente, *afirmandose*. Incluso la voluntad puede inflamarse de modo tal que no solo se afirme la voluntad de vivir de un sujeto, sino que al mismo tiempo se niega la del resto, aherrojándolos y cometiéndoles una *injusticia*²⁴.

La voluntad, sostiene Nietzsche, que fue erróneamente comprendida por Schopenhauer²⁵, es un cúmulo de instintos²⁶. Para radicalizar la voluntad de vivir como voluntad de poder, Nietzsche arranca desde el punto de partida de la afirmación de la voluntad de vivir. Esto es lo que convierte, según George Simmel, a Nietzsche en un “optimista” en contraposición al “pesimismo” de Schopenhauer²⁷. Para Nietzsche la vida es una suma de fuerzas o posibilidades, encaminadas hacia su propia *intensificación*²⁸, y lo que busca en su optimismo es la afirmación de la vida, mediante el incremento de las fuerzas dominantes²⁹. Lo que busca Nietzsche es la afirmación e intensificación de la vida³⁰. La voluntad de poder es esa vida, vida que no es más que explotación, avasallamiento, opresión³¹. La culminación del proceso de radicalización de la voluntad de vivir es la *voluntad de poder*, la cual se sustrae según

²¹ HOBBS, Thomas. *Leviatán, o de la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 69.

²² *Ibid.*, p. 79.

²³ *Ibid.*, p. 102.

²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo...* (n. 11), pp. 425 y 432.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Madrid, España: Editorial EDAF S.A., 1981, p. 73.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁷ SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Terramar, 2005, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad...* (n. 25), p. 353.

³⁰ SIMMEL, Georg, *op. cit.* (n. 27), p. 163.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Gradifco, 2004, p. 129.

Nietzsche si se echa un vistazo al interior del mundo y de todas sus funciones orgánicas³². El mundo es voluntad de poder³³. Para Nietzsche la voluntad de poder es un fenómeno de progresiva intensificación: “llegar a ser mejor”³⁴, “querer crecer”³⁵. La voluntad de poder es de este modo definida como el “deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio del poder, como instinto creador”³⁶. Lo que busca todo ser no es solo conservarse, sino llegar a ser más, acumular fuerzas³⁷. La voluntad de poder es, en suma, el ideal “pagano” (no cristiano) del fortalecimiento de la vida³⁸.

4.3 LA HERIDA DEL SIGLO XX

George Sabine ha dicho que Hitler y Mussolini debían utilizar con sumo cuidado los escritos de Nietzsche³⁹. Este no solo no era antisemita, sino que manifestó abiertamente su admiración por la inteligencia, esfuerzo y temple del pueblo judío⁴⁰. A ello se suma que Nietzsche detestaba aquello que se convirtió en la columna vertebral del movimiento nacionalsocialista, la cultura de masas. En contra del “animal de rebaño”, Nietzsche defiende a los “espíritus libres” o aquellos que se oponen al “espíritu gregario” propio de la democracia y el cristianismo⁴¹. No obstante, en Nietzsche se encuentran variados elementos que permiten sentar las bases, no ideológicas, sino morales para el nazismo. Con su “transmutación de todos los valores” cristianos imperantes, Nietzsche allana el terreno para la irrupción de la barbarie del centro de Europa. En efecto, Nietzsche intenta reivindicar a la “cultura superior”, que mana de lo que de salvaje hay en el hombre, cuya virtud cardinal es la *crueledad* pagana⁴². Además, el militarismo de Nietzsche es manifiesto, no solo en su admiración por Napoleón⁴³, sino también en su propuesta para una educación militar de los jóvenes para el porvenir⁴⁴. Tal militarismo alcanza su expresión más elevada en el Estado cuya política exterior debe ser la guerra y la dominación, como manifestación de la voluntad de poder⁴⁵. Afirma también Nietzsche que este Estado tiene un derecho a atacar a otros y una necesidad de conquistar, lo que reverbera en la doctrina

³² *Ibid.*, pp. 42-43.

³³ NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad...* (n. 25), p. 555.

³⁴ *Ibid.*, p. 172.

³⁵ *Ibid.*, p. 367.

³⁶ *Ibid.*, p. 343.

³⁷ *Ibid.*, p. 378.

³⁸ *Ibid.*, p. 201.

³⁹ SABINE, George. *Historia de la Teoría Política* –3a edición– México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 657.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Gradifco, 2004, p. 243.

⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

⁴² NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá...* (n. 31), p. 128.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad...* (n. 25), p. 43.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 428.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 392.

nazi del “espacio vital”. El prólogo más elocuente que Nietzsche confirió al nazismo es su idea del “súper hombre”, “la especie más fuerte del tipo más elevado de hombre”⁴⁶ parte de una nueva “raza dominante europea”⁴⁷, una raza de los “señores de la Tierra” que subyugará y aniquilará a las razas decadentes⁴⁸, y que durará ¡mil años!⁴⁹.

Ahora bien, existen algunos teóricos del nazismo que mantuvieron vivos aspectos de la pretensión de validez de Nietzsche. El primero de ellos es Carl Schmitt, quien se volvió heredero de una categoría que permitió mantener con vida el pensamiento de Nietzsche durante el siglo XX: la *intensificación*⁵⁰. En su célebre ensayo “El concepto de lo político”, Schmitt propone como hipóstasis de la dicotomía amigo-enemigo la intensidad en las relaciones de asociación y disociación⁵¹. Tal grado de intensidad es lo que explica el hecho de que la guerra, en cuanto *posibilidad real*, sea el presupuesto de la política⁵². Ello por cuanto la distinción entre amigo y enemigo⁵³ no puede explicarse sino en virtud de la polarización más *intensa* posible, que es la que se da entre quienes están dispuestos al enfrentamiento físico y la eliminación recíproca⁵⁴.

Otro pensador que merece especial atención es Martin Heidegger. Su militancia nazi es mucho más explícita que la de Carl Schmitt. Existen ciertas bases para atribuir a Heidegger un “racismo del espíritu”, como lo ha designado su traductor autorizado, Víctor Farías⁵⁵. Pero para establecer el vínculo con Nietzsche, hace falta analizar algunos de los discursos que el propio Heidegger pronunció en la década de 1930 en la Alemania nazi. El 25 de noviembre de 1933 se dirige a una comunidad universitaria para hablar del papel que debían jugar profesores y estudiantes en una época tan decisiva para el futuro de Alemania. En un discurso imbuido de decisionismo y alabanzas a la fuerza de lo primitivo, Heidegger se refiere a la voluntad de poder como “voluntad de saber”⁵⁶. En su célebre discurso del rectorado,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 472.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 509.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 467; GANDOLFO, José. “Escritos políticos de Friedrich W. Nietzsche”, en: *Revista Estudios Públicos*, N° 70, pp. 309-348. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, otoño 1998, p. 347.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad...* (n. 25), p. 511.

⁵⁰ Además de la intensificación, Schmitt hereda de Nietzsche su admiración por lo excepcional, tal como lo expresa en “La gaya ciencia”. Véase GANDOLFO, José, *op. cit.* (n. 48), p. 319; ORESTES, Héctor. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 29.

⁵¹ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo Político*. Madrid, España: Editorial Alianza, 1999, p. 187.

⁵² *Ibid.*, p. 184.

⁵³ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁵ FARÍAS, Víctor. “El maestro y su sombra: Heidegger en el recuerdo”, en: *Revista Estudios Públicos*, N° 83, pp. 5-16. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, invierno 2001, p. 13. Véase HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Metafísica* –2a edición– Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova, 1959, p. 51.

⁵⁶ QUESADA, Julio. “Filosofía y nazismo en Heidegger: Lo que olvida la exégesis ortodoxa española”, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 40, pp. 209-223. Madrid, España, 2008, p. 217.

también de 1933, Heidegger se refiere al “mundo espiritual” como poder y a la “voluntad de grandeza” de los alemanes⁵⁷. En su “Introducción a la metafísica”, con su lamento acerca del “oscurecimiento mundial” producido por la retirada de los dioses y la irrupción del hombre mediocre⁵⁸, Heidegger evoca una vez más la “aristocracia nietzschiana”. La misión histórica de Alemania es la de despertar al espíritu, en contra de esa obnubilación⁵⁹.

En definitiva, la herida abierta en Alemania durante la Gran Guerra no encontró durante las décadas sucesivas cicatrización debido a la subsistencia de agentes infecciosos que, en la forma de ideologías políticas mesiánicas⁶⁰, y también como reminiscencias de la filosofía de Nietzsche, extendieron durante la Segunda Guerra Mundial esa herida, infligiéndola a toda la humanidad. “Cincuenta millones de pruebas”, como lo puso tan elocuentemente Víctor Farías⁶¹, son a nuestro juicio suficientes para dar por demostrada la pretensión de validez veritativa de Nietzsche.

5. PRETENSIÓN DE VALIDEZ NORMATIVA: LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE PODER

Es tiempo de analizar la solución ética que ofrece Schopenhauer, quien dio origen (sin saberlo) a este lamentable tramo de la historia de la humanidad. Es momento de volver a Schopenhauer, el músculo que contribuyó a irrigar la violencia, pero que también es el hogar de toda posible nobleza. Su pretensión de validez normativa es el *corazón* de nuestra reflexión.

5.1 NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD

En cuanto pulsión o afán incesante, la voluntad se encuentra en una continua búsqueda por la satisfacción de este impulso. Permanentemente se dirige hacia aquello de lo que carece, esto es, satisfacción. Por carecer de ello, experimenta dolor⁶². La vida es ese dolor mismo, y el bienestar se define solo negativamente como ausencia de ese dolor⁶³. Cuan-

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. La autoafirmación de la universidad alemana. <En línea> p. 3 [Citado 17 julio 2010]. Disponible en World Wide Web: <<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/autoafirmacion.htm>>

⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁰ Véase LILLA, Mark. *The stillborn god*. New York, Estados Unidos: Editorial Alfred A. Knopf, 2007, p. 10. Estoy en deuda con el profesor Zalaquett por facilitarme esta obra.

⁶¹ FARÍAS, Víctor, *et al.* “Heidegger y la política”, en: *Revista Estudios Públicos*, N° 83, pp. 17-43. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, invierno 2001, p. 32.

⁶² SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo...* (n. 11), p. 405.

⁶³ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* —edición de Roberto R. Aramayo— Madrid, España: Fondo de Cultura Económica, 2005, vol. II, p. 557; SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor y otras pasiones. La libertad*. Madrid, España: Editorial Libsa, 2001, p. 64.

do por fin la voluntad logra salir del dolor y obtener la tan anhelada satisfacción, pronto el hastío y el aburrimiento la colman de desazón, y nuevamente debe emprender la búsqueda por un estado de tranquilidad. De esta manera, la vida oscila sin cesar entre el sufrimiento y el hastío⁶⁴. Es por eso que Schopenhauer es un pesimista.

5.1.1 *El camino del santo*

Como se dijo, el “milagro por antonomasia” de la autoconciencia no solo posibilita la afirmación de la voluntad de vivir que antes era un ciego impulso, sino que este conocimiento de sí misma permite a la voluntad seguir la senda ética de la *negación* para acabar con su propio sufrimiento.

Un primer paso hacia esa negación, a partir de la autoconciencia de la voluntad, es el del altruismo o caridad. Este consiste en que, tras cobrar conciencia de que todo otro fenómeno (humano, animal, vegetal o inorgánico) es en esencia lo mismo que el sujeto conocedor, este sujeto comprende que el sufrimiento de los demás es también el suyo propio, y así se priva de lo necesario para mitigar ese sufrimiento en otros⁶⁵. Lo que el sujeto experimenta es un verdadero amor por el prójimo atribulado, una *compasión*⁶⁶ o *conmiseración*⁶⁷.

La única manera en la que se puede acceder a este conocimiento es a través de la intuición, que es la representación originaria que proviene de la experiencia⁶⁸.

El siguiente paso, que también se funda en un conocimiento intuitivo de la cosa en sí, a modo de autoconciencia, es el recorrido del camino de la santidad. Se trata del *aquietamiento* de la voluntad a partir de la comprensión intuitiva de que todos somos en esencia esa voluntad⁶⁹, y que los motivos⁷⁰ o afanes individuales son solo parte de los fenómenos en los que la voluntad se encuentra prisionera. Ese aquietamiento se produce en virtud de una *renuncia* o *abnegación* de la voluntad consigo misma. De esta manera, el santo se vuelve un “puro sujeto del conocer avolitivo”, pero en lugar de serlo transitoriamente como el genio estético, lo es de modo permanente⁷¹.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo...* (n. 11), pp. 407-408; SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor...* (n. 63), p. 76.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo...* (n. 11), p. 472.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 476. Para engrosar la lista de mis acreedores, debo agradecer a José Tomás Herreros por haberme subrayado la importancia del concepto de “compasión” en Schopenhauer.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor...* (n. 63), p. 102.

⁶⁸ SCHOPENHAUER R, Arthur. *El mundo...* (n. 11), p. 470.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 480.

⁷⁰ Para Schopenhauer los motivos son la ley de causalidad vista desde dentro del sujeto, es decir, la causa final del obrar del sujeto, proveniente de la voluntad. Véase SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz...* (n. 13), p. 113; SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor...* (n. 63), p. 180.

⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo...* (n. 11), p. 492.

5.1.2 El camino del sufrimiento

Una alternativa, más imperfecta que la del santo, es seguir por la senda del sufrimiento. Este camino solo puede ser transitado a partir de la experiencia⁷². Mediante esta vía quien sufre comprende que el dolor permea toda la existencia, y que todos los fenómenos son tan solo el trasunto de la cosa en sí, la eterna voluntad insatisfecha. Ello lo lleva a renunciar a esa voluntad ante la incapacidad de soportar el sufrimiento que la caracteriza⁷³.

5.2 LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los pueblos que se unieron en 1948 para emitir la Declaración Universal de los Derechos Humanos eran los que habían recorrido el camino del sufrimiento, provocado por los “actos de barbarie ultrajantes” de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto.

Se trata de quienes, rescatados del patíbulo de la guerra total, comprendieron cuán lejos es capaz de llegar la voluntad de poder, ante lo cual es necesario negarla para que tales actos de barbarie no puedan ser perpetrados otra vez, o en palabras de Habermas, para “domesticar esa barbarie”⁷⁴. Lo que la Declaración Universal, la cicatriz que cerró la gran herida del siglo XX, significa en un sentido moral, es que se constituye en un acto de negación de la voluntad, no de todo tipo de ella, sino una *negación de la voluntad de poder*⁷⁵.

A pesar de que Schopenhauer atribuye la facultad de obrar éticamente solo a los individuos⁷⁶, como ya se describió previamente el mundo de la vida es un plexo de intuiciones y certezas propias no solo de los individuos, sino de la comunidad cultural a la que pertenecen. La Declaración Universal, por consiguiente, se configura como un acto emanado del conocimiento de la conciencia global⁷⁷ o mundo de la vida de la humanidad que sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos confirma lo que Max Scheler sostiene acerca de la negación de la que es capaz el ser humano. Para Scheler, el hombre es el único ser capaz de negar la realidad constituida por el impulso afectivo, el “asceta de

⁷² *Ibid.*, p. 494.

⁷³ Según Schopenhauer, el paradigma de esta autonegación o abnegación de la voluntad mediante el sufrimiento es Margarieta, de *Fausto*, con su actitud de sacrificio y entrega para hacerse cargo de su madre. Para completar este *dramatis personae*, podemos decir, con Scheler, que quien afirma su voluntad de vivir es el eternamente insaciable Fausto, y que el arquetipo de la voluntad de poder de Nietzsche es el joven hijo de Fausto y Helena, Euforión, quien no pudo sobrevivir a su propio exceso de pasión interior.

⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, España: Editorial Paidós, 2000, p. 66.

⁷⁵ Estoy en deuda con el profesor Zalaquett por recalcar que la Declaración Universal no es una negación de todo tipo de voluntad.

⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo...* (n. 63), p. 571.

⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *La constelación...* (n. 74), p. 78.

la vida”⁷⁸. Esta negación puede derivar en la pura contemplación abúlica del budismo (y de Schopenhauer, similar a lo que Isaiah Berlin despreció como la “retirada a la ciudadela interna”). Pero también puede convertirse en fuente de energía como fuerza creadora que permita edificar el progreso de la humanidad⁷⁹. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, que se propone en esta reflexión como pretensión de validez normativa para hacer frente a la terrible realidad de la voluntad de poder, se enarbola como el tipo de negación que permite modelar el futuro de la humanidad sobre cimientos más sólidos que los que existían con anterioridad a los horrores del siglo XX.

5.3 LA TERCERA VÍA DE LA RAZÓN.

Schopenhauer ha dado una importancia secundaria a la razón dentro de su ética, pues la concibe solo como la facultad de representarse los medios adecuados para la consecución de determinados fines, y actuar en conformidad a ello⁸⁰. En otras palabras, Schopenhauer maneja un concepto de razón como “racionalidad estratégica”, es decir, aquella especie de razón instrumental que aplican sujetos respecto a otros sujetos concibiéndolos como medios para la consecución de fines⁸¹. Schopenhauer no conocía el concepto de “razón comunicativa” introducido por Habermas. La razón comunicativa es aquel plexo de condiciones (por ejemplo, los significados compartidos de las palabras) que posibilita la interacción entre agentes comunicativamente competentes por estar dotados de lenguaje y acción⁸².

Por otra parte, se dijo que Schopenhauer propone dos vías principales a través de las cuales se puede arribar a la negación de la voluntad: los caminos del santo y del sufrimiento. Para quienes no vivimos el horror de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, el camino del sufrimiento nos es ajeno. Solo podemos acceder a la negación de la voluntad de poder mediante el conocimiento intuitivo del santo, en cuanto horizonte de certezas no tematizadas. Cuando las pretensiones de validez de ese mundo de la vida se tornan de pronto problemáticas, como es usual hoy en la narrativa de los derechos humanos, es el discurso el que permite restablecer ese horizonte intuitivo. Es decir, se puede restablecer la intuición del mundo de la vida mediante la razón comunicativa que sirve de soporte al discurso.

Lo que se intenta decir en esta última sección, y que ha estado implícito todo a lo largo de la presente reflexión, es que la razón (comunicativa), en la forma de pretensiones de validez desempeñables discursivamente, puede constituir un *camino auxiliar* a la vía de

⁷⁸ SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona, España: Editorial Alba, 2000, p. 74.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo...* (n. 11), p. 620.

⁸¹ APEL, Karl Otto. *Estudios Éticos*. México D.F., México: Editorial Fontamara, 2007, p. 36.

⁸² HABERMAS, Jürgen. *Facticidad...* (n. 8), p. 66.

la intuición del santo postulada por Schopenhauer para acceder a la negación de la voluntad de poder, por cuanto posibilita la reparación de esa intuición, es decir, del mundo de la vida.

6. CONCLUSIÓN

La humanidad jamás podrá borrar de su rostro la cicatriz de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Las cicatrices, como todo símbolo, son portadoras de significado. Lo que entraña la Declaración Universal de los Derechos Humanos, más allá de su contingencia histórica y su positividad jurídica, es un significado moral. Este consiste en que, tras la confirmación empírica de la pretensión de validez veritativa de la voluntad de poder (en cuanto radicalización de la voluntad de vivir) durante la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, la reacción normativa de la humanidad se cristalizó como la negación de esa voluntad de poder en la forma de una Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La cicatriz indeleble del rostro de la humanidad debe ser portata por esta con orgullo, por cuanto se trata de la señal aleccionadora que impide el olvido del horror experimentado, así como del símbolo de la capacidad del asceta de la vida para renunciar al camino del poder y emprender la marcha sobre la senda de la moralidad, en edificación del porvenir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl Otto. *Estudios Éticos*. México D.F., México: Editorial Fontamara, 2007.
- BOBBIO, Norberto, *et al.* *Crisis de la democracia*. Barcelona, España: Editorial Ariel, 1985.
- CORTINA, Adela. “Concepto de Derechos Humanos y problemas actuales”, en: *Revista Derechos y Libertades*, N° 1, año I, pp. 38-45. Madrid, España: Instituto Bartolomé de las Casas, febrero-octubre 1993.
- FARÍAS, Víctor, *et al.* “Heidegger y la política”, en: *Revista Estudios Públicos*, N° 83, pp. 17-43. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, invierno 2001.
- FARÍAS, Víctor. “El maestro y su sombra: Heidegger en el recuerdo”, en: *Revista Estudios Públicos*, N° 83, pp. 5-16. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, invierno 2001.
- GANDOLFO, José. “Escritos políticos de Friedrich W. Nietzsche”, en: *Revista Estudios Públicos*, N° 70, pp. 309-348. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, otoño 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Editorial Península, 1983.
- _____. *Facticidad y validez sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso* –4a edición– Madrid, España: Editorial Trotta, 1998.
- _____. *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, España: Editorial Paidós, 2000.
- _____. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, España: Editorial Paidós, 1999.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa, I*. Madrid, España: Editorial Taurus, 1981.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, España: Editorial Cátedra, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Metafísica* –2a edición– Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova, 1959.
- _____. La autoafirmación de la universidad alemana. <En línea> [citado 17 julio 2010]. Disponible en World Wide Web: <<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/autoafirmacion.htm>>.
- HOBBS, Thomas. *De Cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid, España: Editorial Alianza, 2000.
- _____. *Leviatán, o de la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova, 1962.
- LILLA, Mark. *The stillborn god*. New York, Estados Unidos: Editorial Alfred A. Knopf, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Gradifco, 2004.
- _____. *La voluntad de poderío*. Madrid, España: Editorial EDAF S.A., 1981.
- _____. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Gradifco, 2004.
- ORESTES, Héctor. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- PIZZI, Jovino. *El Mundo de la Vida. Husserl y Habermas*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- QUESADA, Julio. “Filosofía y nazismo en Heidegger: Lo que olvida la exégesis ortodoxa española”, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 40, pp. 209-223. Madrid, España, 2008.
- SABINE, George. *Historia de la Teoría Política* –3a edición– México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SCHOLER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona, España: Editorial Alba, 2000.

SCHMITT, Carl. *El concepto de lo Político*. Madrid, España: Editorial Alianza, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor y otras pasiones. La libertad*. Madrid, España: Editorial Libsa, 2001.

_____. *El mundo como voluntad y representación* –edición de Roberto R. Aramayo– Madrid, España: Fondo de Cultura Económica, 2005, 2 volúmenes.

_____. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, España: Librería General de Victoriano Suárez, 1911.

_____. *Metafísica de las costumbres* –edición de Roberto R. Aramayo– Madrid, España: Editorial Trotta, 2001.

_____. *Metafísica del amor. Metafísica de la muerte*. Barcelona, España: Ediciones Folio S.A., 2007.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Terramar, 2005.

SQUELLA, Agustín. *Introducción al derecho*. Santiago, Chile: Editorial Jurídica de Chile, 2000.

ZALAUQUETT, José. “La reconstrucción de la unidad nacional y el legado de violaciones de los Derechos Humanos”, en: *Revista Perspectivas*, vol. 2, número especial, pp. 385-405. Santiago, Chile, 1999.