



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

ÉTICA HERMENÉUTICA DE LA COMPASIÓN. REIVINDICACIÓN Y
DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA MORAL DE ARTHUR SCHOPENHAUER

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

JUAN JOSÉ CRUZ AGUILAR

DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

DIRECTOR DE TESIS

DR. MERARDO PLASCENCIA CASTELLANOS

CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. ADOLFO DÍAZ ÁVILA

TUTOR INTERNO DE TESIS



JUNIO 2023

Índice

| | |
|---|------------|
| Introducción | 7 |
| Capítulo I. El carácter hermenéutico de la metafísica de Schopenhauer..... | 18 |
| I.1 El vínculo entre metafísica y ética | 19 |
| I.2 Sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia en Kant..... | 21 |
| 1.2.1 Una ruta alterna a la búsqueda de la metafísica como ciencia en Kant | 26 |
| I.3 Hacia una metafísica hermenéutica en Schopenhauer | 32 |
| 1.3.1 Metafísica Hermenéutica | 35 |
| a) Hermenéutica | 35 |
| b) Metafísica..... | 37 |
| c) Metafísica hermenéutica | 40 |
| I.4 La metafísica hermenéutica de Schopenhauer | 41 |
| I.5 Sobre el pesimismo | 50 |
| Capítulo II. El paso de la metafísica a la ética | 56 |
| II. 1. El paso de la metafísica a la ética | 57 |
| II.2 Afirmación y negación de la voluntad..... | 62 |
| II.3 Sobre la libertad..... | 68 |
| II.4 Sobre el carácter | 76 |
| II.5 Los caminos hacia la redención..... | 83 |
| Capítulo III. Crítica a la fundamentación kantiana de la ética | 87 |
| III.1 Conciertos en torno a la ética entre Kant y Schopenhauer..... | 88 |
| III.1.1 Ética sin felicidad..... | 90 |
| a) Crítica kantiana al eudemonismo | 92 |
| b) Crítica schopenhaueriana al eudemonismo | 97 |
| III.2 Contra la fundamentación kantiana de la ética..... | 101 |
| III.2.1 Abusos conceptuales | 103 |
| III.2.2 La malograda fundamentación de la ética kantiana | 107 |
| III.2.3 Crítica al principio supremo de la ética kantiana | 115 |
| Capítulo IV. Ética hermenéutica de la compasión | 120 |
| IV. 1 Sobre el significado del término compasión | 121 |
| a) La compasión como <i>páthos</i> en Aristóteles..... | 121 |
| b) Los estoicos: la compasión acompañada de sabiduría y razón..... | 125 |
| c) Cristianismo: la compasión como virtud para remediar el dolor del otro | 126 |
| d) Buddhismo: la compasión como el deseo de aliviar el dolor de los demás..... | 127 |

| | |
|--|------------|
| e) La compasión como afecto que genera tristeza según Spinoza..... | 128 |
| IV.2 La fundamentación de la ética en la compasión. | 133 |
| IV.2.1 Móviles antimorales..... | 136 |
| IV.2.2 El único móvil moral auténtico: la compasión | 140 |
| IV.2.3 La virtud de la justicia | 143 |
| IV.2.4 La virtud de la caridad | 146 |
| IV.2.5 Confirmación del móvil moral..... | 148 |
| IV.3 Interpretación metafísica de la ética..... | 150 |
| Conclusiones..... | 155 |
| Bibliografía básica | 163 |
| Bibliografía complementaria | 165 |
| Obras consultadas | 168 |

No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellas que son más de compadecer,

Jean Jacques Rousseau

Emilio, Libro IV

Introducción

La presente investigación tiene como propósito recuperar la filosofía práctica de Schopenhauer, especialmente la ética, considerándola como una interpretación de lo existente, haciendo comprensible en conceptos el ser del mundo que se expresa en cada uno de modo concreto, como vivencia o sentimiento. Es decir, que reivindicó la idea de que la labor de la filosofía consiste en pasar de la vivencia a la articulación racional en conceptos.

En este sentido, propongo una investigación que reivindique la ética schopenhaueriana como una interpretación del ser humano, “lo existente”, como el punto exacto en que se manifiesta el en sí del mundo, la voluntad (*Wille*), y cuya expresión directa en cada individuo es la búsqueda por satisfacer un querer que, desde el principio, es insaciable, pero que indirectamente se expresa en la compasión. Lo primero determina el destino de cada uno de los seres en el mundo, un destino que no es otro más que el de vagar, por lo que dure su vida, en pos de un bienestar egoísta, entre intervalos de placer, dolor y aburrimiento.

En ese orden de ideas, el egoísmo se yergue como una característica esencial de la naturaleza humana. Ante dicho atributo el único sentido de la reflexión ética es atestar un golpe directo contra él, es decir, violentar el decurso natural de la existencia, ¿pero existe realmente un mecanismo, un móvil moral, que pueda, de forma espontánea y genuina, suprimir el egoísmo e instaurar un orden de fraternidad y solidaridad entre los seres humanos? Y si existe, ¿se puede promover o adelantar, y cómo? A estas interrogantes responderemos de modo afirmativo: dicho móvil moral existe y se halla en la compasión (*Mitleid*).

Considerado como uno de los más grandes misterios según Schopenhauer, la compasión se levanta como un móvil moral, no racional sino vivencial, capaz de configurar una ética no moralizante, que justo no hace más que interpretar y explicar lo existente. Dentro de las implicaciones de tal móvil se encuentra la extensión de comunidad moral que apela a una integración social en la que no sólo participan seres humanos sino también los animales y el medio ambiente. Del mismo modo que se puede sostener una metafísica inmanente en la

filosofía schopenhaueriana, su ética es un modo de comprensión e interpretación del actuar humano, una ética hermenéutica.

La obra de Schopenhauer suele ser considerada, incluso por él mismo, como el desarrollo de un único pensamiento, derivado de una intuición fundamental; dicha intuición considera: que el mundo en su esencia más íntima es dolor y sufrimiento, en suma, voluntad (*Wille*). Esta idea fue desarrollada por nuestro autor desde distintos campos de la filosofía: la epistemología, la metafísica, la estética y, finalmente, la ética. Sin importar el área en la que nuestro autor desarrollara dicha intuición, permanece latente el problema vital del sentido del dolor. Esto último hace que el tratamiento dado por Schopenhauer a dicho problema desde la óptica ética cobre especial relevancia, o incluso, haga de ésta el tópico central de su filosofía. No es sino a partir de la ética que se puede vislumbrar o aclarar un posible sentido del sufrimiento, un sentido, que desde la perspectiva schopenhaueriana ha de tener cierta peculiaridad pues ¿qué clase de motivación y fin moral pueden derivar de un principio como la voluntad: “ciego afán, un sordo y oscuro impulso inconsciente e irresistible”?, ¿de qué naturaleza puede ser el móvil moral, considerando el carácter inmanente de la filosofía schopenhaueriana, que produzca un acto genuinamente bueno?, más aún, ¿qué tipo de ética puede generar tal posible móvil moral?

La ética en Schopenhauer, según queremos demostrar, aparece como el inicio, la conclusión e incluso el verdadero sentido o intención de su filosofía. De este modo, la ética no es una disciplina aislada en el sistema schopenhaueriano, sino que es capaz de articular todos los diferentes ámbitos desde los que nuestro autor desarrolló su pensamiento. Además, estamos frente a una ética que caracterizaremos de hermenéutica, en virtud de su carácter interpretativo de los actos humanos, cuyo principal móvil moral será la compasión (*Mitleid*). Móvil por demás interesante o, a juicio de Schopenhauer, misterioso, en virtud del advenimiento sorpresivo e incluso contrario, dentro del marco de la filosofía de nuestro autor, a la condición humana.

Las obras de Schopenhauer cuyo contenido específico versan sobre ética son: *Metafísica de las costumbres*, curso preparado por Schopenhauer para ejercer la docencia en la Universidad de Berlín, periplo infructuoso por todos conocido. Este texto es un desarrollo del libro cuarto de su obra capital, con un tono didáctico a fin de transmitir su pensamiento a

alumnos que no se hicieron presentes en el aula donde Schopenhauer pretendía impartir el curso “*La filosofía globalmente considerada o acerca de la quintaesencia del mundo y del espíritu humano*”,¹ título por demás pretencioso. A este texto se le unen *Los dos problemas fundamentales de la ética* obra en la que se concentran los trabajos *Sobre la libertad de la voluntad humana* y *Sobre el fundamento de la moral*, presentados a concurso ante la Real Academia Noruega de las Ciencias y la Real Academia Danesa de las Ciencias, respectivamente. De ambos trabajos, únicamente fue premiado el primero, a pesar de que el texto *Sobre el fundamento de la moral* fue el único presentado a concurso, pues se consideró que el tono con el que Schopenhauer se expresaba de los filósofos consagrados – Kant – no era el más respetuoso. Las cuestiones abordadas por nuestro autor en estos trabajos giran en torno al problema de la libertad humana y la fuente de donde se origina la moralidad del comportamiento humano. En lo que respecta a la libertad, es crucial para un sistema aparentemente determinista definir el grado de libertad humana a fin de fincar responsabilidad por los actos realizados, ya que, de no existir un grado de libertad no sería posible señalar qué actos pueden ser considerados morales y cuáles no. Por otro lado, en un sistema como el schopenhaueriano donde no cabe una ética prescriptiva o normativa con raíces apriorísticas, conviene determinar la fuente de donde proviene un móvil moral inmanente, vital, real y no prescriptivo, este fue el tema central del trabajo no premiado.

Por otro lado, en *El mundo como voluntad y representación*, la ética tiene su espacio en el libro cuarto, sin que esto la reduzca a un momento o fase determinada de la filosofía de Schopenhauer, pues como argumentaremos la ética es un elemento medular de la misma. En dicho libro, se expone, a nuestro juicio, una salida ética a un dilema metafísico. Luego de desvelar el sentido último de todo cuanto es y existe, la voluntad, y determinar sus características, queda un panorama sombrío en el que por doquier prevalece la pelea, la lucha por afirmar la voluntad individual. Ante los dolores del mundo se hace necesaria una alternativa que permita, si no eliminarlos, sí por lo menos al mínimo mitigarlos. Tal alternativa será la negación de la voluntad, mediante la cual, de forma muy general, se

¹ Se trata de un curso preparado por Schopenhauer para dictarse en el verano de 1820 en la Universidad de Berlín. A dicho curso, como describen sus biógrafos, no asistieron ni media docena de alumnos. A pesar del nulo interés de los estudiantes por asistir a clase de Schopenhauer, el curso permanece anunciado semestre tras semestre hasta 1832, fecha en la que Schopenhauer decide abandonar Berlín, escapando de una epidemia de cólera.

pretende atestar un golpe al egoísmo, encausando con esto el actuar humano hacia el no querer.

Si bien no son numerosos los textos que exponen explícitamente el tema de la ética en Schopenhauer, son de gran valor pues como sostendremos la ética atraviesa de forma transversal, o más puntualmente, dirige el curso y desarrollo de la filosofía schopenhaueriana.

Sostener la centralidad de la ética en el sistema schopenhaueriano ha sido tema, si no recurrente, sí al menos considerado. Por ejemplo, para Pilar López de Santa María, la ética de nuestro autor pasa de ser un tema secundario para convertirse, no sólo en un aspecto central de su filosofía, sino en su sentido último.² Para Ana Isabel Rábade, siguiendo el argumento lógico de la filosofía de Schopenhauer, la conclusión de ésta no podría ser otro tipo más que de carácter ético.³ Por otro lado, Roberto R. Aramayo considera que existe una ecuación entre metafísica y ética en la filosofía schopenhaueriana, lo que hace de la ética pieza esencial para entender el programa filosófico de Schopenhauer.⁴ Pueden considerarse también los trabajos de Michel Allen Fox, un estudio sobre la actualidad de la ética schopenhaueriana,⁵ y el trabajo de Patrick Hassan, que reflexiona la filosofía moral de Schopenhauer en términos de una ética de la virtud.⁶

Debido a dicha relevancia se pretende llevar a cabo una investigación que determine la centralidad de la ética en Schopenhauer, argumentando que no se trata de cualquier clase de ética, sino de una ética con un tono eminentemente existencial que no hace de lado ninguna experiencia vital, lo que la coloca en oposición a lo que la tradición considera como éticas meramente normativas. Sin duda, el planteamiento ético de Schopenhauer admite diversas lecturas, sin embargo, conviene desarrollar y profundizar una visión de su ética que la coloca como una ética hermenéutica. Esto debido a la propia caracterización que Schopenhauer hace de ella al referirse al quehacer de la filosofía práctica:

² Cfr. López de Santa María, P., "La significación ética de la filosofía de Schopenhauer" en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. VII-XLVIII.

³ Cfr. Rábade, A.I., "Apuntes sobre la ética de Schopenhauer". *Revista de Filosofía. 3 a época*, vol. VIII (1995), núm. 13, Universidad Complutense, Madrid, p. 205-212.

⁴ Cfr. Aramayo, R., *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*, Alianza editorial, Madrid, 2018, p.58.

⁵ Michael Allen Fox (2006) "Comasión sin límites": La relevancia contemporánea de la ética de Schopenhauer, *El legado europeo*, 11:4, 369-387.

⁶ Hassan, Patrick, "Ética de la virtud Schopenhaueriana": *Revista interdisciplinario de filosofía*, 2018, p. 381-413.

La filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente, llevar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto*, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier punto de vista.⁷

Sostenemos que la ética schopenhaueriana se puede interpretar como una hermenéutica en tanto que esclarecimiento o desciframiento del actuar, a fin de comprender el mundo. Hermenéutica en su sentido clásico, como el arte de interpretar o desvelar la realidad, a fin de mostrar su sentido más profundo. Se trata de una interpretación de lo expresado, *a posteriori*, en el actuar humano. Esta propuesta se opone, según Schopenhauer, a la ética de Kant en la que el fundamento de la ley moral es de carácter totalmente apriorístico. Para Schopenhauer el sujeto ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su comprensión (*Verständniss*)

Esta propuesta difiere de la kantiana en la que el fundamento de la ley moral es de carácter totalmente apriorístico. Para esta investigación será fundamental realizar un contraste de la propuesta de Schopenhauer con la de Kant, a fin de determinar sus coincidencias, diferencias y alcances. Debido a dicho contraste esbozamos a continuación una serie de diferencias generales que nos permiten tener un panorama general de la propuesta schopenhaueriana y nuestra lectura sobre ella.

En el origen de la ley moral es donde Schopenhauer lanza una fuerte crítica contra el filósofo de Königsberg, denunciando el uso de principios *a priori* restringidos sólo al ámbito de la experiencia posible, en el terreno de la ética. Con todo, exteriorizamos nuestra postura ante una equivocación de nuestro autor, pues deja de lado el matiz dado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* al carácter apriorístico de la ley moral. Además, si bien es la misma razón en el campo de lo especulativo y lo práctico, no así su uso y aplicación. Esto es, la razón pura especulativa determina *a priori* las leyes por las que deben guiarse todos los objetos de la experiencia, en cambio, la razón pura práctica emite la ley por la que debe determinarse la voluntad en su obrar moral.

⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Traducción: Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, WI. p. 327.

Es justo en el punto anterior donde se encuentra la diferencia entre Kant y Schopenhauer. Para este último, la razón pura práctica no puede aludir *a priori* a la moralidad porque simplemente no existe tal razón pura práctica. Dada la naturaleza de la metafísica schopenhaueriana, la razón no puede determinar a la voluntad, pues ésta es anterior a ella, originaria e irracional. No olvidemos que, para nuestro autor, la razón es una facultad secundaria, que deriva de la voluntad y la pone a su servicio a fin de preservar la especie.

La tesis sobre una ética hermenéutica en Schopenhauer pretende, como punto central, comprender la conducta humana *a posteriori* y en absoluto determinar de antemano el modo en que el hombre debería comportarse, pues no es misión de una ética hermenéutica forjar la virtud, cuanto interpretar lo dado: para descubrir el fundamento último de la ética no queda otro camino más que el empírico, es decir, investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza.

A diferencia de Kant, para Schopenhauer, sostenemos que el fundamento del comportamiento moral no se encuentra en el terreno apriorístico, sino en el campo de la experiencia. El origen de la ley moral no está en nosotros mismos, pues es imposible, argumenta Schopenhauer, que por sí sólo nos venga a la cabeza, a lo sumo, sólo después de que le hayan dado un primer impulso y para ello se requiere un móvil eficaz y real, no sólo *a priori*.

Algo así, sin duda, va contra los supuestos kantianos, de acuerdo con los cuales el fundamento del comportamiento moral se halla en el terreno a apriorístico y el origen de la ley moral está en nosotros mismos. En Schopenhauer, en cambio, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, actuar positivamente y ser real “[...] el móvil moral tiene que ser empírico y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza”.⁸ En suma, para Schopenhauer, la moral tiene que ver con el obrar real y no con lo formal o apriorístico.

⁸ Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*: Traducción: Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 183-184.

Tal móvil moral es el mismo que despertó la necesidad de una metafísica, es tan real que se vive, más aún, se padece en el propio cuerpo. La motivación empírica que impulsa al ser humano a renunciar a la voluntad es el sufrimiento. La necesidad de una metafísica, así como de una ética, brota de nuestro espanto frente al mundo. En la metafísica tal móvil incita a clarificar e interpretar el mundo, para hacer, finalmente, más visible su fundamento último: la voluntad. En la ética, en cambio, se dirige hacia el aquietamiento, hacia la dimisión de ese fundamento, hacia la renuncia de la obligación de sufrir, la obligación de ser.

Lo anterior es justamente el segundo aspecto por tratar en esta investigación; a saber, las características de un móvil moral, dentro de los márgenes de una ética hermenéutica, que deriva del reconocimiento y vivencia de la radical vulnerabilidad humana, y no del deber, que termine, si bien no absolutamente, sí de algún modo con los dolores del mundo.

Schopenhauer entiende que se necesita un espacio y una facultad para poder realizar tal renuncia. Ese campo y dicha facultad no los encuentra totalmente en la razón (*Vernunft*) que, al menos en Kant, es el fundamento de la moralidad. Sin embargo, si la razón no es la fuente de la moralidad, sí la condiciona. Es decir, la razón abre la posibilidad de afirmar o negar la voluntad. Así, el ser humano (visibilidad más clara de la voluntad) se convierte, primero, en el espacio, gracias a su cuerpo, para aquietar la voluntad, y, en segundo lugar, es él mismo quien posee a la razón como facultad del intelecto para poner márgenes a los deseos de la voluntad.

Con la reflexión (capacidad de reflejar el mundo en la conciencia) la voluntad encuentra un sitio en el que, como nunca, pudo mirarse a sí misma y, lo que descubre, es un reflejo terrible de lo que es. La razón, por tanto, posibilita la solución ética de superación del querer.

La conciencia que toma de sí la voluntad en el hombre, gracias a la razón, más la vivencia que tiene éste último de su propio cuerpo, que fue la abertura que dio acceso al núcleo del mundo, permiten a Schopenhauer encontrar las condiciones necesarias negar la naturaleza misma de la voluntad. En dicha negación es que se manifiesta la posibilidad de un móvil moral que ateste un golpe directo contra el egoísmo.

Con la negación de la voluntad se pretende dejar de querer renunciar al estado voluptuoso que nos orilla a buscar satisfacción de nuestros deseos. Seguiremos siendo seres

en falta, carentes y dolorosos, pero ahora asumiendo esta realidad como una verdad infranqueable, con resignación. La reflexión de que el dolor es inevitable y esencial a la vida y al cuerpo puede ayudar a minorar la carga de ésta, pues se sabe que el sufrimiento no es una casualidad que pueda evitarse, sino que es una parte sustancial de la existencia. Se podría llegar a una convicción tal que daría origen a cierta imperturbabilidad, una tranquilidad en la que veríamos reducida la angustia y preocupación por preservar la vida, pues se reconocería que sin importar lo que se haga para mantener la propia vida, ésta está condenada a la desaparición.

Estaríamos entonces ante cierta reconciliación con nuestra propia esencia, haríamos las paces con nuestro cuerpo, que se desvela como voluntad, como sufrimiento. Una reconciliación y no un abandono total de nuestro ser, la voluntad, pues *la negación de la voluntad de vivir* no implica negar la existencia de una sustancia, sino simplemente el acto de renunciar a la voluntad de vivir, es como dejar de querer lo que antes se quería. En principio, la negación de la voluntad de vivir no es un intento por terminar con nuestro propio cuerpo, sino reconocer su propia naturaleza sufriente y no ver en él la causa o razón del dolor, sino una víctima más de éste. Es en este momento donde brota un fenómeno, misterioso, el de la compasión (*Mitleid*): Ese asombroso proceso que configura el gran misterio de la ética y constituye su fenómeno primordial, el hito más allá del cual tan sólo puede aventurarse a transitar la especulación metafísica.

Ahora, cómo es que, para Schopenhauer, la compasión aparece como un fenómeno misterioso y como el único y genuino móvil moral. De entrada, adelantamos, se trata de un móvil que emana de la vivencia cotidiana, de la convivencia con los otros y de la contemplación de la existencia que, en general, se manifiesta como un combate eterno de unos contra otros a fin de afirmar la propia individualidad. Dentro de este ambiente existen acciones desinteresadas, actos que contravienen al singular egoísmo que embarga a todo ser humano, dichas acciones brotan de la compasión, único móvil no egoísta y auténticamente moral.

La fuente de los actos morales, la compasión, a su vez deriva del reconocimiento de que aquello que se contempla como diverso y plural, el mundo como representación no es sino un velo, detrás del cual todo es uno. Recordemos la fórmula sánscrita *⟨tat-tawam-así⟩*,

eso eres tú, con la que Schopenhauer pone de manifiesto que todo cuanto nos rodea es idéntico a nosotros mismos. En este sentido, una vez reconocida la propia esencia sufriente y tendiéndola como modelo es posible identificar esa esencia íntima en los otros, no sólo en los seres humanos, sino incluso en otros seres vivos, lo que abre otra veta a investigar en este trabajo, pues extiende la comunidad moral a animales e incluso el medio ambiente en general. El conocimiento de que compartimos la misma esencia con todo cuanto existe genera el misterioso móvil moral de la compasión. Se trata de compadecerse del sufrimiento ajeno, más aún, es ese mismo sufrimiento quien quiebra a la voluntad haciendo de la compasión la única fuente de las acciones abnegadas y por ello la verdadera base de la moralidad.

El carácter singular de la compasión schopenhaueriana, que pretendemos estudiar en esta investigación, permite extender la comunidad moral, es decir, el campo en el que son considerados como sujetos de reconocimiento los seres humanos, a otros seres vivos, especialmente a los animales. En virtud de que no es la razón la fuente de la cual emana este móvil moral, no se hace necesario que los animales dispongan de esta cualidad para entrar dentro de los márgenes de los seres que sufren y merecen el reconocimiento de su dolor. Parece que esta perspectiva ética apuesta por rectificar nuestra relación con la naturaleza y los animales, y poder alcanzar, quizá, como propone Encarnación Ruiz Callejón, una ética con compasión universal y hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida.

Es importante destacar que en esta investigación utilizamos técnicas documentales basadas en la hermenéutica del texto. El objetivo fue desentrañar el sentido de la obra, comprender las intenciones del autor y establecer su relación con el tema central de la investigación. Para ello, nos basamos en la recomendación de Schopenhauer, quien sostiene que los pensamientos filosóficos sólo pueden entenderse en su totalidad a través de la lectura directa de las obras de sus autores. Por lo tanto, nos enfocamos en leer la obra original del autor con la mayor fidelidad posible.

Schopenhauer establece al inicio de su obra capital que toda su filosofía es el resultado de un único pensamiento, un todo orgánico, en el que a diferencia de la filosofía como sistema arquitectónico, no existe una conexión en la que una parte soporta a otra sin que ésta soporte a aquella. Así, su filosofía es como un cuerpo, que guarda una especial unidad entre sus partes, pues al final cada una de ellas conforma en conjunto un mismo organismo. Sin

embargo, éste único pensamiento requiere, para exponerse, una clasificación, una primer y última línea. Siguiendo esta consideración nosotros mismos exponemos su pensamiento sobre la ética en cuatro capítulos, aunque conscientes de que cada uno está en íntima conexión con los otros.

En el primer capítulo, se explora la naturaleza de la metafísica de Schopenhauer como una metafísica hermenéutica, cuya principal tarea no es otra más que la de interpretar o descifrar lo que el mundo es. Resultado de este ejercicio de decodificación de la realidad se revela un núcleo íntimo y esencial de todo lo que es y existe, la voluntad, que conduce a todos los seres a una vida de dolor y sufrimiento.

En el segundo capítulo, se investiga la transición de la metafísica hermenéutica de nuestro autor hacia la ética, con el propósito de encontrar un sentido a los dolores del mundo. Se examina la posibilidad de hallar en el pensamiento schopenhaueriano una posible vía de redención, misma que se encuentra en la estética, el ascetismo y, primordialmente, en la ética.

En un tercer capítulo, se repasa la herencia kantiana en el ámbito de la ética schopenhaueriana. Un legado, que no es asumido del todo, sino más bien sometido a una dura crítica. Esta crítica funciona como una propedéutica para preparar el terreno y arribar a la propuesta ética del filósofo de Frankfurt.

En el último capítulo, se arriba a la propuesta ética de Schopenhauer, misma que encontrará en la compasión su fundamento último. Se descubre que este fundamento supone que uno, en cierta medida, se ha identificado con el otro y que, por ende, la barrera entre el yo y el no-yo se ha eliminado eventualmente, sólo así el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten en propios.

Finalmente, es oportuno indicar que esta investigación está motivada, en el fondo, por un interés personal en torno al sentido del sufrimiento. En Schopenhauer encontré un filósofo que, como pocos, investiga desde el terreno de la filosofía la razón de los dolores del mundo. En investigaciones pasadas estudié la naturaleza del sufrimiento y la centralidad de la corporalidad en la filosofía, pero aún faltaba una ruta de redención, una manera de interpretar la realidad que no se redujera a decir que en la base todo es dolor y sufrimiento y nos condenara a padecer irremediabilmente. El dolor debía tener otra significación, misma que

encontré en la ética, de manera específica en la compasión. El sufrimiento, después de todo, permite una comunidad moral. Pues la compasión, al final, es un reconocimiento y aceptación del dolor intrínseco en el mundo, pero que mueve en favor del otro y lo otro, pues ésta no se reduce sólo a los seres humanos, sino a la vida en general.

**Capítulo I. El carácter hermenéutico de la
metafísica de Schopenhauer**

I.1 El vínculo entre metafísica y ética

En el escrito concursante de 1840, no premiado, por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, Schopenhauer emprende la tarea por de un fundamento verdaderamente objetivo a la ética. Se trata de una exposición, como él mismo escribe “objetiva, sin velo y desnuda, del fundamento último de todo buen comportamiento moral”.¹ En la introducción de su texto, nuestro autor se detiene a cuestionar la pertinencia de la pregunta formulada por la Real Sociedad,² y advierte una dificultad, a saber, la Real Sociedad pide el fundamento de la ética sólo por sí, separado de su conexión con el sistema conjunto de cualquier filosofía, de manera puntual, de la metafísica propiamente dicha. Esto no sólo dificulta el resultado de la investigación, sino también, lo hace incompleto.

Apelando a Kant, Schopenhauer establece la ineludible necesidad de pasar por la metafísica antes de llegar a una ética “[...] la metafísica tiene que ir por delante y sin ella no puede darse ninguna filosofía moral [...]”.³ Schopenhauer sostiene que en la filosofía el fundamento ético ha de tener un punto de referencia y apoyo en alguna metafísica, esto es, en la explicación que se dé del mundo y de la existencia en general; esta explicación última sobre la existencia y la esencia interna de la totalidad de las cosas está en conexión directa con el significado auténtico del actuar humano.⁴

Es importante indicar que, para nuestro autor, la filosofía es una totalidad conexas, por lo que es imposible desarrollar exhaustivamente cada una de sus partes dejando a un lado todo lo demás. Ya en su obra capital Schopenhauer ha dejado establecido que su filosofía es

¹ Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*), Traductor: Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 151.

² «Puesto que la primitiva idea de moralidad o el concepto principal de la ley moral suprema se presenta con una necesidad peculiar a ella, aunque de ninguna manera lógica, tanto en aquella ciencia cuyo fin es exponer el conocimiento de la moral como también en la vida real, donde se muestra, por una parte, en el juicio de la conciencia moral sobre nuestras propias acciones y, por otra, en nuestro enjuiciamiento moral de las acciones de otros; y puesto que, además, varios conceptos morales inseparables de aquella idea y surgidos de ella como, por ejemplo, el concepto de deber y el de imputabilidad son vigentes con la misma necesidad y con el mismo alcance; y dado que, sin embargo, en los derroteros sigue la investigación filosófica de nuevo tiempo parece muy importante volver a investigar este tema; por todo ello la Sociedad desea que se reflexione y trate cuidadosamente la siguiente cuestión: ¿Hay que buscar la fuente y fundamento de la [filosofía] moral en una idea de la moralidad ubicada inmediatamente en la conciencia (o en la conciencia moral) y el análisis de los restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ella, o en otro fundamento cognoscitivo? »

³ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Traductor: Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2015, AX, P. 72.

⁴ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 148.

el resultado de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*).⁵ Intentar estudiar la ética obliga, ineludiblemente, a repasar la metafísica o la estética.

Partir de una metafísica para dotar de un fundamento seguro a la ética permitiría, a juicio de Schopenhauer, dotarla de una base segura: “A partir de una metafísica dada y aceptada como verdadera, se llegaría por vía *sintética* al fundamento de la ética, con lo que este estaría construido desde abajo y, en consecuencia, la ética aparecería sólidamente apoyada”.⁶ Sin embargo, la pregunta planteada por la Real Sociedad obliga a realizar una investigación separada de toda metafísica, por lo que no queda, señala nuestro autor, más que el procedimiento analítico, que parte de hechos, bien de la experiencia externa o bien de la conciencia.

Si bien Schopenhauer tiene que renunciar en su escrito concursante *Sobre el fundamento* de la moral a pasar por la metafísica a fin de dotar a la ética de un fundamento verdadero y objetivo, no lo hace así en el conjunto de su filosofía. Por lo anterior, se hace indispensable, si se pretende realizar un estudio detallado de su propuesta ética, abrir espacio primero a una investigación sobre su metafísica. La investigación en torno a la ética debe responder a una determinada concepción metafísica. Del mismo modo como en Spinoza (1632-1677) para quien es indispensable sentar una base metafísica y epistemológica antes de pasar a una ética⁷, en Schopenhauer la metafísica sirve a la ética, la metafísica es *ancilla ethicae*.

El capítulo que aquí presentamos se enmarca en un proyecto de mayor alcance alrededor de la ética de la compasión en Schopenhauer. Este capítulo, por tanto, constituye un estudio propedéutico que pretende clarificar la naturaleza de la propuesta metafísica de nuestro autor a fin de comprender cómo, según nuestra interpretación, se da un desplazamiento consecuente de una metafísica hermenéutica a una ética hermenéutica.

⁵ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)* I, Traductor: Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W. I §1, p.51.

⁶ Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 149.

⁷ Cfr. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traductor: Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000, p. 15.

I.2 Sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia en Kant

En el primer y segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura* Kant señala el destino singular de la razón: se ve acosada por una serie de planteamientos que no puede evadir pues son producto de su misma naturaleza, pero a los que tampoco puede dar respuesta por ir más allá de sus propias facultades.⁸ Al parecer, la razón está marcada por un destino trágico pues, por un lado, tiene grandes aspiraciones y al mismo tiempo limitaciones que le impiden realizarlas.

La turbación en la que se ve envuelta la razón no es culpa suya, señala Kant. En el ámbito de la experiencia va progresando sin obstáculo alguno. Sin embargo, conducida por su propia naturaleza, la razón se eleva cada vez más hasta llegar a terrenos en los que los principios con los que venía operando no pueden continuar siendo aplicados. Esto no impide que las cuestiones que dejaron a la razón perpleja, en un principio, sigan su marcha; por lo que, para no dejar su tarea inacabada, ésta se ve orillada a recurrir a principios que van más allá del ámbito empírico. De este modo, la razón incursiona en un campo que se torna oscuro y contradictorio: el de la metafísica, “La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se eleva enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos [...]”.⁹

Kant se refiere a la metafísica dogmática que ha pretendido avanzar en sus investigaciones con puros conceptos, sin antes haber sometido a juicio los principios con los que trabaja. “El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de su propia capacidad*”.¹⁰ En este sentido, la metafísica aspira al conocimiento de objetos que rebasan el ámbito de la experiencia sensible, a saber: Dios, el alma y la libertad.¹¹ Que estos tres temas son de suyo importantes es claro para Kant, pues la metafísica tiene las cuestiones más importantes de nuestro anhelo de saber, por lo que sería vano ser indiferentes ante ellas pues no lo son frente a la naturaleza humana. Por otro lado, está claro que el método utilizado para abordarlas no ha sido el que conduzca a derroteros seguros, sin embargo, no se puede desistir de la tarea de investigarlas como pretenden los escépticos,

⁸ Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Traductor: Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2009, p. 7. A VII.

⁹ Kant, I., *Crítica de la razón pura. op., cit.* p.19, BXIV.

¹⁰ *Ibidem.* p. 30, B XXXIV

¹¹ *Cfr. Ibidem.* p. 626 A 798.

quienes ante los tres grandes temas ya mencionados proclaman: no hay Dios, no hay inmortalidad ni libertad.¹²

Sería inútil renunciar a las cuestiones de la metafísica tan sólo para evitar caer en el error. En este sentido, lejos de abandonarla, se hace necesario conocer la fuente de sus fallas y tratar de sondear sus posibilidades; pero, ahora, por una vía en la que evite sus anteriores tropiezos. Kant hace un llamado a la razón para que emprenda la tarea del autoconocimiento. La razón ha de someterse a juicio; en consecuencia, habrá de erigirse un tribunal que garantice que sus pretensiones son legítimas. Dicho tribunal es la *crítica de la razón pura*.¹³ Se trata, escribe Kant, de “[...] decir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de esta, todo ello a partir de principios”.¹⁴

La metafísica, mientras existan entes de razón, es sencillamente inevitable, pues el hombre es, para el filósofo de Königsberg, un ser metafísico. “La metafísica, sino como ciencia, al menos como *tendencia* es tan inmortal como la razón humana: una atracción inevitable dirige inconscientemente a los hombres hacia la región de los misterios”.¹⁵ La razón, por su propia naturaleza, se ve arrastrada a sobrepasar su uso empírico y aventurarse a su mero uso puro, es decir, mediante puros conceptos y, mientras no encuentre una solución completa a sus grandes planteamientos, no cesará de insistir en rebasar los límites del conocimiento.

Ante los constantes progresos de la física y la matemática, que las coloca como saberes seguros y rigurosos, la metafísica parece palidecer. Si bien ésta, como tendencia, no queda censurada, se hace indispensable encaminarla, si es posible, hacia el camino de la ciencia que ya recorre la física y la matemática. ¿Qué peculiaridad tiene ese camino recorrido por dichas ciencias? Se trata, pues, de la ruta del conocimiento sintético *a priori*,¹⁶ es decir,

¹² Cfr. Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental de Kant*, Herder, Barcelona, 1986, p. 29.

¹³ Cfr. Kant, I. *Critica de la razón pura*. *op. cit.* p.9, A XII

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental de Kant*, *op. cit.* p. 68.

¹⁶ Es pertinente señalar los distintos tipos de juicios que se pueden (deben realizar en el campo del conocimiento científico) realizar en el ámbito del conocimiento. Kant distingue tres tipos: Los juicios analíticos, aquellos en los que el predicado explica lo ya implícitamente contenido en el sujeto, son de carácter explicativo, no aumentan realmente nuestro conocimiento, sino que se limitan a explicarlo. En segundo lugar,

aquel que, por un lado, intenta ampliar nuestro conocimiento (sintético), pero que a la vez es absolutamente independiente de toda experiencia (*a priori*).

Tal tipo de conocimiento ha de ser universal, necesario¹⁷ y progresivo. Progresivo porque añade algo que no estaba contenido en el sujeto cognoscente, hace avanzar nuestro conocimiento y no se limita sólo a explicarlo. Además, tal progreso no puede anclarse o encontrar su verdad en la experiencia empírica pues carecería de universalidad y necesidad en sentido estricto, por ende, tiene que ser *a priori*. Por otro lado, la universalidad y la necesidad, propiedades indispensables del conocimiento puro *a priori*, no se desprenden de un modelo de conocimiento en el que nuestro conocer se rige por los objetos, pues cualquier intento por desprender conocimientos *a priori* bajo tal modelo, escribe Kant, desemboca en el fracaso.¹⁸ La posibilidad de conocimiento *a priori* parte de un modelo diferente, en el que los objetos se conforman a nuestro conocimiento.

En este sentido, la física y la matemática se han consolidado como ciencias en virtud del uso de principios que no tienen como base la experiencia empírica, sino únicamente el conocimiento racional y, sin embargo, progresan, esto es, aumentan nuestro conocimiento. Hacen uso de la razón pura que, en su caso, es capaz de desarrollar conocimiento sin apoyarse en dicha experiencia, pues se fundan en axiomas y demostraciones que pueden ser objeto de una cierta intuición *a priori*, es decir, su objeto de conocimiento es el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición.¹⁹

Estas ciencias pueden justificar su pretensión de conocimiento *a priori* gracias a que la razón pura continúa anclada a la experiencia posible. Aquélla que el sujeto asume para sí como posible, es decir, el sujeto les da forma a las cosas, sin que a la vez el sujeto conozca qué son las cosas en sí, es decir, más allá del modo en que le son dadas, como fenómeno. Aquí está presente el giro copernicano dado por Kant que señala que no es nuestra facultad

están los juicios sintéticos. Éstos, a diferencia de los primeros, añaden algo nuevo al sujeto, apelan a la experiencia empírica y terminan por aumentar realmente nuestro conocimiento. Finalmente, están los juicios sintéticos *a priori*. Esta clase de juicios pretenden aumentar nuestro conocimiento, pero con independencia de toda experiencia en general; de este último tipo de juicios participa la matemática y la física. El planteamiento de Kant girará en torno a la posibilidad de que la metafísica pueda participar de los juicios sintéticos *a priori*.

¹⁷ Cfr. Kant, I. *Critica de la razón pura*. op. cit. p. 44, B 4.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*. P.20 BXVI.

¹⁹ *Idem*.

cognoscitiva la que se ve afectada por los objetos, sino que son ellos los que se rigen por aquélla. En palabras de Kant “[...] los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento [...]”,²⁰ es decir, la razón sólo conoce lo que ella misma pone en los objetos.

Con este giro en el proceso de conocimiento, Kant se deslinda de la metafísica tradicional, pues los principios *a priori* con los que el sujeto cognoscente aborda el mundo son producto de la mera razón. En este sentido, dichos conceptos no hacen referencia a lo que las cosas son en sí, sino al modo en el que nos son dadas. Las cosas en sí son estrictamente incognoscibles. Sostener que se puede conocer más allá de la experiencia posible es situarse en el ámbito de la *trascendencia*, como la metafísica dogmática. De aquí la conocida diferenciación kantiana entre cosa en sí y fenómeno, elementos conceptuales de suma importancia para Schopenhauer. En esta dirección, Kant escribe: “[...] nuestro conocimiento racional *a priori* sólo se refiere a fenómenos y deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros a pesar de ser real por sí misma”.²¹ Sólo conocemos las cosas según el modo en que se nos aparecen, en cuanto aplicamos conceptos *a priori* de nuestro intelecto, categorías y nunca más allá de ese ámbito.

Kant apunta hacia lo *trascendental* y no a la trascendencia. “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto, de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”.²² En este campo no se va más allá de la experiencia posible, lo que finalmente permitiría que la razón no deambule por terrenos farragosos que la encaminan hacia el error.

Dicho lo anterior, es posible preguntar si la metafísica puede aspirar a tal conocimiento, dados sus temas de interés: la búsqueda de un sustrato último del pensamiento; un principio incondicionado del obrar y, finalmente, un principio último de lo real.²³ ¿Será que la metafísica puede realmente desarrollar conocimiento con independencia de la experiencia, como la matemática, y conseguir un verdadero desarrollo del conocimiento?

²⁰ *Ibidem.* p.20, B XVI.

²¹ *Ibidem.* p. 22 B XX.

²² *Ibidem.* p. 58. B. 25.

²³ *Cfr.* Grondin, J., *Introducción a la metafísica*. Traductor: Antonio Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2006, p. 218.

La metafísica que no consiga justificar sus pretensiones de ir más allá del ámbito de la experiencia está condenada al fracaso. Aquélla que siga sosteniendo predicados universales de lo que supuestamente son las cosas en sí, continuará en el error. La metafísica que afirme ser la ciencia del ser tal como es en sí es absolutamente imposible, pues continúa en el terreno de lo suprasensible. En cambio, si lo que se investiga son las producciones originarias de nuestro entendimiento puro, las categorías que se pueden conocer *a priori*, pues son producto de nuestra razón, se estará en el campo de la experiencia posible. Aquí, no se podrán conocer los principios *a priori* de las cosas o del ser, sino únicamente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Se puede conocer el objeto en general, pero nunca el ser en sí. Por lo tanto, es posible una metafísica como legisladora de nuestra razón, es decir, que establezca las determinaciones *a priori* de nuestro entendimiento.²⁴

Kant nos ofrece un conjunto de *aprioridades* como dispositivos de los que estamos provistos para abordar el mundo y que, en la medida en que no se vinculan con la trascendencia, no pretenden conectarse con el cielo, pues son meramente trascendentales. Sin embargo, estas determinaciones *a priori* de nuestra mente no parecen satisfacer el interés metafísico que ha llevado a la razón a superar sus propios límites. Dios, el alma y la libertad continúan siendo las constantes en la inclinación natural del hombre hacia la metafísica, por lo que es necesario inquirir dónde encuentran dichas cuestiones un espacio para ser objeto de la reflexión. El filósofo de Königsberg buscará la solución no en el terreno de la especulación, sino en la moralidad. En el ámbito de la razón teórica estos objetos no pueden encontrar legitimación de su realidad, pero tampoco su cancelación o negación absoluta. Por lo que será en la razón práctica donde hallarán su afirmación o realidad.²⁵ Los planteamientos metafísicos encontrarán una solución en el campo ético.

Kant puede ser considerado como el destructor de la metafísica, pero de un tipo de metafísica en particular, aquélla que ha venido trabajando con principios que rebasan el ámbito de la experiencia sensible sin previa crítica. Se trata de la metafísica dogmática que se encierra en especulaciones abstractas, aquélla que opera con la pura razón y se entrega a

²⁴ Cfr. *Ibidem*. p. 224.

²⁵ Cfr. Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental de Kant, op. cit.*, 1986, p. 29.

combates consigo misma y que, finalmente, aspira a la trascendencia, a rebasar los límites de la experiencia empírica. Por otro lado, la tarea de Kant no se termina con enterrar o evidenciar los errores de la metafísica tradicional. Él no cesó de investigar la suerte de la metafísica, más aún, concibió su posibilidad como ciencia. Pues al final, la metafísica es una disposición natural a la cual no es posible renunciar.

El autor de la crítica no clausura la posibilidad de la metafísica, por el contrario, intenta marcar la ruta que ésta ha de seguir si pretende salir del error en el que ha habitado. Será posible una metafísica que se ocupe de las condiciones de la experiencia posible y no más allá de ello. Por otro lado, se precisa de una metafísica que no olvide los tres grandes planteamientos de los que ya se ha hablado, por lo que se hace necesario pasar del uso teórico de la razón al uso práctico. Y es aquí donde Kant da un gran paso y se convierte en un pensador metafísico y a la vez ético. Él mismo escribe: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*...”.²⁶

El reto legado por Kant para construir una metafísica como ciencia puede formularse de la siguiente manera: para que la metafísica pueda aspirar a convertirse en una ciencia y no en una mera ilusión debe someter todos sus conceptos *a priori* a la *crítica*, clasificar cada uno de ellos según sus diferentes fuentes: sensibilidad, entendimiento y razón; posteriormente realizar un análisis de cada uno de ellos para determinar lo que pueda derivarse de allí, y, principalmente, la posibilidad de desprender de lo anterior conocimiento sintético *a priori*, con los principios y límites de su uso. “[...] la crítica, y en ella solamente, contiene en sí todo el plan bien examinado y comprobado, y hasta los medios de ejecución, para poder hacer efectiva la metafísica como ciencia por otros caminos y por otros medios ella es imposible”.²⁷

1.2.1 Una ruta alterna a la búsqueda de la metafísica como ciencia en Kant

Kant señaló en *Prolegómenos a toda metafísica futura*²⁸ al igual que los dogmáticos que: 1) la metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la experiencia posible; 2) un objeto tal no puede ser descubierto de acuerdo con principios creados por ellos mismos a partir de

²⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura. op. cit.* p.27, B XXX.

²⁷ Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.* Traducción de Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999, p. 287.

²⁸ Cfr. *Ibidem.* p. 39-48.

la experiencia, sino solamente desde aquello que es independiente de ésta, es decir, desde lo *a priori*; 3) en la razón se halla esa clase de principios. En este último punto, es donde el autor de la *Crítica* toma distancia de la tradición y subraya que dichos principios no pueden ser verdades eternas y que no están fuera del orden del mundo, pues son realmente meras formas del intelecto, leyes del entendimiento o modos de nuestra representación. En este sentido, sólo pueden aplicarse en el terreno de la experiencia y no más allá. Los principios *a priori* no hacen referencia a lo que las cosas sean en sí, sino al modo en el que nos son dadas. Así, la metafísica, como se señala en 1), es completamente imposible. Quedamos entonces privados del conocimiento del ser en sí de las cosas,²⁹ sin embargo, como ya se ha escrito, Kant no clausura completamente la posibilidad de aproximarnos de algún modo a los terrenos que sobrepasan la experiencia posible. El filósofo de Königsberg abre una ruta que nos permite tener un conocimiento en sentido impropio de aquello que rebaza las fronteras del conocimiento determinadas por la *Crítica*.

El camino esbozado por Kant lo encontramos, por un lado, en la *Crítica de la razón pura* a partir de la *dialéctica trascendental*, donde, una vez esclarecido en la *analítica trascendental* cuáles son los conceptos primarios *a priori* y las condiciones de su aplicación a las percepciones, se demuestra la aplicación equivocada o errónea de dichos conceptos. Por otra parte, la ruta continúa en los *Prolegómenos* y en *Los progresos de la metafísica*, en donde se subraya el límite entre lo conocido y lo desconocido y la posibilidad de partir de dicha frontera para referir del algún modo a lo que yace más allá del fenómeno, sin abandonar el espacio seguro en el que se produce el conocimiento; el camino sigue en la *Crítica del discernimiento*, donde hallaremos la idea de simbolización que permitirá suministrar a los conceptos puros de la razón de una intuición para permitir una especie de conocimiento, conocimiento por analogía, de los objetos que están más allá de la experiencia posible.

Es importante describir esta posibilidad para una metafísica como ciencia pues en ella se encuentra un claro antecedente de la propuesta metafísica de Schopenhauer. Especial atención merece el sentido de la analogía presentado en esta alternativa por Kant como gozne entre el mundo sensible y lo que está más allá de él, dicho término es en Schopenhauer una

²⁹ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 490

clave esencial para entender su metafísica, aunque, hay que decirlo, poco atendido o subrayado por los estudiosos del autor.

Kant ha establecido en la *Crítica* que los conceptos con los que nos referimos a los objetos suprasensible no son categorías sino las ideas de la razón, que remiten a Dios, la libertad y el alma, en suma, los temas esenciales de la metafísica. Kant entiende por idea “[...] un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente”.³⁰ De dichas ideas no fue posible demostrar su legítimo uso en el conocimiento de las cosas suprasensibles. Estas ideas que nacen de la necesidad totalizadora de la razón son subjetivas por lo que no es adecuado, en el terreno del conocimiento, considerarlas como propiedades o características de las cosas mismas. Es decir, el conocimiento a partir de ellas es imposible. Son conceptos necesarios, pero siguen siendo una ilusión, no conocimiento. La metafísica tradicional había dado por legítimo su uso, asumiendo la posibilidad incluso de obtener conocimiento de los objetos a los que hacen referencia, esto en clara oposición al proyecto kantiano que sostiene: “[...] no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea, aunque sí podemos tener de él un concepto problemático”.³¹

De este modo, queda establecida entonces la incompetencia de las ideas para el conocimiento metafísico; y determinado el terreno para el uso legítimo de las categorías sólo en el terreno de la experiencia, parece entonces que nos enfrentamos a una rotunda cancelación de la metafísica como ciencia.

Sin embargo, es justo la doctrina crítica del uso legítimo y restringido de las categorías al mundo sensible la que abrirá una ruta diferente a una metafísica crítica, en esto nos adherimos a la interpretación de Mario Caimi, para quien la noción de límite forma parte de la solución crítica al problema de la posibilidad del conocimiento en la metafísica.³²

Un límite, escribe Caimi, no sólo restringe algo, sino que separa ese algo, de aquello otro, que él no es. Esta frontera hace una referencia a lo otro, a lo que yace del otro lado del

³⁰ Kant, I., *Critica de la razón pura*, p.38, A 327.

³¹ *Ibidem.*, p.326, B 397.

³² Cfr. Caimi, M., *La posibilidad de metafísica*, p. 365-385 en Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que halla de poder presentarse como ciencia*, ISTMOS, España, 2015.

límite de la experiencia. Este límite y su referencia a lo que está más allá de él, pertenece a la experiencia, al terreno en el que el conocimiento es posible. En este sentido, el límite no es del todo una barrera entre lo trascendente y lo inmanente, sino como el ámbito dentro del cual se abre una posibilidad para aproximarse progresivamente al conocimiento de lo suprasensible, de acuerdo con las restricciones señaladas por la *Crítica*.

El límite, con su referencia a lo que yace más allá de él, pertenece a la experiencia, se mantiene pues en el terreno en el cual el conocimiento es posible. Un límite, escribe Kant:

[...] es él mismo algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite; pero al extenderse hasta él de tal modo que no intente sobrepasarlo, porque allí encuentra ante sí un espacio vacío en el cual puede ciertamente pensar formas para las cosas, pero no puede pensar las cosas mismas.³³

Dado que la experiencia no satisface plenamente a la razón, ésta se dirige hacia el límite de la experiencia posible, donde aún puede darse conocimiento, y desde ahí aspira a satisfacer su inclinación natural hacia la metafísica. Desde dicha frontera es posible un conocimiento por referencia a aquello que yace más allá del límite, sin tener que transgredirlo, un conocimiento que, como ya se ha indicado Kant, es real y positivo. Desde el límite es posible pensar en una relación entre lo conocido y lo desconocido, y a pesar de que esto último siempre nos será ajeno e incognoscible, existe la posibilidad de referir a él desde terreno seguro. La razón encuentra un consuelo que satisface su anhelo de metafísica, de contar con noticias sobre aquello que yace más allá de los meros fenómenos o la representación.

Ahora será posible pensar en los temas de la metafísica: Dios, el alma o la libertad, dentro de los límites de la razón, no ya como meras especulaciones vacías a partir de juicios analíticos, tampoco a partir de juicios meramente sintéticos pues es imposible tener experiencia empírica sobre las cuestiones de la metafísica. En este sentido Kant escribe:

Pues si pensamos el ser inteligible nada más que con conceptos puros del entendimiento, no pensamos con ello en realidad nada determinado, y nuestro concepto carece por consiguiente de significado; y si lo pensamos mediante propiedades tomadas del mundo

³³ Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, op. cit., p. 273.

sensible, ya no es más un ser inteligible, se lo piensa entonces como uno de los fenómenos, y pertenece al mundo sensible³⁴

Es claro que no será posible conocer las cuestiones de la metafísica de forma determinada, es decir, según lo que puedan ser en sí mismas, pero es admisible admitir tales cuestiones en relación con el mundo sensible. Conectadas con el mundo fenoménico mediante la razón podemos pensar en su relación con éste. Pero, esto sólo en el límite de todo uso lícito de la razón, pues éste pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres del pensamiento.

En el límite estamos entonces ante una conexión real entre lo conocido y lo desconocido, que permite que la razón, desde terreno seguro, piense en lo que está más allá del límite, pero, como ya escribimos, no más con meras especulaciones vacías, ni con simples explicaciones empíricas, sino dotando a un concepto que sólo la razón puede pensar, y al que no le correspondería directamente intuición alguna, de una intuición indirecta, obteniendo conocimiento de los conceptos puros de la razón u objetos de interés de la metafísica. No obstante, dicho conocimiento no es lo es en sentido pleno, sino sólo conocimiento por analogía.

Tal conocimiento es posible en principio por la simbolización, que Kant describe en § 59 de *La crítica del discernimiento*. Ésta se presenta cuando un concepto que sólo la razón puede pensar, y al cual no le corresponde ninguna intuición sensible, utiliza para mostrar su realidad una intuición como fundamento que no le corresponde directamente sino sólo de modo indirecto, por analogía, lo que hace de tal intuición un símbolo para un concepto puro de la razón.³⁵

La analogía en la cual se basa el discernimiento o la facultad de juzgar lleva a cabo una doble tarea: primero aplica el concepto al objeto de una intuición sensible, posteriormente aplica la regla de la reflexión (que es el concepto mismo pero en abstracción de los datos) sobre aquella intuición a un objeto totalmente diferente, del cual el primero es sólo un símbolo.³⁶ Por ejemplo, la reflexión sobre un artista y su causalidad respecto de su

³⁴ *Ibidem*. p. 261.

³⁵ Cfr. Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Traducción de Roberto R. Aramayo, Ed. Alianza, Madrid, 2012, p. 498-499.

³⁶ Cfr. *Ibidem*. p. 500.

obra se puede trasponer a Dios y se emplea el símbolo del artista para referirse a Dios. El símbolo procura entonces una representación intuitiva, de manera indirecta y gracias a la analogía, para un concepto puro.

Al dotar de una intuición a los conceptos puros de la razón, el símbolo permite un tipo de conocimiento del objeto de la idea. Sin embargo, dado que la representación intuitiva suministrada por el símbolo es una exhibición indirecta de la idea, el conocimiento no es conocimiento en sentido pleno, como ya hemos referido, sino sólo conocimiento por analogía.

Con dicho conocimiento estamos en condiciones de afirmar que conocemos lo inmanente, y su relación con lo que yace más allá del límite de la experiencia posible, pero no conocemos en estricto sentido el otro miembro de dicha relación, es decir, lo trascendente.

Kant alude, en principio, a las matemáticas para exponer lo que es la analogía. En ellas la analogía expresa la igualdad de dos relaciones cuantitativas, de tal forma que, dados tres miembros de la proporción, es posible construir el cuarto. En filosofía no se establecen relaciones cuantitativas sino cualitativas. En este sentido, a partir de tres miembros dados puedo conocer la relación con el cuarto miembro desconocido, sin embargo, no puedo conocer este cuarto miembro directamente.³⁷ Si este cuarto miembro no pertenece al mundo sensible, se podrá al menos pensar por analogía en conexión con los objetos de la experiencia. Sin transgredir las restricciones de la *Crítica*, sin pretender conocer en sentido propio, lo suprasensible es posible atribuir predicados a los objetos de la razón, obteniendo un conocimiento analógico de ellos.

Un conocimiento por analogía escribe Kant, “no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes”.³⁸ En virtud de esta analogía obtenemos un concepto determinado para nosotros de los objetos de las ideas de la razón, a pesar de que se seguirá careciendo de un conocimiento de lo que sean en sí mismos. Estos quedan determinados respecto al mundo y a nosotros, dentro del terreno del uso legítimo de la razón y en donde es posible el conocimiento auténtico. Con esto, no tenemos

³⁷ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, p. 213, B. 222.

³⁸ Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, p. 267.

meros pensamientos de los objetos de tales conceptos, sino que tenemos un tipo de conocimiento de tales objetos. La razón encuentra por fin un consuelo frente a sus inclinaciones hacia la metafísica, pues el conocimiento por analogía resulta ser el propio de la metafísica.

1.3 Hacia una metafísica hermenéutica en Schopenhauer

Frente a la propuesta kantiana que implicó un reajuste de las pretensiones absolutistas de la Metafísica, lo que la dejaba ceñida al terreno de lo ideal, Schopenhauer cree haber encontrado una ruta que, por un lado, lo aleja del dogmatismo pre kantiano y, a la vez, lo separa del escepticismo metafísico en el que, al parecer, la filosofía de Kant desembocaba. Schopenhauer abraza una fuerte convicción pues afirma “creo en una metafísica”,³⁹ (*ich glaube an eine Metaphysik*) está convencido de que no sólo es imperativo, sino posible ir más allá de la corteza de la naturaleza y tratar de acceder al núcleo de ésta. Schopenhauer trata de construir una metafísica manteniendo las restricciones críticas kantianas, es decir, partir de Kant para ir más allá de Kant.

En principio hay que señalar que para Schopenhauer la metafísica no se limita al mero discurso sobre lo que la realidad o el mundo es. Antes que una disciplina filosófica, la metafísica surge en el ser humano como una necesidad (*Bedürfnis*), como una disposición natural o modo de ser. El hombre es un *animal metaphysicum*,⁴⁰ pues es el único ser en la naturaleza capaz de asombrarse de su propia existencia, para la mayoría esta pasa desapercibida.⁴¹ Desde Platón y Aristóteles el θαύμα, es decir, el asombro, la admiración o la perplejidad, ha sido el ánimo o modo metafísico por excelencia.⁴² Reparar en la contemplación de la propia existencia implica un encuentro crudo con los avatares de ésta: la muerte, la enfermedad, la vejez, en suma, los dolores del mundo. Este enfrentamiento despierta en el hombre un interés por tratar de comprender lo que percibe y más aún, lo que padece. No hay nada más anhelado en el mundo que claridad sobre el sentido de la existencia.

³⁹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W II. p. 214.

⁴⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 198.

⁴¹ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W II. p. 198.

⁴² Cfr. Platón, *Teeteto*, 155 d; Aristóteles, *Metafísica*, A, 982 b12 -13.

El hombre, en tanto que animal metafísico, está envuelto, ineludiblemente, en la búsqueda de significado del sentido de la vida.

La metafísica, en nuestro autor, será más que una disciplina dedicada a especulaciones huecas y conceptos obtusos; se trata de una disposición natural propia del ser humano. Ser hombre es tanto como ser un ente metafísico que interroga sobre la esencia y el sentido de su existencia. El término en alemán que usa nuestro autor para referirse a la necesidad de una metafísica es *Bedürfnis* en oposición al término *Notwendigkeit*. Es importante realizar la distinción ya que el primero alude a una condición o disposición no adquirida sino natural, inherente al ser humano, lo que nos permite, como hemos dicho, hacer de la metafísica algo más que una ciencia o disciplina; mientras que el segundo término alude a la necesidad de carácter lógico.

La necesidad de una metafísica que describe Schopenhauer se encamina hacia la búsqueda del sentido del mundo. Una búsqueda que habrá que entenderse como una interpretación. El mundo que ha de ser interpretado o decodificado se revela, para nuestro autor, como un campo de batalla por la supervivencia. Así, la inquietud fundamental que nos conduce hacia la metafísica no está determinada por una tendencia hacia el saber por el saber mismo, no es la vanidad de saber la que nos vuelca hacia la metafísica, sino la necesidad de dar cuenta del sufrimiento universal que vemos y experimentamos. Encontrar la razón del dolor en el mundo se convirtió en la brújula de las indagaciones metafísicas de nuestro autor.

La fuente de la metafísica en Schopenhauer le concede desde el principio un carácter vivencial, que no se abandona aún en el paso hacia a un discurso racional que permita atender la necesidad primigenia de dar cuenta de por qué el mundo se manifiesta como sufrimiento. El mundo que se refleja en la mente de cada ser humano, y que se le revela como un campo de batalla, es para Schopenhauer una representación (*Vorstellung*), es decir, que él sólo existe más que en relación con otro ser, un sujeto cognoscente capaz de representarlo. Schopenhauer escribe “[...] todo este mundo, es solamente un objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye: en una palabra, representación”.⁴³ Que el mundo sea mi representación (*Die Welt ist meine Vorstellung*) implica que todo lo que circunda al hombre y a todo ser capaz de conocer, no es sino la elaboración de un sujeto, con determinadas estructuras de

⁴³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., W I. p. 51.

conocimiento. La realidad empírica se convierte, entonces, en la elaboración de un sujeto cognoscente capaz de producir el mundo en su mente.

Que el mundo sea una representación no consiste en negar la existencia de la materia que es tangible, sólida e impenetrable, sino en modificar su noción en relación con el sujeto, para quien sólo existe como (*als*) representación. El sujeto no es un generador o creador del mundo sino su representador. El mundo, si consideramos el cómo (*als*), no es en sí mismo representación, sino sólo en virtud de su relación con un sujeto. El mundo como representación es, por lo tanto, el resultado de la conexión entre sujeto y objeto.

El mundo como representación, resultado de la relación indisoluble entre sujeto y objeto, está gobernado por el principio de razón suficiente que en su forma más general expresa: “Nada es sin una razón por la que es”.⁴⁴ Cada objeto del sujeto, o representación, se encuentra en una relación de dependencia con otro objeto, es decir, ningún objeto podría ser como es si no existiera otro que es como es. Este otro recibe el nombre de razón o causa; aquél, el de consecuencia o efecto. La causalidad es la forma fundamental del mundo como representación. A ésta se suman, el espacio y el tiempo, determinaciones de la representación. Estos últimos son los agentes de la pluralidad de seres en el mundo.

Dicha pluralidad, regida por la causalidad, deja entrever que debajo subyace algo de lo que ella no es más que una manifestación. Esta sospecha se ve alentada por la inclinación natural del hombre hacia la metafísica, que como hemos dicho, es un anhelo por comprender su propia existencia. El ser humano se siente tentado a desgarrar la realidad, la representación, en busca de una comprensión del mundo más allá de su faceta como representación. A esto hay que agregar que para Schopenhauer la naturaleza se presenta como un enigma (*Rätsel*)⁴⁵ “Toda la naturaleza es un gigantesco jeroglífico que necesita de

⁴⁴ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde)*, Traducción Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid 2013, ZG § 5, p. 604. Esta obra es considerada, al menos la primera edición, como un escrito preparatorio para el texto capital de Schopenhauer, a la vez que se presentó como trabajo de investigación para obtener el doctorado. En ella se aborda de forma propedéutica su teoría del conocimiento y se propone una raíz cuádruple para el principio de razón suficiente. La segunda edición de este texto dejó de ser un trabajo introductorio y se convirtió en un complemento de su obra principal, con agregados que hacen indispensable conocer la obra capital antes que este tratado sobre la teoría del conocimiento.

⁴⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W II. p. 217.

interpretación”.⁴⁶ Una interpretación que no se cierre a las explicaciones de orden causal, como harían las ciencias naturales, pues a ese nivel se seguiría en el orden de la representación, sino que se abra a una genuina comprensión del mundo en sus diversos rostros. Todo apunta pues a que tal ejercicio de interpretación es tarea de la metafísica. Pero qué tipo de metafísica podría emprender tal actividad. Kant ha sido contundente al determinar los límites de la razón en la búsqueda de conocimiento, abandonando los anhelos de conocimiento más allá de la experiencia posible, y dejando tan sólo un espacio en las fronteras por el trazadas para adquirir un “conocimiento” por analogía que satisfaga los anhelos de metafísica del ser humano.

1.3.1 Metafísica Hermenéutica

La idea esencial de la metafísica hermenéutica es que el ser humano es un ser de comprensión y que lo que trata de comprender es el sentido de las cosas.⁴⁷ Habremos de explicar a que nos referimos con el sentido de las cosas, pero antes es importante atender a los términos que conforman este modo de comprensión de la realidad: hermenéutica y metafísica.

a) Hermenéutica

Aludimos a la hermenéutica en el sentido más originario de la palabra, según el cual significa la tarea de interpretar. Esto se justifica desde su etimología; pues son tres posibles direcciones las que sigue el significado de ἑρμηνεύειν: expresar (afirmar, hablar), explicar: (interpretar aclarar) y traducir (trasladar).⁴⁸ De estos son dos los significados especiales: expresar e interpretar. En ambos, como señala Jean Grondin, es posible identificar un denominador común, pues en los dos casos se trata de una labor que apunta hacia la comprensión, una dirigida hacia el exterior y otra hacia dentro. En el acto de expresar se da a conocer un contenido interior, mientras que en el interpretar se intenta acceder a un contenido interior. “El interpretar busca el sentido interior detrás de lo expresado, en tanto el expresar da a conocer algo interior”.⁴⁹ En ambos casos se pretende hacer comprensible un sentido.

⁴⁶ VN II, Cap. 2, 64.

⁴⁷ Grondin, J., *Del sentido de las cosas. La idea de metafísica*, Herder, Barcelona, 2018, p. 14.

⁴⁸ Cfr. Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 44.

⁴⁹ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 45.

Desde los griegos el expresar se entendía como un interpretar ἐρηνεύειν. El discurso expresado no es sino el paso de pensamiento a palabras. Hallamos un ejemplo de esto en los escritos lógico-semántico de Aristóteles, *Peri hermeneias*, “[...] lo que hay en los sonidos son símbolos de las afecciones que hay en el alma [...]”.⁵⁰ El discurso es la expresión de un contenido interior, el pensamiento. El paso del lenguaje interior al exterior es ya en sí mismo un ejercicio de interpretación; se trata del primer movimiento que va de la interioridad a la exterioridad, la manifestación o expresión del pensamiento. Una expresión que amerita a su vez de una interpretación, una clarificación de sentido, pues el lenguaje interior, el pensamiento, no se desvela inmediatamente sino a través de una mediación por signos fonéticos o escritos que envuelven al pensamiento haciéndolo visible o exterior; es en este momento que se opera un segundo movimiento, pero ahora de lo exterior a lo interior, pues a partir de la manifestación fonética o escrita se pretende acceder a un sentido interior. El interpretar, ἐρηνεύειν, se muestra como un proceso de mediación de sentido.

Nuevamente en los griegos podemos encontrar otro referente del cual asirnos para determinar nuestra concepción sobre la hermenéutica. El término griego ἐρμηνευτική, que será la traslación latina de la palabra hermenéutica, alude a una función de origen sagrada o religiosa. De la mano de la μαντική, arte de la adivinación, la ἐρμηνευτική constituye una forma de aproximación hacia la σοφία o la verdad.⁵¹ El hermeneuta parte de lo expresado por el delirante o la persona cautiva por un arrebató divino, e intenta aproximarse al mensaje cifrado que los dioses han revelado. De este modo se convierte en mediador entre los dioses y los seres humanos. El hermeneuta, como intermediario, tiene como labor central la interpretación, ἐρηνεύειν, una tarea constante pues siempre existirá un mensaje que decodificar o una realidad que interpretar.

Otra posible relación etimológica que brinda luces para determinar nuestra noción de hermenéutica se encuentra en la similitud del término con la divinidad griega Hermes, el dios mediador o mensajero de los dioses. Aunque es importante advertir que los estudios

⁵⁰ Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16 a. en *Tratados de Lógica II*, Gredos, Madrid, 2008, p. 35.

⁵¹ En el *Timeo* de Platón (71a-72b) es posible encontrar referencias sobre el proceso que debe realizar el intérprete o hermeneuta para acceder al contenido revelado al delirante, que es incapaz de entender conscientemente lo que en sueños o arrebatos se le ha confiado, corresponde al intérprete, escribe Platón, clarificar lo que se ha dicho de manera enigmática.

filológicos contemporáneos mantienen reservas frente a esta posible relación.⁵² Sin embargo, más allá de la exegesis filológica, nos interesa resaltar el vínculo con la tarea de la ἐρηνεύειν y la labor atribuida a tal divinidad.

Para la tradición griega clásica Hermes representaba un dios. Sobre la naturaleza de esta divinidad, como advierte Karl Kerényi,⁵³ existen diversas lecturas según sea su participación en el marco de la literatura clásica griega. Sin embargo, en esas lecturas existen características que configuran la naturaleza de Hermes como un conductor de almas y, a la vez, como un mensajero, a quien los dioses dictan palabras que posteriormente será él quien las susurre a los mortales. Con un lenguaje cifrado, los mensajes llegaban a los hombres por medio de Hermes. Como el dios que tiene la posibilidad de comunicarse con los mortales tanto como los inmortales, encarna el papel de un *daimon*, un intérprete, un mediador, un traductor, en suma, un hermeneuta. Con estas notas esenciales Hermes marca el quehacer que realizará la hermenéutica: el arte de interpretar, explicar y comprender, en parte, todo tipo de textos, pero y más importante, aquello que va más allá de lo escrito, más allá de la palabra o los enunciados, a saber, la realidad o la existencia en general.

La hermenéutica es entonces hacer comprensible un sentido que va más allá de la mera interpretación de textos, pues desborda al mismo lenguaje, y puede entenderse mejor como ejercicio de comprensión de lo que es, de la existencia.

b) Metafísica

El pensamiento de la Grecia antigua vuelve a ser nuestro punto de partida a fin de establecer las notas esenciales del término metafísica. Iniciemos con la célebre frase del Teeteto de Platón, el asombro es el principio de la filosofía.⁵⁴ Todo el que interroga se encamina a lo insólito, lo extraño, que es lo que motiva su atención. La tarea de la reflexión consiste en hacer familiar de alguna manera lo insólito. Para los griegos, como expone Olof Gigon⁵⁵, no son la vida, la muerte o las realidades después de la muerte. Para el griego antiguo, la muerte es el fin natural y conocido de la vida, que ni la divinidad puede evitar; y no se cuestionan

⁵² Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 47.

⁵³ Cfr. Kerényi, K., *Hermes el conductor de almas*, Sesto piso, México, 2010, p. 11-14.

⁵⁴ Platón, *Teeteto*, Gredos, Madrid, 2008, 115 d, p.202.

⁵⁵ Cfr. Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía*, Gredos, Madrid, 2012, p. 40-41.

tanto sobre lo que hay después de la muerte. Para el griego arcaico, continúa Gigon, es insólito todo aquello de lo que no puede disponer ni conocer con claridad. La realidad incomprensible y enigmática puede convertirse en comprensible y patente si se compara con un referente, una clave dotada de claridad. Hacer visible lo oscuro e incomprensible mediante lo claro y luminoso se convierte en la forma más arcaica y originaria del esclarecimiento filosófico o metafísico.

La filosofía, desde su raíz más antigua, pretende hacer comprensible la realidad en su totalidad. Una tarea de interpretación que consiste en que lo extraño, lo que excita el interés del filósofo, se traduzca a categorías inteligibles para los hombres. La realidad y sus fenómenos se hacen inteligibles en virtud de un ejercicio reflexivo que va de la vivencia y asombro por el mundo a una racionalización universal del mismo. La filosofía y con ella la metafísica consisten en una comprensión fundamental del mundo. “La metafísica es el esfuerzo vigilante del pensamiento humano por comprender el conjunto de la realidad y sus razones”.⁵⁶

Por otro lado, en el terreno de la génesis del término metafísica, *μετά τὰ φυσικά*, el término en cuestión debió nacer en el siglo I a. C, en la época de la edición de las obras de Aristóteles por el último escolar del Liceo Andrónico de Rodas. Es probable que éste acuñara el término para referirse al orden de las obras y realizar su publicación, ya que los libros de «filosofía primera», forma original utilizada por el estagirita, vienen después, *μετά*, de los de la física.⁵⁷

De manera puntual la palabra *μετά* significa «más allá de» o «por encima de», el término metafísica, *μετά τὰ φυσικά*, termina por ceñirse perfectamente al contenido de la obra aristotélica que lleva tal nombre, investigar sobre lo suprasensible expuesto en catorce libros. Sin duda, es difícil creer que la palabra metafísica sea una simple etiqueta clasificadora con miras a una edición o un catálogo de obras. Si nos limitamos a esta consideración etimológica se corre el riesgo de restringir, como lo hizo la tradición desde Simplicio y otros intérpretes neoplatónicos⁵⁸, el significado de la metafísica al estudio de realidades separadas de la

⁵⁶ Grondin, J., *Del sentido de las cosas. La idea de la metafísica*, Herder, Barcelona, 2018, p. 16.

⁵⁷ Cfr. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y mayo, Salamanca, 2018, p. 27.

⁵⁸ Cfr. Reale, G., *Guía de lectura de la «metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2011, p. 13.

materia, aquello que está por encima de las cosas físicas. La metafísica sería la ciencia que se ocupa de las realidades trascendentales. Esta lectura sería la que tradicionalmente se asume como cierta para la metafísica.

En esta primera interpretación, que Aubenque califica de platonizante,⁵⁹ la preposición *μετά* significa un orden jerárquico en el objeto, esto es, la metafísica tiene por objeto lo que está más allá de la naturaleza. A juicio de este filósofo francés, la interpretación platónica trasforma en una relación de trascendencia (*ὑπέρ*) lo que en Aristóteles parece como una simple relación de separación (*παρά*).

Existen otras interpretaciones que enfatizan el sentido que tiene la palabra *μετά* en la relación de sucesión de nuestro conocimiento. Giovanni Reale apela a Alejandro de Afrodisia y Asclepio⁶⁰ para sustentar esta otra interpretación, en la que la sabiduría es denominada metafísica según el orden de sucesión en que se adquiere, es decir, el conocimiento dado por la metafísica se adquiere posteriormente del orden de la naturaleza. “Aristóteles ha tratado primero de las cosas físicas, pues si éstas son posteriores por naturaleza no es menos cierto que son anteriores para nosotros”.⁶¹ En este sentido, la metafísica es la ciencia que viene después, *μετά*, de la física, mostrando el orden en el que se adquiere el conocimiento. Aristóteles establece una distinción entre la anterioridad en sí, o por naturaleza, y la anterioridad para nosotros. En este sentido, el objeto de estudio de la metafísica es anterior en sí al de la física, pero es posterior en cuanto a los seres humanos, con esto, se establece así un nexo entre los términos filosofía primera y metafísica.

En cuanto al objeto de estudio ambas interpretaciones parecen coincidir en que la metafísica o filosofía primera se ocupa sobre las primeras causas y los primeros principios: “Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y los primeros principios”.⁶² En el libro VI de la metafísica Aristóteles afirma de la Filosofía primera: “[...] a ésta corresponde considerar el Ente en cuanto ente, su *quidad* y las cosas que le son inherentes en cuanto ente”.⁶³ Aristóteles

⁵⁹ Cfr. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, p. 33.

⁶⁰ Cfr. Reale, G., *Guía de lectura de la «metafísica» de Aristóteles*, p.13.

⁶¹ Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, p. 34.

⁶² Aristóteles, *Metafísica*, Traducción: Valentín García Yebra, edición trilingüe, Gredos, Barcelona, 2018, 981b -30, p. 10.

⁶³ Aristóteles, *Metafísica*, 1026-a -30, p.308.

reconoce que el Ente tiene varios sentidos, el Ente como accidente y el Ente como verdadero, sólo de éste último es posible realizar una reflexión, pues es siempre del mismo modo y por necesidad.

La pregunta que guía la metafísica según la perspectiva Aristotélica es: ¿qué es el Ente?, ¿qué es la Sustancia?⁶⁴ Esta pregunta determina la tarea de toda metafísica, a saber, la búsqueda de significado del sentido de lo que es.

c) Metafísica hermenéutica

La primera premisa sobre la que se levanta la idea de una metafísica hermenéutica es que el hombre, como se muestra desde la antigüedad, es un ser de comprensión, que busca ineludiblemente comprender el sentido de las cosas. Siguiendo a Jean Grondin,⁶⁵ se puede afirmar que los términos metafísica y hermenéutica pueden ser entendidos como sustantivos o adjetivos, es decir, la metafísica puede ser hermenéutica y ésta última puede ser metafísica. Esto es cierto si recordamos que tanto la hermenéutica como la metafísica tienen por tarea llevar el sentido de las cosas a conceptos.

La metafísica como intento racional por dar sentido a la existencia no puede desarrollarse sin una hermenéutica, es decir sin realizar una interpretación y ser resultado de un ser de comprensión. Por otro lado, la hermenéutica no puede dejar de ser metafísica en la medida en que se piensa lo que es y en que esto es comprendido bajo la luz de un sentido.⁶⁶

Como ya hemos escrito desde la Grecia antigua la tarea de la filosofía consiste en hacer familiar, de alguna manera, lo insólito, hacer inteligible lo confuso. La hermenéutica se centra en la interpretación de lo real, está al acecho del sentido, pero no sólo de los textos, sino de lo real, de lo existente, lo que hace que su objetivo sea de carácter metafísico. La Metafísica es la interpretación de lo que aparece, del mundo en sí mismo.

La metafísica encarna un *esfuerzo* de comprensión, en el sentido más propio de Ricoeur, pues aquello que la anima es ante todo una aspiración y la exploración de una posibilidad de comprensión que es el hecho de un ser que se caracteriza por su esfuerzo

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, 1028b-5, p. 323.

⁶⁵ Grondin, J., *Del sentido de las cosas: la idea de la metafísica*, p. 14.

⁶⁶ Cfr. *Idem*.

de ser, su *conatus*: si hacemos metafísica es porque nos esforzamos incesantemente por penetrar el sentido de las cosas.⁶⁷

Esta caracterización de la metafísica permite comprenderla como un saber, si no es que como ciencia, que consiste en desentrañar, buscar o interpretar la realidad. Esta naturaleza permite que la interpretación de lo que se es posible desde la inmanencia. La metafísica hermenéutica, es pues, el desciframiento del gran texto del mundo.

1.4 La metafísica hermenéutica de Schopenhauer

De manera equivocada, sostiene Schopenhauer, se asume que la fuente de los principios de la metafísica no puede ser empírica, y esto sólo apelando al argumento que utiliza la etimología convencional de la palabra metafísica, *μετά τά φυσικά*, que alude a lo relacionado “más allá”, *μετά*, del mundo físico o natural en el que, por tanto, no operan principios naturales.

Y si se considera, como en Schopenhauer, que “el mundo y nuestra propia existencia se nos presentan necesariamente como un enigma (*Rätsel*)”,⁶⁸ entonces, habrá de asumirse que la solución a dicho enigma no puede nacer de la comprensión (*Verständniß*) del mundo mismo, sino que ha de buscarse en algo fuera del mundo, más aún, que de dicha solución hay que descartar todo aquello de lo que podemos tener un conocimiento inmediato. La solución tendría que buscarse a partir de principios generales *a priori*.

Sin embargo, esta argumentación asume que metafísica y conocimiento *a priori* tienen que ser idénticos, para Schopenhauer esto es una *petitio principii*, “[...] pues no se ha demostrado antes que el material para la solución del enigma del mundo no podía en absoluto estar contenido en él mismo, sino que había que buscarlo fuera del mundo, en algo a lo que sólo se podía acceder al hilo de aquellas formas conocidas por nosotros *a priori*”.⁶⁹ Pero, mientras no se cuente con pruebas que demuestren lo anterior, se puede recurrir a la alternativa de acceder a la experiencia, externa e interna, para intentar descifrar el mundo a partir de ahí.

Por eso digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión (*Verständniß*) del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es

⁶⁷ *Ibidem.* p. 43.

⁶⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W II. p. 217.

⁶⁹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 492

sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo sólo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas; si bien todo ello dentro de ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores.⁷⁰

La metafísica es un modo de comprensión que profundiza en la experiencia, parte de la experiencia y a la vez la traspasa. Ese origen empírico le priva del carácter apodíctico, y excluye, tal y como Kant señaló, la construcción de una metafísica *a priori* al modo dogmático. La metafísica se constituye como una comprensión de la experiencia en su conjunto, encargada de suministrar la clave explicativa del mundo empírico, en principio, y después, la llave interpretativa de su significado y contenido, haciendo visible el en sí del fenómeno.

A Schopenhauer no le interesa indagar las condiciones en y por las que opera el sujeto cognoscente, pero las considera como límites propios de nuestro modo de conocer; en este sentido puede ser considerado un metafísico crítico.⁷¹ Por el contrario, le interesa centrar sus investigaciones en el desciframiento de la experiencia en su totalidad; por lo tanto, la metafísica no podrá elaborarse a partir de meros conceptos especulativos, sino de unos que estén vinculados y arraigados al mundo. La raíz de la metafísica se sitúa en la experiencia del mundo y su contenido es el de desentrañar y comprender aquello que se manifiesta en los fenómenos.

Para Schopenhauer, la fuente del conocimiento metafísico no radica en los meros conceptos. Éstos no pueden ser los primeros en ningún conocimiento, pues son siempre abstraídos de alguna intuición. La metafísica, hasta antes de Kant, creía consolidarse mediante conceptos puros, es decir, *a priori*; sin embargo, con la filosofía crítica ha quedado demostrado que ésta no puede gozar de ese privilegio. Conceptos como esencia, existencia, sustancia, perfección, necesidad, realidad, finito, absoluto, etcétera, no son, señala nuestro

⁷⁰ *ibid.*

⁷¹ Cfr. Spierling, V., *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí*, en *Revista de Filosofía* N. 2/53 (3ª época), Madrid, Universidad Complutense, 1989. p. 53-63.

autor, en absoluto originarios, innatos y, mucho menos, revelados, sino que se han abstraído de intuiciones, intuiciones empíricas.

Si se aspira a poseer conocimiento fundado en conceptos puros, este sólo puede referirse a la parte formal de la intuición, es decir, al espacio, el tiempo y la causalidad. Estos conceptos *a priori*, si bien no nacen de la experiencia, sí la hacen posible, pero no tienen operatividad más allá de ella. Luego de reducir todo el andamiaje conceptual kantiano, Schopenhauer considera que, tiempo, espacio y causalidad sirven para dar cohesión a la experiencia, pero no para sobrepasarla, por lo tanto, sólo tiene aplicación física y no metafísica. El legado kantiano nos ofrece la parte formal de la experiencia y nos aleja por completo de los terrenos que están más allá de ella.

No obstante, “[...] la metafísica no puede de ningún modo limitarse a eso, tiene que poseer también una fuente *empírica* de conocimiento, por lo que resulta vano aquel concepto preconcebido, de una metafísica puramente *a priori*”.⁷² Con el filósofo de Frankfurt, estamos frente a una metafísica que tiene como fuente el conocimiento *a posteriori*, emprendiendo, así, una ruta diferente a la señalada por Kant en *Prolegómenos §1*, como ya se ha escrito.

Queda atrás el supuesto de que sólo aquello que conocemos antes de la experiencia puede llegar más allá de la experiencia posible, pues si el propósito de la metafísica es descifrar el enigma del mundo, del único mundo que hay ante nosotros, resulta contradictorio prescindir de él, ignorar su contenido, para poder comprenderlo, como había venido haciendo la metafísica tradicional. Esta modificación del concepto de metafísica alienta a dejar de dirigir la mirada hacia la trascendencia y encaminarla, por otro lado, hacia lo profundo de este mundo, hacia la inmanencia. Esta redefinición no implica un abandono de aquellas primeras inquietudes que, no sólo de forma intelectual sino, y más importante, de modo vivencial, nacen y terminan en el cuerpo que aspira a encontrar un sentido del dolor en el mundo, del que participa como verdugo y víctima.

Schopenhauer no busca dónde o cómo se originó el mundo, y menos aún, si éste tiene su razón de ser en entidades exteriores: el absoluto, el infinito, dios o un demiurgo; por el contrario, su interés va dirigido hacia qué sea el mundo. “Hasta ahora todos los filósofos han

⁷² Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 219.

enseñado *de dónde* provenía el mundo y *para qué existía*, nosotros no nos aventuramos a llegar tan lejos, y nos conformamos con examinar *qué (Was)* sea el mundo”.⁷³ La propuesta de Schopenhauer parte del asombro ante el mundo, incluso, de la admiración de la propia existencia y del interés por desentrañar su contenido, Schopenhauer renuncia desde el principio a la antigua pretensión de llegar a poseer verdades absolutas o apodícticas.

Pero ¿una ciencia sacada de la experiencia puede ir más allá de ella y merecer el nombre de metafísica? Esta misma interrogante es formulada por nuestro autor, y su respuesta es afirmativa. Es posible hablar de una metafísica *a posteriori*, siempre y cuando se abandone la interpretación del más allá (*μετά*) de la experiencia como un fuera del mundo y se cambie por un detrás de o en lo profundo de ella.

Existe otro camino hacia la metafísica, uno que, en parte, ya ha sido recorrido por Kant, pues es él quien demostró que la experiencia, en general, es el resultado de dos elementos, a saber, las formas del conocimiento y la esencia en sí de las cosas. El primer elemento posibilita que las cosas se nos den como fenómenos, dejando tras de sí el segundo elemento, la cosa en sí. “Así que el puente por el que la metafísica accede hasta más allá de la experiencia no es otro más que aquella descomposición de la experiencia en fenómeno y cosa en sí”.⁷⁴

La propuesta metafísica de Schopenhauer intenta acceder a aquello que yace detrás de cada fenómeno, pretende alcanzar su núcleo mismo; por lo tanto, no requiere salir del mundo o ignorar la experiencia en general para descifrar el enigma de la existencia. Pues en el fenómeno se manifiesta ya el en sí del mundo, que no se puede separar o desvincular en absoluto del fenómeno, gracias a que es imposible hablar de las cosas en sí más que en su estrecha relación con éste. Con esta reflexión Schopenhauer cree haber dado solución a aquel reto lanzado por Kant que consistía en la consolidación de una metafísica que no trasgrediera los límites del conocimiento, pues su metafísica “[...] no sobrepasa nunca la experiencia. sino que únicamente abre la verdadera comprensión del mundo que en ella se presenta”.⁷⁵

⁷³ Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlaß I* (HN), edición de Arthur Hübscher, Taschenbuch Verlag, Munich, 1985, p. 386-387.

⁷⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 221.

⁷⁵ *Ibidem*. p. 222.

La transformación de la idea de metafísica realizada por Schopenhauer permite que sea caracterizada, además, como una actividad interpretativa de la experiencia, haciendo de ella una labor que puede denominarse hermenéutica. Esta otra propiedad de la metafísica schopenhaueriana permite matizar la pretensión de nuestro autor de haber convertido en objeto de conocimiento aquello que, por definición, sería incognoscible: la cosa en sí. Pues, si bien, la tarea de la metafísica consiste en penetrar en el en sí del mundo, esta labor no es propiamente un conocimiento del ser de las cosas, ya que conocer como tal en sí, se refiere siempre a fenómenos. De lo que sean las cosas en sí mismas no hay conocimiento alguno. El quehacer de la metafísica, como ya se ha señalado no es ir más allá, sino detrás de, es decir, comprender la experiencia.

Es justo en el comprender (*Verständniß*), para clarificar el mundo que la metafísica de Schopenhauer es una metafísica hermenéutica. Pues comprender es tratar de penetrar en la interioridad de las cosas, intentar desvelar el secreto que se oculta detrás de sus manifestaciones.⁷⁶ Wilhelm Dilthey, después de Schopenhauer, lo entendió muy bien: “Llamamos comprender (*Verstehen*) al proceso en el que, a partir de las manifestaciones dadas sensiblemente de la vida anímica, ésta llega al conocimiento”.⁷⁷

La palabra hermenéutica no es utilizada por Schopenhauer, como bien señala Daniel Schubbe,⁷⁸ sin embargo, considerar la propuesta metafísica de Schopenhauer como hermenéutica es algo que, como veremos, se deriva y sustenta en la propia concepción de metafísica del autor. Por otro lado, es un tema que ya ha sido considerado por algunos intérpretes del filósofo de Frankfurt.⁷⁹ Ahora, conviene recordar qué entendemos

⁷⁶ Grondin, J., *Del sentido de las cosas: la idea de la metafísica*, p. 50.

⁷⁷ Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000, p. 83.

⁷⁸ Schubbe, D., *Schopenhauers Hermeneutik-Metaphysische Entzifferung oder Explication, “intuitive” Erkenntnis?*, en *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Mainz, 2013, p. 409-424.

⁷⁹ Rüdiger Safranski, en su estupenda biografía de Schopenhauer habla de la presencia de una hermenéutica de la existencia en la metafísica de Schopenhauer, de la que resalta la diferencia esencial entre explicar y comprender, tema que casualmente cobrará importancia en la hermenéutica a partir de Dilthey. (Cfr. Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Traducción de José Planells Puchades, México, Ed. tusquets, 2008, p. 272-273). En esta línea, José Planells Puchades escribe que, como resultado de la redefinición de metafísica realizada por Schopenhauer, hace de ésta una actividad que hoy podría encuadrarse bajo la denominación genérica de hermenéutica. (Cfr. Planells J., *El camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, Anales del Seminario de Metafísica N°26-1992. Ed. Universidad Complutense, Madrid p.109).

propriadamente por hermenéutica. En primer lugar, se toma como referencia su antecedente griego y vínculo estrecho con el dios Hermes, el llamado mensajero de los dioses. Hermes fungía como mensajero entre dioses y hombres, encargándose de llevar con lenguaje cifrado información que habría de interpretarse. Hermes es mediador, aclarador, dios de la explicación, de la interpretación, cuyo propósito es, al final, llegar hasta el más profundo de los secretos.⁸⁰ Las verdades que los dioses llegaban a transmitir a los hombres no se mostraban desnudas, o claras: para comprenderlas se requería de una labor interpretativa, de desciframiento. La hermenéutica, en su sentido clásico, viene a ser, justamente, el arte de interpretar o desvelar la realidad, a fin de mostrar su sentido más profundo. Es, por lo tanto, en virtud de esta naturaleza de la hermenéutica que la metafísica de Schopenhauer puede emparentarse con este antiguo arte.

Dentro del universo de metáforas utilizadas por nuestro autor son dos principalmente las que nos permiten encuadrar su metafísica como una hermenéutica del mundo o la existencia. La primera de ellas es la que ve el mundo como un jeroglífico, una escritura secreta (*eine Geheimschrift*) que requiere interpretarse o decodificarse. Esta metáfora se recogió de la tradición filosófica e incluso teológica de la Edad Media y el Renacimiento, y que alcanzó forma con la expresión *signatura rerum*, pues ya se consideraba el mundo como un texto, como un libro sagrado o como un universo de signos que tenía que ser descifrado.⁸¹

La segunda metáfora es la que hace del mundo un espejo, en cuya superficie podemos ver el reflejo o manifestación de una realidad que yace proyectada en él y que, a la vez, invita a dirigir la mirada hacia la fuente de las imágenes plasmadas. Ambas alegorías suponen que el fenómeno o la representación expresan algo más allá de lo que aparece; la manifestación de eso que está en cada representación requiere un desciframiento, una interpretación que vaya más allá de la explicación.

⁸⁰ Cfr. Kerényi, K., *Hermes el conductor de almas*, p. 93.

⁸¹ Cfr. Planells J., "El camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión", *Anales del Seminario de Metafísica* N°26-1992, Universidad Complutense, Madrid p.115-116. Como en Galileo, en su *Saggiatore* de 1623, la naturaleza es un texto escrito en clave matemática: "La filosofía está escrita en ese libro enorme que tenemos continuamente abierto delante de nuestros ojos (hablo del universo), pero que no puede entenderse si no aprendemos primero a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que se ha escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin los cuales es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos se deambula en vano por un laberinto oscuro" (*Saggiatore* [Ensayista] 6)

Cuando encontramos un escrito cuyo alfabeto es desconocido, intentamos interpretarlo (*Auslegung*) hasta llegar a una hipótesis del significado de las letras, bajo la cual se forman palabras comprensibles y períodos coherentes. Y entonces no queda ninguna duda de la corrección del desciframiento; porque no es posible que la armonía y la coherencia en las que esa interpretación pone todos los signos de aquel escrito fueran meramente casuales, ni que, dado otros valores totalmente distintos a los signos, se pudieran igualmente obtener palabras y períodos en esa combinación. De manera semejante, el desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo.⁸²

La metafísica de Schopenhauer se convierte en un desciframiento del mundo mediante una interpretación del fenómeno. La propuesta schopenhaueriana se interesa por lo que se esconde tras el fenómeno o debajo de la representación, lo que supone que el mundo es algo más que mero fenómeno, como ya se ha escrito, pero no más allá de él. La misión de la metafísica consiste en encontrar un medio de desvelamiento del mundo fenoménico, pues no es suficiente con la explicación del mundo físico y la experiencia en general. Es deber de la metafísica averiguar el sentido del mundo, inquiriendo sobre qué sea éste, además, de mera representación. Esta pregunta se dirige al en sí del mundo, a la cosa en sí, pero no saca del discurso schopenhaueriano al fenómeno, lo que de nuevo da un matiz renovado a su metafísica.

La interpretación del mundo como una escritura cifrada, tiene su base en la singular forma en que nuestro autor asume la noción de fenómeno. El término alemán que utiliza Schopenhauer para referirse a la palabra griega φαίνμενον es *Erscheinung*, que en el primer libro de su obra capital equipara con *Vorstellung*, representación. Este término posee una serie de matices según el contexto en el que se utilice. En un primer momento, retomando la filosofía platónica y la sabiduría de los Vedas y Puranas, el término *Erscheinung*, en oposición a la cosa en sí (*Ding an sich*), significa mera apariencia, ilusión, algo irreal, un velo o incluso un sueño.⁸³ Pero, desde otra perspectiva, *Erscheinung* alude a manifestación (*Manifestation*), revelación (*Offenbarung*), exteriorización (*Äußerung*), lo que aparece (*das Erscheinende*), u objetivación (*Objektivierung*).

En este sentido, el fenómeno posee un doble carácter, por un lado, oculta y vela y, por el otro, desoculta y revela. De aquí que el punto de partida del filósofo de Frankfurt sea el fenómeno, el mundo que, por un lado, puede explicarse pero que en el terreno de la metafísica

⁸² *Ibidem*. p. 223.

⁸³ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 483

ha de ser comprendido. Estos dos últimos términos, explicar (*Erklärung*) y comprender (*Verständniß*), son esenciales en la caracterización de la metafísica de Schopenhauer como una hermenéutica.

La explicación, por un lado, no puede conducirnos a una solución final del proceso de desciframiento de los fenómenos que termine por esclarecer el significado verdadero del mundo. Si sólo se quisiera aportar conocimiento sobre el fenómeno, la explicación sería el medio más adecuado para realizarlo, pues en virtud de ella es posible situar a los objetos en un tiempo y en un espacio y ligarlos entre sí, por medio de una cadena causal; conectando unos objetos con otros podríamos dar cuenta de la realidad empírica y de la razón de ésta. Sin embargo, el propósito de la metafísica es acceder al qué son las cosas, además de meros fenómenos. En este sentido, el terreno de la metafísica es inexplicable, pues su tarea no es la de conectar causalmente a los objetos.

Por tanto, no es mediante la explicación que la propuesta de Schopenhauer pretende llegar a su objetivo, sin embargo, tampoco prescindiendo de ella. Si la metafísica de Schopenhauer prescindiera de la explicación, es decir, que abandonara el ámbito de la experiencia, estaría retornando a las propuestas dogmáticas. Con la mirada dirigida hacia la trascendencia, estaríamos olvidando nuestro propósito: descifrar el mundo mediante el mudo mismo. Así que la explicación se convierte en primer momento del camino hacia la metafísica, —abordar el fenómeno para después desentrañar su significado— de aquí que, como hemos escrito, la metafísica tiene una fuente de conocimiento empírica.

La explicación nos encamina hacia el desciframiento del mundo, pero este proceso ha de continuarse mediante la comprensión. Esta última no busca la cadena causal de los fenómenos, no pregunta sobre el porqué o la razón de las cosas, sino que persigue lo que son, capta su significado. La metafísica schopenhaueriana no pregunta por una causa trascendente como explicación última del mundo, incluso queda descartada una de índole inmanente. “En consecuencia, la filosofía no es sino la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido y contenido”.⁸⁴ (*Demnach*

⁸⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W II. p. 222.

ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes.)

La metafísica de Schopenhauer intenta mantenerse fiel a los principios epistemológicos establecidos por Kant, y en parte lo consigue al eliminar de la tarea de la metafísica: la búsqueda de causas o principios trascendentes que den sentido al mundo y, en su lugar, implantar, como misión de la metafísica, a la comprensión de los fenómenos o la experiencia en general. Así, la metafísica como actividad descifradora del mundo es una redefinición de este saber que, como ya hemos escrito, es más que una disciplina filosófica al erigirse como una disposición de la naturaleza humana.

De la propuesta schopenhaueriana subrayamos su carácter immanente, que no se limita a realizar una mera descripción del mundo físico y que, por el contrario, aspira a acceder a su núcleo mismo pues, “no se debe buscar la cosa en sí más que en el *fenómeno* mismo, como si existiera únicamente en su relación con este último, y no en las nubes [...]”.⁸⁵

Schopenhauer es insistente en este punto. La filosofía, para él, no se preocupa por lo que pasa en las nubes, es decir, en los terrenos de la trascendencia. Por el contrario descifra el mundo como una tablilla jeroglífica; pretende enseñar lo que es la cosa en sí, pero sólo en su relación con el fenómeno. Qué es ese en sí fuera de su relación con el fenómeno es una pregunta que no puede responderse. No hay, en sentido estricto, una solución última y acabada para el enigma del mundo, pues nuestra capacidad cognitiva lo impide. “Por muchas antorchas que se enciendan y mucho espacio que se ilumine, siempre quedará nuestro horizonte envuelto en una profunda noche”.⁸⁶

La experiencia de sí, más su armoniosa adecuación con la experiencia del mundo, permitirán acceder a lo metafísico, al núcleo del mundo, que Schopenhauer se atreve a nombrar y lo llama voluntad (*Wille*).

⁸⁵ Schopenhauer, A., *Cartas a un discípulo, cartas a Julius Frauenstädt*, Traducción: Fernando Ortega, El Barquero, Barcelona, p. 57.

⁸⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W II. p. 224.

1.5 Sobre el pesimismo

Toda metafísica parte de la necesidad inherente del ser humano por dotar de sentido al mundo que lo rodea. Este quehacer, en el caso de la metafísica schopenhaueriana, no es otro más que el de interpretar, mediante un ejercicio hermenéutico, el qué del mundo. Este interpretar lo que es consiste en la comprensión, penetrar en la interioridad del mundo, a fin de dar sentido. En el caso de nuestro filósofo el objetivo último es dar cuenta o razón del dolor en el mundo.

La filosofía de Arthur Schopenhauer nace de una intuición fundamental, a saber, “[...] toda vida es esencialmente sufrimiento”.⁸⁷(*ALLES LEBEN LEIDEN ist*). Schopenhauer afirma que la clave para la comprensión del ser en sí de las cosas, que sólo el conocimiento inmediato de nuestra propia esencia da, es la voluntad, *Wille*. El mundo es esencialmente voluntad ciega, que está en perpetua contradicción consigo misma. Como ella, todos sus fenómenos, que de ella nacen y a ella vuelven son expresión de su insatisfacción y de esa lucha. Por lo tanto, la existencia, toda vida, toda representación son esencialmente sufrimiento; el hecho de nacer, de existir, es una desgracia de la que es preciso resarcirse.⁸⁸

La tarea de la metafísica consiste en descifrar apariencias, como si el mundo fuera una escritura cifrada. En este sentido, el objetivo de la metafísica hermenéutica de Schopenhauer es conocer el significado (*die Bedeutung*) del mundo que nos aparece, más no de las leyes que lo gobiernan. Se trata, como hemos escrito, de una nueva metafísica, inmanente y con directriz *a posteriori*.

El punto de partida de la metafísica de nuestro autor es un hecho de la experiencia. Un hecho de nuestra experiencia sostiene Schopenhauer, que somos inmediatamente conscientes de nuestro actuar, de lo que hacemos. Hablamos de una experiencia inmediata, es decir, sabemos inmediatamente que estamos obrando y esto no es necesario saberlo de manera mediata o indirecta. En el obrar hay una certeza inmediata, que no requiere de inferencias o conjeturas, pues es un hecho básico de la experiencia interior, la conciencia de sí mismo queriendo; pilar de la metafísica del filósofo de Frankfurt.

⁸⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 368.

⁸⁸ Cfr. Suances, M. M., *El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer*, en *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 263.

A partir de este hecho Schopenhauer sostiene que mediante esa autoconciencia es posible conocer la esencia interna del mundo. Es a través de la experiencia inmediata de nuestro propio querer que tenemos la clave del enigma, la solución al misterio del mundo.⁸⁹ La clave de acceso para el conocimiento del en sí del mundo es el propio cuerpo, *Leib*. Nos conocemos como individuos, señala Schopenhauer, a partir de nuestro cuerpo. El cuerpo se nos da de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad.⁹⁰ Es mediante esta segunda forma en la que el cuerpo nos es dado que podemos conocer la esencia interna de algo. Se conoce el contenido de nuestra experiencia, nuestra vivencia inmediata de la corporalidad, que es opuesta a lo que aparece, a la mera representación. Es importante subrayar que con esto se excluye toda pretensión metafísica tradicional de un conocimiento de la trascendencia o de algo más allá de la experiencia.

Frederick C. Beiser resume magistralmente lo antes descrito en tres premisas esenciales: primero, tengo una conciencia inmediata de mi propia voluntad; segundo, esta actividad consiste en alguna forma de volición; y tercero, esta conciencia es de mi naturaleza interna.⁹¹

Por otro lado, es importante recordar que la metafísica schopenhaueriana afirma ser fiel a los límites planteados por Kant en torno a la posibilidad de toda metafísica. Sin embargo, las ideas sintetizadas en las premisas anteriores parecen contradecir a Kant, quien en la *Crítica de la razón pura* determinó que no es posible el autoconocimiento de sí mismo. Frente a esta aparente contradicción conviene enfatizar que el sujeto que se conoce a sí mismo es el sujeto volente y no el cognoscente. En el autoconocimiento, en tanto que sujeto volente, existe una identidad entre sujeto y objeto, pues en el terreno del querer, el sujeto es autor inmediato de lo que conoce, su propio querer. En este proceso de autoconocimiento el sujeto

⁸⁹ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 152.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Beiser, F. C., *Weltschmerz, Pessimism in German Philosophy, 1860 – 1900*, Oxford, UK, 2016, p. 33.

crea el objeto mismo de su conocimiento, ese objeto es su voluntad, que el mismo hace y que por tanto no le es dada desde fuera como objeto externo.

Así queda establecido que en el mundo existe un ser cuya naturaleza interna y más íntima es la voluntad, pero aún es necesario mostrar que este descubrimiento se puede aplicar a todo lo demás. Para conseguirlo Schopenhauer afirma que por analogía lo que vale para el cuerpo en tanto que conocido de manera inmediata vale para todos los seres en el mundo. Esto no implica que en cada ser del mundo posea una voluntad individual, pues para Schopenhauer sólo hay una voluntad dentro de todos los individuos. La voluntad no puede ser individualizada por no está dentro de los márgenes del principio de individuación que rige sólo en el plano del mundo como representación.

La metafísica hermenéutica de Schopenhauer ha encontrado en la voluntad, *Wille*, la clave a partir de la cual interpretar y dar sentido al mundo. Con el descubrimiento de la voluntad como fundamento del mundo como representación es posible descifrar el enigma de la existencia y dar lectura al jeroglífico de la vida. Sobre la voluntad Schopenhauer escribe:

Cosa en sí lo es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal, no es absolutamente representación, sino algo *toto genere* diferente de ella: es aquello de lo que toda representación, todo objeto es fenómeno, visibilidad, *objetividad*. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad [...] ⁹²

La interpretación del mundo a partir de la voluntad desvela un panorama poco alentador pues, la intuición fundamental de la que nace la filosofía de Schopenhauer se confirma: toda vida es esencialmente sufrimiento. La metafísica hermenéutica de Schopenhauer, una teoría sobre la realidad en sí misma y la naturaleza en su conjunto, terminará sosteniendo su pesimismo ⁹³: la vida es sufrimiento porque es producto de una insaciable e incesante voluntad.

Lo propio de la voluntad, el núcleo íntimo de todo lo individual y de la totalidad, para nuestro autor es el querer que brota de la necesidad y la carencia. La voluntad es como una sed insaciable, que busca ineludiblemente colmar su necesidad. Su búsqueda es vana, pues

⁹² Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 162.

⁹³ Es importante indicar que el término pesimismo sólo es utilizado por nuestro autor un par de veces en toda su obra, más aún, él mismo no se asume como pesimista, ni siquiera llega a calificar a su filosofía como pesimista. El adjetivo de padre del pesimismo le viene dado por la tradición filosófica de la segunda mitad del siglo XIX que ve en su filosofía las bases del pesimismo.

la satisfacción que tanto anhela la voluntad nunca es definitiva. Lo que priva es la carencia y el ansia, es decir, el sufrimiento, pues este no es otra cosa que el querer incumplido y contrariado.⁹⁴

La voluntad, esa fórmula mágica que nos hace patente la esencia íntima de todas las cosas en la naturaleza, irrumpe en el mundo como representación y se hace visible según las reglas de esta otra cara del mundo, a saber, regida por el principio de individuación, esto es, sometida al tiempo, espacio y causalidad, con lo que da paso a la individualidad. La voluntad se manifiesta en el mundo en infinitos grados de claridad, desde el crepúsculo más débil hasta la luz más clara del sol.⁹⁵

[...] la voluntad en todos los grados de su fenómeno, desde el inferior al supremo, carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque el ansía es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita, sino que solamente puede ser reprimida, aunque en sí es infinita.⁹⁶

En cada organismo es una y la misma esencia la que se manifiesta, así que cada individuo afirmará su propia vida aún por encima del resto de los otros. El mundo no es más que un campo de batalla en donde los individuos se enfrentan a muerte a fin de preservar sus vidas.

La voluntad objetivada arrastra a los fenómenos a sostener sus vidas sin importar el costo. La satisfacción del hambre y el instinto de apareamiento devienen en prioridades, que una vez cumplidas no traen consigo más que pequeños placeres instantáneos, tan fugaces que no colman la voluptuosidad, misma que los agujonea incansablemente para encontrar saciedad. “Comida y apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo”.⁹⁷ Cuánto se deben esforzar los seres para satisfacer a la voluntad, no importa. Sin duda las fatigas y las penas de la vida, nos dice Schopenhauer, no tienen ninguna proporción con las ganancias obtenidas, los rendimientos de una existencia sacrificada son nulos.

Cada individuo, cada objeto, en el que la voluntad se hace presente se yergue como único y absoluto, el mundo es por él y para él, el resto de los seres no son más que obstáculos

⁹⁴ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, W I. p. 424.

⁹⁵ *Ibidem*. p. 181.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 336.

⁹⁷ *Ibidem*. p.399.

que le impiden su objetivo originario: la vida. Sin embargo, así como este individuo se cree soberano del mundo, miles se piensan como los únicos capaces de reinar el mundo y merecer la vida. Como resultado tenemos millones de reyes, pero un único reino, que se deriva de esto, la guerra, una guerra interminable por la vida.

En vano hemos de preguntar el porqué de la existencia pues, en principio, su esencia, la voluntad, carece de él absolutamente. No hay fin ni objetivos, todos marchamos por las sendas de la vida sin asideros, no hay derroteros últimos que alcanzar. La vida, como manifestación de la voluntad, tiene su razón de ser en sí misma, la vida por la vida, eso quiere la voluntad.

El juego de la vida, sin duda, dice el filósofo de Frankfurt, no vale la pena; empero, todos los individuos en los que se objetiva la voluntad están empeñados en llevarlo a cabo día a día con su existencia. Todos guardan y protegen sus vidas neciamente, como un regalo costoso, como un don, no importan los desvelos, los tormentos y avatares, los seres se aferran al mundo, no dejan ir la vida, dan por hecho que ésta posee un valor incalculable. Un error del que no son del todo culpables, pues ésa es su constitución, su esencia misma, el ser de todos los seres es voluntad de vida, a ella pertenecen, a partir de su carácter originario se entiende que los seres amen la vida, a pesar de que se encuentra plagada de penalidades, dolores y necesidades, librarse de esa realidad es casi imposible.

La voluntad de vivir, que impera en el seno mismo de la esencia del mundo es, realmente, escribe Philonenko, una voluntad de matar,⁹⁸ la muerte en favor de la vida, así de paradójico se despliega el mundo. Esta lucha nos descubre la encarnizada contienda de la voluntad consigo misma, pues el mundo es su representación bajo el principio de individuación, así que detrás del espacio, el tiempo y la causalidad en los que se da la pluralidad, la voluntad sigue siendo una. Así que cuando un cuerpo devora o es devorado, lo que es consumido es la voluntad que, al final, intenta consumirse a sí misma. Los seres sólo son esclavos de su esencia, una que les conduce a un terrible campo de batalla, y los hila en una cadena de supervivencia y muerte:

⁹⁸Cfr. Philonenko, A., *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. Traducción: Gemma Muñoz- Alonso; Anthropos, Barcelona, 1989, p. 143.

Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presenta su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera a la naturaleza como un producto para su propio uso; [...].⁹⁹

Una vida que se torna perpetua batalla por la supervivencia es, sin duda, a ojos de Schopenhauer, un error. La existencia del mundo y de todos los seres es una casualidad, una muy mala casualidad.

La metafísica hermenéutica de Schopenhauer nos descubre un horizonte de sentido que parece ser desolador. No por nada Jean Maupassant dice de Schopenhauer: “[...]filósofo desengañador, ha derribado las creencias, las esperanzas, las poesías, las quimeras, ha destruido las aspiraciones, ha asolado la confianza de las almas [...].”¹⁰⁰

La metafísica como esfuerzo de comprensión del sentido encamina ineludiblemente a reaccionar frente aquello que se ha revelado. Desvelar un sentido permite a la vez una apreciación reflexiva de la existencia y distinguir las posibilidades de acción para saber vivir en el mundo que por fin se ha mostrado en todas sus facetas.

⁹⁹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. W. I, p. 201.

¹⁰⁰ Maupassant, G., *Junto a un muerto*, Biblioteca digital, Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa, 2023, p. 3.

Capítulo II. El paso de la metafísica a la ética

II. 1. El paso de la metafísica a la ética

Hemos estudiado cómo la metafísica hermenéutica de Schopenhauer descubre la clave interpretativa de todo lo que es. La llave, la voluntad, que ha permitido descifrar el mundo, ha revelado y confirmado la certeza esencial del pensamiento schopenhaueriano: “*alles Leben Leiden ist*”, toda vida es esencialmente sufrimiento. El soporte de tal afirmación se encuentra en la consideración de raigambre clásica, como afirma Beiser,¹ de que las dinámicas del deseo humano son inherentemente frustrantes, haciendo imposible alcanzar el bien más elevado, a saber, la ecuanimidad, la tranquilidad o la paz mental. Para las tradiciones epicúrea y estoica, por ejemplo, tal estado de tranquilidad sólo puede ser conquistado mediante el ejercicio de la virtud, el autocontrol o, incluso, el aislamiento del mundo. El pensamiento de Schopenhauer parte de estas tradiciones, pero también establece su distancia, en especial en lo que toca a la confianza en el ser humano como agente de la práctica de la virtud a fin de regular, moderar o apaciguar los dolores del mundo.

Los argumentos a favor de la tesis esencial de la filosofía de nuestro autor continúan, ahora al indicar que la esencia del ser humano, como manifestación de la voluntad, consiste en desear. El hombre es ante todo una criatura deseante y necesitada, o lo que es lo mismo, carente y deficiente. Nuestro autor sostiene que cuando experimentamos dicha carencia padecemos dolor (*Schmerz*), no sólo de naturaleza física, sino algo más, como la inconformidad, la frustración, el malestar y el anhelo permanente. Tal padecimiento no es casual o fortuito, sino la esencia misma del hombre y el mundo, pues nuestro estado primigenio es el querer que nunca es colmado, la carencia, y, por lo tanto, el dolor. Schopenhauer escribe:

Hemos conocido hace tiempo que esa aspiración que constituye en núcleo y el en sí de todas las cosas es lo mismo que en nosotros, donde se manifiesta con la máxima claridad y a la luz de la plena conciencia, se llama *voluntad (Wille)*. A su obstaculización por un impedimento que se interponga entre ella y su eventual fin la llamamos *sufrimiento (Leiden)*; en cambio, a la consecución del fin, *satisfacción (Befriedigung)*, bien estar o felicidad.²

¹ Beiser, F. C., *Weltschmerz, Pessimism in German Philosophy, 1860 – 1900*, Oxford, UK, 2016, p. 49.

² Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)* I, Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W. I §56, p.365.

Todo ser humano lucha por satisfacer sus necesidades para intentar detener la incomodidad, el deseo o la frustración. Sin embargo, aunque sea posible satisfacer alguna de estas necesidades la satisfacción es pasajera, nunca dura mucho, se trata pues sólo de un alivio momentáneo. A la satisfacción de una necesidad le sigue inmediatamente otra, ninguna satisfacción es duradera, sólo es el comienzo de una nueva aspiración. Ningún límite ni fin para el sufrimiento. Por lo tanto, Schopenhauer afirma que toda vida es esencialmente sufrimiento,³ más aún, como las necesidades son constantes y la satisfacción breve, se puede sostener que la vida consiste en más dolor que bienestar o felicidad.

El dolor, inherente a la naturaleza humana y al mundo en su totalidad, tiene diversos rostros, éste se desprende no sólo de la carencia o necesidad frente a un querer que resulta insaciable, sino que también viene de otra raíz potente, a saber, el aburrimiento. Éste es el resultado de una satisfacción tan fácil e inmediata que parece arrebatarse todo objeto por querer, dejando como resultado un vacío, a tal punto que la existencia misma se torna una carga. Por un lado, la necesidad obliga a un exceso de actividad a fin de colmar aquello que se anhela; en cambio, el aburrimiento deriva de un exceso de inactividad, que consiste en el desasosiego y el descontento de no hacer nada en absoluto. Para Schopenhauer el aburrimiento y la necesidad son dos fuentes inagotables de sufrimiento.

La vida para el filósofo de Frankfurt es como un péndulo que oscila entre sus dos componentes últimos: el dolor y el aburrimiento.⁴ Hallarse en cualquiera de los extremos del péndulo depende de que tan rápido o lentamente se colme la necesidad. Si la satisfacción se da de forma lenta, se experimenta frustración; por otro lado, si la satisfacción se da de modo rápido, se siente aburrimiento. Al final, sin importar hacia qué punto del péndulo se oscile siempre habrá sufrimiento, ya sea por exceso de trabajo, a fin de atender a las infinitas necesidades, o por falta de actividad. No hay conformidad en la existencia, cuando estamos aburridos anhelamos actividad, pero cuando se tiene trabajo se sueña con el descanso.

En este sentido, el dolor en cuanto tal es esencial e inevitable a la vida; la forma en la que se manifiesta depende de la casualidad. Saciando o no nuestras necesidades siempre habrá sufrimiento; padecemos aburriéndonos, y si esto no es así, entonces sufrimos por

³ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., W I. p. 368.

⁴ Cfr. *Ibidem*. p. 369.

privación. Podría argumentarse que aún con la ocasional satisfacción de necesidades es posible obtener momentos de alegría o felicidad, sin embargo, si bien es cierto que cuando se colma algún deseo se tiene algo de placer, éste es sólo una cualidad negativa, es decir, únicamente surge de remover la privación o la necesidad. Schopenhauer señala:

Toda satisfacción, o lo que normalmente se llama felicidad, siempre es propia y esencialmente *negativa* y nunca positiva. No se trata de una dicha que nos sobrevenga originariamente y por sí misma, sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer.⁵

El placer no es una cualidad positiva en sí misma, sólo se distingue a través del dolor, puesto que es su ausencia. Ser feliz sólo es la liberación fugaz de un dolor; una vez que el placer ha pasado se retorna al estado natural de necesidad. Si se realizara un cálculo aritmético para determinar los beneficios o prejuicios de la vida, serían sólo los dolores del mundo los que realmente sumarían, los que cuentan, pues sólo ellos tienen valor positivo. Sin importar la arista desde la que se mire a la existencia, esta se revela realmente como sufrimiento con pocos y fugaces destellos de placer.

Hasta ahora se ha demostrado y reforzado el resultado del ejercicio metafísico hermenéutico de la filosofía de Schopenhauer, sin embargo, el objetivo de este trabajo, y también el del pensamiento de nuestro autor, no se reduce a demostrar el sufrimiento de la vida, sino también, y quizá más importante, describir el camino redentor que se desprende de aquel. La ruta de la redención frente a los dolores del mundo, con epicentro en la ética, es según nuestra interpretación, el auténtico sentido, la necesaria conclusión e incluso la intención que articula todo el pensamiento schopenhaueriano.

En este sentido, se puede afirmar, como ya lo hizo Ana Isabel Rábade,⁶ que en la obra capital de Schopenhauer la ética no es una disciplina aislada que se ocupa de temas más o menos específicos, sino que aparece en interrelación con todos y cada uno de los ámbitos que se pueden distinguir en el pensamiento de Schopenhauer, y, en suma, con la consecuente conclusión de toda su filosofía. La propuesta ética de nuestro autor es una ética enraizada en la metafísica, pues para él, ética y metafísica son los dos aspectos fundamentales,

⁵ *Ibidem.* p. 377.

⁶ Cfr Rábade, Isabel, A., *Apuntes sobre la ética de Kant*, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VIII (1995), núm. 13, Universidad Complutense, Madrid, p. 207.

indisolublemente unidos de su filosofía. Así lo escribe el joven Schopenhauer en su legado manuscrito: “Entre mis manos y, más bien en mi espíritu, va desarrollándose una obra, una filosofía que ha de ser ética y metafísica en unidad, pues hasta ahora se las separaba tan falsamente como al ser humano en alma y cuerpo”.⁷

También para Roberto Aramayo, al describir lo que para él es una ecuación, una igualdad, entre metafísica y ética, la metafísica de Schopenhauer se caracteriza por ser inseparable de la ética.⁸ Pilar López de Santa María, en la introducción general a los *Dos problemas fundamentales de la ética*, ofrece un argumento fundamental para sostener que la doctrina de Schopenhauer no es simplemente ética, sino prioritaria y esencialmente ética. Tal argumento se encuentra en el contenido y carácter distintivo del pensamiento de Schopenhauer: el ser una filosofía de la voluntad.⁹

Todo ejercicio filosófico que pretenda ofrecer una explicación exhaustiva de la realidad deberá ocuparse ineludiblemente de ese aspecto de la realidad que es la moralidad. La ética será un apartado obligado de su labor, su olvido iría en detrimento de la integridad del sistema. Siguiendo el argumento de Santa María, cuando una filosofía afirma, como lo hace la schopenhaueriana, que la realidad originaria y en sí es la voluntad, que no hay nada más que ella, y sus manifestaciones, y que toda existencia e inexistencia se entiende en términos de querer, entonces, esa filosofía está haciendo ética desde el instante que se articula su primera palabra. Por lo tanto, “la ética no es ella un capítulo obligado del sistema, sino el sistema mismo”.¹⁰

Para el autor del *Mundo como voluntad* una metafísica sin ética sería tanto como una mera armonía sin melodía.¹¹ Es el mismo Schopenhauer quien sugiere que bien su metafísica puede ser considerada desde el inicio como ética, en su texto *Über die Wille in der Natur* (Sobre la voluntad en la naturaleza) de 1834, escribe:

⁷ Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlass*, Edition de Arthur Hübscher, Munich, DTV, 1985, Vol. I, p. 55.

⁸ Cfr. Aramayo, R., *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*, Alianza, Madrid, 2018, p. 62.

⁹ Cfr. López de Santa María, P., *La significación ética de la filosofía de Schopenhauer*, en Schopenhauer, A., *Los dos problemas de fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. IX.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., W I. p. 322.

[...] un sistema que pone en la *voluntad* la realidad de todo existir, acreditando en ella el corazón del mundo y la raíz de la naturaleza en su conjunto, accede por un camino tan recto como sencillo a la ética y tiene muy a mano aquello que otros intentan alcanzar mirando hacia lo lejos mientras dan escabrosos rodeos, cuando el único modo de alcanzarlo es reconocer que tal fuerza motriz, [...] es idéntica con la voluntad que mora dentro de nosotros. Tan sólo esta metafísica que ya es ética de suyo, al estar construida con ese material primordialmente ético que supone la voluntad, constituye real e inmediatamente un sostén para la ética; en vista de lo cual bien podría haber puesto a mi metafísica el nombre de Ética.¹²

El paso en la filosofía de Schopenhauer, de la metafísica a la ética demuestra cómo para él es esencial no sólo revelar la esencia íntima del mundo, que no es otra más que el dolor, sino hallar un modo por el cual redimirse del sufrimiento de la vida.

Lo anterior también se confirma si se analiza la génesis de la filosofía de Schopenhauer. Ahí nos encontramos con un término que no aparece en la obra publicada, pero que está presente en el legado manuscrito desde 1814, se trata del término conciencia mejor (*besseres Bewußtsein*). Tal expresión mantiene un vínculo estrecho con aquella intuición, que ya hemos descrito, que pone en marcha el pensamiento schopenhaueriano: toda vida es esencialmente sufrimiento. La gran certeza, más vivencial que racional, a la que arriba Schopenhauer, parafraseando el *cogito* cartesiano, podría ser: sufro, siento, y luego existo. El concepto de conciencia mejor está ligado a la vivencia y padecimiento de los dolores del mundo y la imperiosa necesidad de mitigarlos. El anhelo, si bien no de aliviarse del sufrimiento de la vida, no es otro más que el de encontrar un sentido a los dolores del mundo. El término de conciencia mejor es un vestigio de que en la filosofía de Schopenhauer la ética yace como principio y fin de su pensamiento.

De hallarse un sentido o más aún un modo de redimir los dolores de la existencia parecería que la filosofía de Schopenhauer no es tan lúgubre como tradicionalmente es considerada. La metafísica hermenéutica de nuestro autor parece haber revelado que la vida no vale la pena vivirse; sin embargo, su ética nos anuncia que ésta puede ser redimida y tener un valor al final de todo. La tensión entre el valor o ausencia de éste en la vida puede resolverse, siguiendo a Beirser,¹³ si se distinguen dos formas de vivir: la primera es aquella

¹² Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza (Über die Wille in der Natur)*, Traducción: de Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, 2009, p. 198-199.

¹³ Cfr. Beirser, F. C., *Weltschmerz, Pessimism in German Philosophy*, op. cit., p. 52.

que queda atrapada en el ciclo del deseo y afirma la voluntad; y la otra que escapa del ciclo del deseo y niega la voluntad.

II.2 Afirmación y negación de la voluntad

La metafísica hermenéutica de Schopenhauer plantea una elección fundamental para cada ser humano: si se debe afirmar o negar la voluntad de vivir. En la afirmación de la vida se asume que el mundo es la manifestación de la voluntad y, al reconocerlo, se encuentra un motivo para seguir en ella. Negar la voluntad de vivir es lo contrario: asumir que el mundo es la objetivación de la voluntad y hacer de ese hecho una razón para mitigarla, es decir, renunciar a ella. Para Schopenhauer la manifestación más inmediata de la voluntad es el cuerpo, incluso establece una identidad entre ambos al escribir: “[...] todo cuerpo (*Leib*) no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación”.¹⁴ En este sentido, afirmar a la voluntad significa satisfacer las necesidades del cuerpo. Negar la voluntad de vivir no consiste en otra cosa más que en vedar las necesidades corporales.

En el despliegue más acabado de la voluntad, su objetivación más clara y perfecta, a saber, el hombre, surge, como en ningún otro ser, la luz del intelecto, la razón y con ella la consciencia, misma que permite mirar el mundo en su constitución esencial, estructurada en espacio, tiempo y causalidad, artífices de la pluralidad, de la individualidad y de la finitud. La razón ilumina un mundo que ante los ojos del hombre es terrible, pues no es sino un mero campo de batalla. El grado más alto de objetivación de la voluntad tuvo el infortunio de poseer razón, una consciencia que permite mirar desnudo y claramente el en sí del mundo. “[...] en el hombre la voluntad puede alcanzar la plena autoconciencia, el claro y exhaustivo conocimiento de su propia esencia, tal y como se refleja en el mundo entero”.¹⁵

La voluntad, que antes de la aparición del hombre obraba ciegamente, sin consciencia, sin siquiera una idea del mundo que fraguaba, sin conocer la ruta que seguía; ahora, en el hombre, se mira ante un espejo que la revela deseante, caprichosa y cruel; no es que antes no lo fuera, antes ya deseaba, ya quería, buscaba la vida para después destruirla, pero no lo sabía. Con la razón el hombre sabe que el mundo y la vida, y que incluso él mismo es dolor y sufrimiento, descubre su inclinación inalienable al placer, al querer, al deseo, se sabe un ser

¹⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., W I. p. 152.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 344.

en falta, carente, que no puede ser de otra forma, pues esa es su esencia. Reconoce que la vida, que, él mismo es dolor.

Schopenhauer explica que la decisión de negar o afirmar la voluntad se fundamenta en el conocimiento y reconocimiento del núcleo íntimo del mundo, la voluntad. Decidir a firmar o negar la vida depende de cómo se actúa una vez que se sabe que toda vida es esencialmente sufrimiento. El ser humano, escribe Schopenhauer, “[...] conoce el todo, comprende su ser, y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente; allá donde mira ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece”.¹⁶ La conciencia de las consecuencias de la manifestación de la voluntad en el mundo determina la decisión que cada ser humano puede realizar.

En este sentido, que la voluntad se afirme significa que no hay obstáculos que se interpongan entre su natural inclinación al querer por el querer mismo y su satisfacción. En dicha afirmación los seres, su objetivación, obedecen fielmente a sus inclinaciones; en el caso del hombre es evidente en el infinito número de necesidades y apetencias que invaden enteramente su vida. Afirmar la vida sin importar el costo, guiarse cual animales por las pasiones, por los dictados de la voluntad, buscar la procreación, la preservación de la especie por medio del sexo disfrazado de tierno amor, buscar el poder para someter la voluntad de los otros a la propia, continuar con la cadena de víctima y victimario, en suma, mantener el mundo en su estado natural de disputa, de lucha interminable, esto es afirmación de la voluntad.

Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y en la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer, sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento y en forma de ciego afán, ahora con conocimiento, consciente y reflexivamente.¹⁷

Esta afirmación es el continuo querer no perturbado, la prolongación ininterrumpida de satisfacción, dejar que la voluntad extienda su imperio de voluptuosidad por el mundo entero desde las fuerzas naturales hasta los seres racionales. La afirmación de la voluntad es el

¹⁶ *Ibidem.*, p. 440.

¹⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., W. I, p. 341.

despliegue pleno de ella como esencia del mundo, es dejar que se proyecte tal cual es. Afirmar la vida es permitir que el dolor impere en el mundo, pues si el querer reina en todas partes, con él, la carencia y las necesidades. Se trata de mantener la existencia a toda costa, una existencia cuya esencia es carencia, es dolor.

Por el contrario, con la negación de la voluntad se pretende dejar de querer, renunciar al estado de deseo que nos orilla a buscar satisfacción. Seguiremos siendo seres en falta, carentes y dolorosos, pero ahora asumiendo esta realidad como una verdad infranqueable, con resignación. La reflexión de que el dolor es esencial a la vida e inevitable puede ayudar a minorar la carga de ésta, pues se sabe que el sufrimiento no es una casualidad que pueda evitarse, sino que es una parte sustancial de la existencia. De este modo, se podría llegar a una convicción tal que daría origen a cierta imperturbabilidad, una tranquilidad en la que veríamos reducida la angustia y preocupación por preservar la vida, pues se reconocería que sin importar lo que se haga para mantener la propia vida, ésta se halla condenada a la desaparición. Estaríamos entonces ante cierta reconciliación con nuestra propia esencia, haríamos las paces con nuestro propio ser, que se devela como voluntad, como sufrimiento.¹⁸ Una reconciliación, no un abandono total de nuestro ser, la voluntad, pues “[...] la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer: lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*”.¹⁹ El mucho dolor detona en el ser humano el interés por librarse de él. El dolor es, paradójicamente, el medio para dejar de sentirlo y el detonante que conduce al hombre a buscar la negación de la voluntad de vivir.

El conocimiento, que se desprende de la razón, permite develar la naturaleza de la voluntad. Ante tal hecho es posible, como ya hemos escrito, asumir dos posturas, a saber, seguir los dictados y caprichos del en sí del mundo, continuar insertos en la cadena alimenticia, ser víctimas o victimarios, o bien, hacer uso de tal conocimiento para tranquilizar el querer, para dejar de querer:

¹⁸ Cfr. Suances, Marcos M., *El problema de dolor en la filosofía de Schopenhauer*, en *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 268.

¹⁹ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, Vol. II, p. 327.

[...] o bien también aquí, en la cúspide de la reflexión y la autoconciencia, quiere lo mismo que quería siendo ciega y no conociéndose a sí misma, con lo que entonces el conocimiento tanto en lo particular como en lo general sigue siendo para ella siempre *motivo*; o bien, a la inversa, ese conocimiento se convierte para ella en un *aquietador* que calma y anula todo querer.²⁰

La afirmación y la negación de la voluntad de vivir, escribe Schopenhauer, es un sencillo *valle et nolle*, querer y no querer.²¹

Cuando la conciencia tiene ante sí un cumulo de desgracias interminables, en el momento que reconoce que la existencia es lucha perpetua, una afanosa tarea que le encamina hacia el vacío, en suma, que la vida es un error, una equivocación, un pecado que hay que resarcir, es cuando la luz de intelecto tiene que decidir por la afirmación o la negación de la voluntad de vivir. Si se decide por la primera opción, ya se sabe el resultado de esa vida, una búsqueda perpetua de satisfacción, querer, desear, sufrir, y en algunos casos, aburrimiento, hastio de la vida. En cambio, si se opta por la negación estaríamos entonces frente a una realidad distinta:

[...] *la negación de la voluntad de vivir* se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan como *motivos* del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mudo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en *aquietador* de la voluntad, y así se suprime libremente.²²

Con la negación de la voluntad, la razón con la que se dotó el hombre a falta de colmillos, a fin de mantener su especie, deviene ahora en *aquietador* en el medio para librarse del dolor. La inteligencia que está al servicio de la voluntad puede emanciparse de ésta y dar paso a una nueva realidad. El arma con la que la voluntad dotó al ser más débil del mundo, por medio de la cual buscaba su preservación, su saciedad, ahora se usará en su contra. Después de todo, lo terrible de cargar con una luz que ilumina la desgracia del mundo, ahora, brinda señales de salvación.

Pues el intelecto tiene el poder de desgarrar el velo de Maya y el principio de individuación para descubrir que hay una sola voluntad dentro de todos los seres, cuyos impulsos y ansias son la fuente de todos los sufrimientos. Es fundamentalmente a través de

²⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, W. I, p. 365.

²¹ Cfr. Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómene, op. cit.* Vol. II, p. 327.

²² *Ibidem.*, p. 341.

este conocimiento intuitivo e inmediato que se consigue finalmente darse cuenta de que la voluntad nos es inherente y entonces ponernos en su contra.

Es importante precisar algunos detalles del segundo movimiento frente a los dolores del mundo, la negación de la voluntad, pues aún en el marco de la filosofía schopenhaueriana se suscitan diversas interrogantes: ¿Cómo es posible la negación de la voluntad, si ésta es omnipotente y se manifiesta en cada una de las acciones de los seres en el mundo y su único afán es el de reproducirse a sí misma eternamente? La respuesta de Schopenhauer a esta pregunta es hacer del intelecto, como ya se ha visto, el medio para contrarrestar la naturaleza de la voluntad. Sin embargo, esto sigue siendo problemático, pues en el marco del pensamiento Schopenhaueriano, la razón es una facultad del conocimiento secundaria, más aún, subordinada a los deseos de la voluntad. Parece que realmente la razón no tiene el poder suficiente para penetrar el velo de Maya, descubrir la ilusión de la individuación y la esencia dolorosa del mundo.

El tema se vuelve aún más complicado si se recuerda que para Schopenhauer todas las acciones están determinadas por la necesidad, es decir, hay un destino signado por la naturaleza de la voluntad. Negar a la voluntad implicaría romper con la cadena causal que se da por necesidad en el mundo. La solución es aplicar la distinción kantiana entre noúmeno y fenómeno. En el terreno del fenómeno, la representación, todo se somete a la necesidad, pero en el ámbito de la voluntad, el noúmeno, priva la libertad. Aún con esta respuesta se puede preguntar: ¿De dónde le viene a la voluntad, en el ejercicio de su libertad, el motivo para volverse en contra suya en el mundo como representación? Schopenhauer responderá que la negación de la voluntad no viene de sí misma, sino del ejercicio de autocomprensión de sí, de su propio conocimiento, posible gracias a que, en su manifestación más acabada, el hombre, se mira así misma con extrema claridad.

Pero ¿qué clase de conocimiento tiene el poder de mover a la voluntad contra sí misma? Schopenhauer atiende esta dificultad estableciendo la diferencia de dos tipos de conocimiento. En el tercer libro de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, nuestro autor explica que el conocimiento en general pertenece a la objetivación de la voluntad en sus grados superiores. Se trata de un tipo de conocimiento que sigue el principio de razón, es decir, opera

según el tiempo, el espacio y la causalidad. Así pues, en esencia el conocimiento, es totalmente sumiso a la voluntad.²³

Por otro lado, escribe Schopenhauer,²⁴ cuando los objetos del conocimiento no son las cosas individuales, sino las ideas²⁵, se produce un conocimiento que se desprende de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja así de ser un mero individuo y se convierte en un puro y desinteresado sujeto del conocimiento, el cual no se ocupa ya de las relaciones con forme al principio de razón, sino que descansa en la contemplación del objeto que se le ofrece. Existe pues un conocimiento intuitivo en el que no se considera ya el cómo, el porqué y el para qué de las cosas, sino única y exclusivamente el *qué*.²⁶ Schopenhauer escribe: “[...] el que está sumido es esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal sujeto de conocimiento”.²⁷ Schopenhauer es enfático al indicar que la voluntad sólo se puede negar mediante un sujeto puro. La negación no es posible a partir de un sujeto empírico, pues este está inserto en sus intereses y anhelos egoístas.

²³ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, W. I, p. 230.

²⁴ *Ibidem.*, p. 232.

²⁵ Las ideas para Schopenhauer son, con clara influencia platónica, la objetivación inmediata de la voluntad. Se halla en un nivel anterior a la manifestación de la voluntad en el mundo como representación. Así mismo, las ideas funcionan en el pensamiento schopenhaueriano para explicar el paso de la unidad a la pluralidad. Siendo este desplazamiento, de lo Uno lo múltiple, uno de los puntos débiles de la filosofía de Schopenhauer. Si bien Schopenhauer ofrece el *principio individuationis* para resolver el problema de la pluralidad, no logra conseguirlo por la idealidad trascendental del tiempo y el espacio, que no afectan a un segundo universal introducido por nuestro autor: las ideas. Como Señala Pilar López de Santa María, tal principio da cuenta de la individualidad de los fenómenos, pero, no de las ideas. Estas últimas se hallan al margen de los fenómenos y por ende no se ciñen a sus leyes. Las ideas son un tema que quizá introdujo Schopenhauer para sustentar su teoría del arte, sin embargo, sólo complica aún más el intento por solucionar el paso de la unidad a la diversidad. Otra línea de investigación sobre este punto es la que ofrece Manuel Maceiras, quien, para explicar la manifestación de la voluntad en grados, recurre al término platónico de “participación”. En este sentido, la voluntad, ajena al tiempo y al espacio, se presenta en los seres individuales sin perder por ello su unidad. Pero antes de llegar a los seres individuales, la participación de la voluntad pasa por las ideas, determinaciones fijas de ella. Nos parece ingeniosa la idea de Maceiras al recurrir al término platónico, que no está fuera de lugar, pues el mismo Schopenhauer trae a colación la teoría platónica de las ideas. Sin embargo, de nuevo este paso por las ideas antes arribar a la diversidad, vuelve a poner en tela de juicio el paso de la unidad a la diversidad. El problema, como vemos, no queda zanjado del todo. Para esta investigación, como se leerá en el desarrollo de este capítulo, nos ceñimos a una visión cercana al planteamiento de participación de la voluntad en diversos grados.

²⁶ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, W. I, p. 232.

²⁷ *Ibidem.*, p. 233.

II.3 Sobre la libertad

A fin de comprender en su totalidad el proceso de elección fundamental mediante el cual la voluntad en su objetivación más plena, el hombre, se afirma o se niega, se hace necesario explicar qué es lo que entiende Schopenhauer como libertad. Pues, proponer la posibilidad de negar o afirmar a la voluntad supone, como ya se ha escrito, un proceso de deliberación.

Sin embargo, para la filosofía schopenhaueriana, la libertad, que posibilita toda elección, es patrimonio exclusivo de la voluntad, el núcleo íntimo de todo lo que es y existe. En este sentido sería ella misma, quien, en el ejercicio de su libertad, podría optar por continuar con el curso natural de su esencia o suprimirlo. Pero, para que esto sea posible sería preciso que la voluntad fuera consiente de sí misma y, una vez más, esto se opone al pensamiento de Schopenhauer, pues la voluntad es irracional. De ahí que sea sólo a través de su manifestación más acabada, el hombre dotado de razón, que ella puede mirarse y tomar conciencia de sí. Lo cual implica que de algún modo en aquella objetivación en la que se hace consciente debe haber un espacio para la libertad y por tanto para la elección. Pues es sólo en el hombre que la voluntad puede reflejarse y decidir continuar su anhelo por la vida o, finalmente, suprimirse.

El escrito principal donde Schopenhauer aborda el tema que nos interesa es el titulado: *Über die Freiheit des Willens (Sobre la libertad de la voluntad)*. Este texto fue presentado a concurso y premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias en 1839. En esta obra nuestro autor pretende dar respuesta a la cuestión: *Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest? (¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad a partir de la autoconciencia?)*.²⁸

Schopenhauer inicia su texto realizando algunas precisiones conceptuales. Primero resalta el carácter negativo que tiene el concepto de libertad, en cuanto mera ausencia de obstáculos. Posteriormente emprende un análisis de los principales conceptos a investigar, de manera especial el de la libertad moral o *liberum arbitrium*, en contraste con la libertad física. Esta última supone la ausencia de impedimentos materiales de las acciones y representa el sentido originario y común del concepto de libertad. La libertad física para

²⁸ Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad, (Preisschrift über die Freiheit des Willens)*, Traducción Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 39.

Schopenhauer permite una traducción inmediata de su naturaleza inicialmente negativa en otra positiva, es decir, la ausencia de impedimentos materiales significa que es posible hacer lo que se quiere, esto es, actuar conforme a la voluntad. En este sentido, la libertad física se muestra como una propiedad del obrar que establece una conformidad necesaria de las acciones respecto de la voluntad como su causa.

Por otro lado, la libertad moral representa el sentido filosófico de la libertad y no se refiere ya a las acciones sino a la voluntad misma. Debido a que la libertad moral refiere directamente al querer, le es imposible, a diferencia de la libertad física, una traducción de su carácter negativo a uno positivo: “de acuerdo con la voluntad.” Pues, de ser posible tal traducción se caería en una concepción tautológica de la libertad moral: la voluntad estaría conforme consigo misma, es decir, “quiere lo que quiere”.²⁹

Además, del mismo modo como la libertad física alude a la relación de las acciones con la voluntad, del hacer con el querer, la libertad moral depende de la relación del querer con los motivos. De este modo Schopenhauer pasa del estudio de la voluntad como causa de las acciones a su consideración como efecto. Por lo que nuestro autor se ve obligado a modificar su primer significado de la libertad, pero manteniendo su carácter negativo. La concepción inicial de la libertad, como ausencia de impedimentos, pasa ahora a significar ausencia de necesidad. En este sentido, Schopenhauer pregunta: ¿qué significa necesario?, para responder: lo necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada.³⁰ De aquí se desprende que lo libre es lo que carece de razón suficiente o lo absolutamente casual, en otras palabras, la ausencia de necesidad, lo que no depende de causa alguna.

En el ámbito de la voluntad del hombre la noción anterior significaría que una voluntad individual no está determinada por causas o razones suficientes en general. Schopenhauer escribe: “[...] una voluntad libre sería la que no estuviera determinada por nada en absoluto; aquella cuyas exteriorizaciones individuales (actos de voluntad) surgirán estricta y originariamente de sí misma, / sin ser producidas de forma necesaria por

²⁹ Cfr. *Ibidem*. p. 42.

³⁰ Cfr. *Ibidem*. p. 43.

condiciones precedentes, o sea, sin ser tampoco determinadas por nada de acuerdo con regla alguna.”³¹

Con esto, como sostiene Pilar López de Santa María,³² se revela el verdadero problema que yace en el fondo en el estudio schopenhaueriano de la libertad: la conciliación del principio de razón suficiente con la afirmación de la voluntad.

Estamos frente a un problema que no descubre el propio Schopenhauer. Ya dos siglos antes Leibniz, filósofo de la modernidad y teórico del principio de razón suficiente, había sido consciente de este problema. No obstante, Leibniz no habría tenido interés por conciliar el principio de razón con la voluntad, porque para él las acciones libres son racionales, por lo que no podría sacrificar tal tipo de acciones por conciliarlas con la voluntad. En la filosofía de Leibniz, ajena aun a la distinción entre fenómeno y cosa en sí, no es posible conciliar la libertad y la determinación por la ruta de la inserción respectiva ámbitos independientes. La razón suficiente no es en el marco de su pensamiento un mero fundamento de determinación, sino, además, como su propio nombre lo indica, de racionalidad, en el sentido de tener razón de ser. Por eso su insistencia en que todo está determinado,³³ tanto en el hombre como en la naturaleza. En Leibniz es fundamental la coexistencia y la convivencia de la libertad y el principio de razón suficiente, pues esta es condición de posibilidad para la existencia de acciones racionales y libres. Leibniz busca conseguir tal vínculo mediante una reformulación de ambos términos que matice su inicial oposición.

En cuanto al concepto de libertad, Leibniz separa la libertad de las acciones humanas de la pura indeterminación, el denominado, con el *liberum arbitrium indifferentiae* representado con el clásico ejemplo del asno de Buridán.³⁴ Actuar libremente no significa actuar sin estar determinado por nada, tal cosa implicaría actuar sin razón, o como ya lo ha escrito Schopenhauer, de forma absolutamente casual. Para el autor de la *Teodicea* la libertad excluye y más aún exige la determinación; un tipo de determinación en concreto el de la Razón (*Vernunft*). Por consiguiente, son acciones libres aquellas que están determinadas por la Razón, o lo que es lo mismo, aquellas cuya razón (*Grund*) es la Razón (*Vernunft*). Por lo

³¹ *Ibidem.* p. 45.

³² Cfr. López de Santa María, P., *La significación ética de la filosofía de Schopenhauer*, op. cit., p. XVII.

³³ Cfr. Leibniz, G. W., *Teodicea*, Edición de Enrique Ramos, Abada, Madrid, 2015, p. 306.

³⁴ *Ibidem.* p.

tanto, la libertad se convierte en determinación racional y, por ende, dado que es nuestra Razón la que nos determina a actuar, en autodeterminación, o en términos de Leibniz “espontaneidad según la Razón”.³⁵

La suavización del término libertad en Leibniz lo deja fuera del terreno de la indeterminación, lo que permite establecer un nexo con el principio de razón suficiente y evitar su inicial oposición con éste. En este sentido, no es la libertad sino la indeterminación, la que contradice el principio de razón. Mas, a la vez la Razón no posee, en cuanto principio de determinación del obrar, el carácter de obligatoriedad que es propio de otro tipo de razón, con esto queda matizado también el término de razón suficiente. Por lo tanto, las razones determinantes de la voluntad humana no se le imponen ni le obligan, tan solo le inclinan en una dirección particular. La razón son directrices o inclinaciones, pero no razones necesarias. Así, la voluntad libre es aquella que está determinada por la Razón, pero no obligada por ella. Leibniz escribe: “Todas las acciones son determinadas y nunca indiferentes, porque siempre se da una razón que inclina, pero no obliga, a que resulten así más bien que de otra manera”.³⁶

Este intento de Leibniz por conciliar la libertad con la determinación es completamente reprobable para Schopenhauer. Para nuestro autor, no existe término medio entre la determinación y la libertad, ni un modo de matizar o suavizar el principio de razón suficiente. Cuando el principio de razón opera, lo hace de manera contundente y universal, al menos en el ámbito de la representación, pues toda razón suficiente, a diferencia de Leibniz, es razón necesaria, y no mera inclinación. En Schopenhauer todo lo que carece de necesidad es porque carece de razón. Cualquier posibilidad de libertad tendrá que establecerse ineludiblemente en detrimento de la racionalidad y, por ende, al margen del principio de razón. Entonces, es prudente volver a preguntar, ¿cómo es posible que la voluntad en su objetivación más acabada, el hombre, y en el terreno del mundo como representación, gobernado por el principio de razón, elija negarse?

³⁵ *Animadvers, in part. Gen Princ Carte*, I, ad, Art, 39, p. 362, vol., IV, de Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, Berlin, 1875-1890, en López de Santa María, P., *La significación ética de la filosofía de Schopenhauer*, op. cit., p. XVII.

³⁶ Leibniz, G.W. *De libertate*: Opera, ed. Erdmann, p. 669, en Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad*, op. cit., p. 51.

Schopenhauer reintegra a la libertad al ámbito de la pura indeterminación, pues no existe dentro de los actos de la voluntad un término medio entre la libertad y la determinación. La consecuencia de este tipo de libertad es que, señala el mismo Schopenhauer: “[...] a un individuo humano dotado de ese arbitrio, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resulta igualmente posible dos acciones diametralmente opuestas”.³⁷ Por tanto, en el modelo de libertad indeterminada existe la posibilidad de afirmar o negar a la voluntad. Sin embargo, esto significaría admitir un *liberum arbitrium*, es decir, justificar la posibilidad de tal tipo de libertad en el ser humano, al menos en tanto que manifestación de la voluntad, cosa que Schopenhauer no estará dispuesto a aceptar.

Dentro del marco conceptual expuesto, Schopenhauer responde al planteamiento formulado por la Real Sociedad Noruega: ¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad a partir de la autoconciencia? La respuesta de Schopenhauer es no, la conciencia de sí mismo no ofrece información alguna sobre la libertad de la voluntad. La autoconciencia se reduce a afirmar la libertad del hacer bajo el supuesto del querer. Indica que cada uno puede hacer igualmente una cosa o la contraria, si se *quiere*; pero no dice nada acerca de si se puede también *querer* indistintamente una u otra cosa.³⁸

Bajo esta consideración, se sigue en el modelo empírico y común de la libertad, es decir, la libertad física referida al hacer. La conciencia de sí afirmará esa libertad, que consiste en que todo acto de la voluntad se manifiesta inmediatamente como acción del cuerpo. Siendo éste el único espacio de su competencia. No obstante, el problema esencial no radica en las consecuencias sino en las razones del querer. Y sobre este punto la autoconciencia guarda silencio pues es incapaz de decir absolutamente nada. Pues, la autoconciencia sólo conoce el querer *a posteriori*, así como se manifiesta en la acción. Previo a la acción, *a priori*, sólo se le presentan deseos que lucha por convertirse en actos de voluntad. A la conciencia de sí le resulta ajena la determinación del querer, y todavía más los motivos que, no pertenecen a la autoconciencia sino al de la conciencia de las cosas externas.

³⁷ Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad*, op. cit., p. 45.

³⁸ Cfr. *Ibidem.*, p. 59.

Para Schopenhauer, entonces será la conciencia externa la que pueda brindar información sobre las razones del querer. El estudio de esta conciencia volcada hacia el exterior se realiza sobre la base conceptual del escrito de Schopenhauer *Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde* (*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*). Recordemos que tal principio rige la conexión de todas las representaciones. Schopenhauer afirma: “Nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable *a priori* en lo que se refiere a la forma en virtud del cual nada de existente por sí es independiente, ni tampoco nada de singular y separado, puede hacerse objeto para nosotros”.³⁹

Esta relación o enlace entre representaciones es lo que Schopenhauer denomina raíz (*Wurzel*) del principio de razón. Su tesis alrededor de dicho principio es que tal raíz asume diferentes formas según los distintos tipos de objetos que se estén enlazando. Las clases de objetos son cuatro, así que hay una cuádruple raíz del principio de razón suficiente, es decir, existen cuatro especies de objetos y, por lo tanto, cuatro formas de enlace entre las representaciones. La primera forma es la de las representaciones empíricas, está regida por el principio de razón suficiente del devenir o ley de la casualidad. La segunda clase es la de los conceptos, gobernada por el principio de razón del conocimiento. En tercer lugar, el principio de razón suficiente del ser que refiere a las intuiciones puras del espacio y el tiempo. Finalmente, el principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación que rige las representaciones de un objeto único para cada sujeto: el sujeto volente, que constituye el objeto inmediato del sentido interno, el tiempo.

Para los propósitos de la investigación sobre la libertad Schopenhauer se centra en dos de los principios ya referidos: el de la causalidad y el de la motivación. En ambos se resumen todos los cambios que acontecen en el mundo de la experiencia, y por ello, todas las posibles causas motoras. Aunque para Schopenhauer en realidad se trata sólo de un único principio. La motivación no es otra cosa, escribe Schopenhauer, más que la causalidad vista desde dentro,⁴⁰ es decir, desde la perspectiva de la conciencia de sí. Es importante advertir que, si bien, el principio de motivación es la ley de los objetos del sentido interno, el análisis

³⁹ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde)*, Traducción Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid 2013, ZG §16, p. 624

⁴⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 729.

de Schopenhauer en *Über die Freiheit des Willens* prescinde de dicho carácter y se le investiga sólo según el modo en que se presenta al entendimiento y no a la conciencia de sí. Por esta razón el motivo aparece como uno de los tres tipos de causas motoras que se distinguen acorde con los tres grados de seres naturales: seres inanimados, seres orgánicos, es decir, seres vivos; de estos a su vez uno son plantas y otros animales; en los últimos destaca el ser humano.⁴¹

En grado inferior de la naturaleza se hallan los seres inanimados, impera de forma exclusiva la causalidad, en su sentido estricto, esto es, aquella debido a la cual se originan los cambios físicos, químicos y mecánicos de los objetos de la experiencia.⁴² Característica esencial de la causalidad es la proporción entre causa y efecto. El segundo tipo de causas, que opera en el mundo orgánico, es el del estímulo, es decir, aquella causa que, en primer lugar, no sufre ninguna reacción relacionada con la acción; y, en segundo lugar aquella entre cuya intensidad y la intensidad del efecto no se encuentra en proporción alguna, es decir el efecto no puede medirse de acuerdo con la intensidad de su causa.⁴³ Finalmente, el grado superior de los seres naturales, el grado animal, brinda tal aumento en el número y complejidad de necesidades, que el estímulo resulta insuficiente para su satisfacción. Así surge la motivación que se caracteriza por ser una causalidad fincada en el conocer y que, por lo tanto, sólo opera en los seres que tienen capacidad de representación, un intelecto.⁴⁴

En el último tipo de causalidad cabe realizar una adición, pues al ser diferente la capacidad cognoscitiva del animal respecto del hombre, la motivación adquiere un alcance distinto en uno y otro. Los animales sólo son capaces de contar con representaciones intuitivas, por lo que los motivos que sobre ellos actúan también son intuitivos. Esto reduce significativamente el terreno de su elección, que se limita a las cosas conocidas de manera inmediata y presente. En cambio, el hombre cuenta con una segunda facultad cognoscitiva, la razón, que permite que sobre su voluntad operen motivos abstractos. La capacidad de representaciones no intuitivas le concede al ser humano el pensamiento y la reflexión, de modo que posee un campo de mira infinitamente más amplio que abarca lo ausente, lo pasado

⁴¹ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad*, op. cit., p. 65.

⁴² Cfr. *Ibidem.*, p. 66.

⁴³ Cfr. *Ibidem.*, p. 77.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem.*, p. 68-69.

y lo futuro. De este modo, escribe Schopenhauer, tiene una esfera de influjo de motivos y, por ello, también de elecciones, mucho mayor que la del animal, limitado al estrecho presente.⁴⁵

Pero tal diferencia, entre animales y hombres, al final no resulta ser tan significativa, pues, aunque en el hombre los motivos abstractos incidan en su voluntad, estos siguen siendo motivos en general, es decir, causas, y toda causalidad lleva consigo necesidad. En virtud de su facultad de pensar el hombre puede hacerse presentes en el orden que quiera, los motivos que obran sobre su voluntad, a fin de presentarlos ante ella, esto es lo que Schopenhauer denomina *reflexionar*: “[...] él es capaz de deliberación y, gracias a esa capacidad, tiene una *elección* mucho mayor que la que le es posible al animal”.⁴⁶ De aquí se desprende a juicio del filósofo de Frankfurt que el hombre sea libre, pero sólo *relativamente*, pues es libre de la coerción inmediata de los objetos intuitivamente presentes que actúan sobre su voluntad como motivos. El hombre es libre pero sólo de los motivos del presente, pero no de los motivos en general.

En efecto, a medida que se avanza desde el grado inferior hacia el superior en la escala de los seres, la causa y su efecto se separan continuamente más uno de otro, se distinguen más claramente y se hacen más heterogéneos. De este modo la causa se vuelve cada vez menos material y palpable, por ello parece encontrarse menos en la causa y más en el efecto. Con ello, la conexión entre causa y efecto pierde su vínculo inmediatamente concebible. En virtud de que los motivos abstractos son totalmente independientes del presente y el entorno inmediato, se produce una amplia lejanía entre estos y los actos de la voluntad, lo que da motivo a una ilusión, la ilusión de la libertad.

Asimismo, la percepción de lo que ha sido y lo que será, que proporciona la razón hace posible que al hombre se le presenten, simultánea o sucesivamente, motivos divergentes y hasta contrapuestos que luchan entre sí por determinar la voluntad. Esto hace cada vez más difícil rastrear la causa de nuestro obrar. En consecuencia, se piensa que puede quererse indistintamente una cosa o la otra, ya que para todas ellas se cuenta con motivos. Schopenhauer lo dice del siguiente modo: “[...] allá donde la conciencia es racional, o sea,

⁴⁵ Cfr. *Ibidem.*, p. 72.

⁴⁶ *Idem.*

capaz de conocimiento no intuitivo, es decir, de conceptos y pensamientos, los motivos se vuelven totalmente independientes del presente y del entorno real, y permanecen así ocultos al espectador”.⁴⁷

Para Schopenhauer, ni la inmediatez de la relación entre el motivo y el obrar de la voluntad, ni tampoco la posibilidad de que se genere un conflicto de motivos en la representación, permiten matizar la necesidad con la que opera la ley de la motivación. Es posible desear cosas diferentes e incluso opuestas, pero precisa Schopenhauer, sólo se puede en cada caso, querer una; y cuál sea la que se quiere es un asunto que se resuelve según cual sea el motivo más fuerte que se imponga sobre las demás. Del mismo modo que se quiera o no una cosa en particular está decidida por la presencia o ausencia de un motivo capaz de mover a la voluntad. Todo acto de voluntad está determinado por un motivo y constituye su razón suficiente y sin el cual el acto no se produce.

En el orden de la preocupación de este apartado del trabajo, podemos formular los siguientes planteamientos: Si la libertad, en el caso de la objetivación más clara de la voluntad, el hombre, es una ilusión, ¿existe la posibilidad de elegir lo contrario a la negación de la voluntad? Ya hemos adelantado, en la parte anterior que tal posibilidad existe, pero entonces, ¿qué motivo, dado que toda elección se determina por uno, es lo suficientemente fuerte para mover a la voluntad hacia la negación? En el orden del mundo natural, regido por el principio de razón, la voluntad, dada su naturaleza, sólo se mueve según su deseo, es decir, tiende ineludiblemente a su afirmación. ¿Será posible la existencia de algún tipo de motivo interno, dado que los externos obedecen sólo al principio de causalidad, capaz de mover a la voluntad hacia su negación? En Schopenhauer la necesidad no es exclusiva de las causas externas, existe otro elemento de carácter interno, que es el supuesto de la eficacia de las causas y constituye la esencia interna de los seres, al mismo tiempo que su afinidad a las correspondientes causas. Tal supuesto interno de la motivación es el carácter.

II.4 Sobre el carácter

El carácter es para Schopenhauer el factor interno de la eficacia de las causas, pues determina cierta receptividad a ellas. Con esto, todo acto de voluntad es el resultado de dos factores, a

⁴⁷ *Ibidem.* p. 77.

saber, el motivo y el carácter. Así que, en ausencia de alguno de ellos, el acto no se producirá en absoluto; en cambio, si ambos están presentes el acto se producirá con necesidad absoluta.

La teoría schopenhaueriana del carácter, como bien advierte Luciana Samamé,⁴⁸ no es comprensible, al margen de su metafísica, pues el carácter específico de cada entidad natural es dirigido originariamente a la voluntad, núcleo íntimo de todo lo que es y existe. El carácter es pues la configuración especial que la voluntad (*Wille*) alcanza en sus distintas objetivaciones y constituye la esencia interna y particular de cada ser. Para nuestro autor a medida que se asciende en la escala de los seres en el mundo la voluntad se manifiesta con un grado mayor de singularidad. En ese sentido en los grados inferiores de objetivación el carácter se vislumbra en el conjunto de una especie y cambia entre especie y especie. En el caso particular del hombre, grado más acabado de objetivación de la voluntad y por tanto manifestación más singular, el carácter varía de individuo en individuo. Schopenhauer escribe: “Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello que se llama *carácter* y, por cierto, carácter empírico, ya que no es conocido *a priori* sino solo por experiencia”.⁴⁹ El carácter en el ser humano se califica de: individual, empírico, constante e innato.

En *Über die Freiheit des Willens* Schopenhauer estudia a detalle las características del carácter en el ser humano. Comienza por describir su primera nota: el carácter del hombre es *individual*, es decir, es diferente en cada uno. Sin duda el carácter de la especie sirve de base a todos, por ello se vuelve a encontrar en cada uno las principales cualidades. Pero existe un modo peculiar de configuración y combinación de dichas cualidades en cada ser humano, de ahí que para Schopenhauer es posible admitir que la distinción moral de los caracteres equivale a las facultades intelectuales. En consecuencia, el efecto de un mismo motivo es totalmente diferente en dos hombres distintos. Por lo tanto, para predecir el hecho no es suficiente con el conocimiento del motivo, sino que además es indispensable conocer el carácter.⁵⁰

⁴⁸ Cfr. Samamé, L. “Carácter adquirido, autodominio y moralidad: hacia una mirada comprehensiva de la filosofía práctica de Schopenhauer”, *ARETÉ, Revista de Filosofía*, Vol. XXIX, N° 1, 2017, p. 128.

⁴⁹ Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad*, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁰ *Ibidem*. p. 86.

La segunda nota característica del carácter humano es su naturaleza *empírica*. Sólo por experiencia es posible conseguir el conocimiento de sí mismo y el de los otros. Por eso para Schopenhauer resulta un misterio saber con anticipación cómo se reaccionará frente a determinada elección. Únicamente se conoce, en uno mismo y en los otros, la reacción ante un motivo una vez que se ha actuado, antes es imposible. Esto genera la impresión de que se puede hacer lo que se quiera, produciéndose la ilusión de libertad de la voluntad. No obstante, siempre actúa un motivo, fuerte o débil, lejano o cercano, que hace valer su poder sobre nuestras acciones. Schopenhauer afirma: “nadie puede saber cómo se comportará otro, ni tampoco él mismo, en cualquier situación determinada, antes de haberse encontrado en ella: solo tras haber superado la prueba uno seguro del otro y solo entonces lo está de sí mismo”.⁵¹ En este sentido, el conocimiento de nosotros mismos nace únicamente de la experiencia, cuando se ha probado en el obrar la prudencia, la honradez o, por el contrario, se haya puesto de manifiesto ausencia de cualquier tipo de virtud.

En tercer lugar, Schopenhauer apunta la naturaleza *constante* del carácter, es decir, permanece el mismo a lo largo de toda la vida: “Bajo la cambiante envoltura de sus años, sus relaciones, incluso sus conocimientos y pareceres, se encierra, como un cangrejo en su caparazón, el idéntico y verdadero hombre, totalmente inmutable y siempre el mismo”.⁵² El ser humano para Schopenhauer no cambia nunca, y tal como se ha comportado en una situación, así se comportará nuevamente. Debido a la naturaleza constante del carácter, sólo queda un pequeño espacio para una modificación del obrar en sus medios, no en sus fines. El conocimiento puede llegar a corregir este o aquel medio antes aplicado para conseguir con mayor contundencia un fin ya determinado. Esto no significa en absoluto un cambio de carácter, sino sólo un conocimiento de que es posible modificar los medios para conseguir los fines que invariablemente se persiguen de un modo quizá más noble o eficaz.

Finalmente, el filósofo de Frankfurt sostiene que el carácter es innato, no es la consecuencia del artificio, ni de las circunstancias, sino que es obra de la naturaleza misma. El carácter se manifiesta desde la tierna infancia, y ahí, se entrevé lo que en el futuro será en la adultez. El carácter con el que se inicia en la vida es el mismo con el que ésta se termina.

⁵¹ *Idem*.

⁵² *Ibidem*. p. 87.

Schopenhauer cita a Aristóteles para sumar argumentos a su favor; en la *Ética a Nicómaco* el estagirita escribe: “Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde el nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás [...]”.⁵³

Para Schopenhauer toda acción del hombre es el resultado necesario de su carácter y del motivo que se presenta. Por medio del carácter innato del hombre se definen ya, en lo esencial, los fines generales que se persiguen invariablemente. Los medios que se adopten para conseguir tales fines se definirán a través de las circunstancias externas y de la interpretación de estas. Como resultado final se producen las acciones individuales, y con ellas, señala Schopenhauer, todo el papel que se ha de jugar en el mundo.⁵⁴ Cualquier ser, del tipo que sea, reaccionará conforme a su peculiar naturaleza con ocasión de las causas actuantes. Esto queda expresado, según Schopenhauer, con la fórmula escolástica: *operari sequitur esse* (el obrar se sigue del ser). Pues para nuestro autor: “[...] las causas externas producirán con necesidad lo que se contiene en el ser: pues este no puede reaccionar más que según como él es”.⁵⁵ Por tanto, mediante lo que hacemos nos enteramos de lo que realmente somos.

Las implicaciones de tales afirmaciones en el terreno del obrar son significativas, pues anulan todo margen de maniobra en torno a la deliberación, pues tanto vicios como virtudes son innatos. Esto termina por volver aún más complicada la posibilidad de cambiar el curso regular de la voluntad, que no es otro más que el de su pura afirmación. Pues en el carácter innato, verdadero núcleo de todo hombre, se encuentra el germen de todas las virtudes o vicios. Buscar la libertad en el mundo natural implicaría asumir la noción de esta como pura indeterminación, empero, ya se ha demostrado que eso no es posible, pues todo obrar está regido por los motivos y el carácter. Entonces, ¿queda cancelada toda posibilidad de libertad?

Schopenhauer recurre a Kant para tratar de resolver las dificultades que podría traer consigo la negación de la libertad. Pues cancelar la libertad en sentido absoluto daría paso a la causalidad más estricta. La base teórica kantiana termina por abrir la posibilidad de la

⁵³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2021, 1144b, p. 286.

⁵⁴ Cfr., Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad*, op. cit., p. 94.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 95.

libertad debido a su distinción entre fenómeno y cosa en sí, y la de carácter empírico e inteligible. Schopenhauer encuentra en estas distinciones la posibilidad de libertad moral trasladando su presencia a un ámbito diferente, pero no ajeno, al mundo natural.

En la misma línea que Schopenhauer, Kant en *la Crítica de la razón pura* escribe: “Dado que este mismo carácter empírico ha de ser extraído, en cuanto efecto, de los fenómenos y de la regla por la que éstos se regulan y que nos es suministrada por la experiencia, todos los actos del hombre se hallan en la esfera del fenómeno determinados, según el orden natural, por su carácter empírico y por las otras causas cooperantes”.⁵⁶ Con respecto al carácter empírico no hay pues libertad. Sin embargo, en el carácter inteligible es posible la existencia de la libertad, libertad trascendental, pues él se encuentra al margen del mundo de los fenómenos y sus leyes.⁵⁷

Bajo clara influencia kantiana, Schopenhauer asume la distinción entre carácter inteligible y carácter empírico. El primero es la voluntad como cosa en sí, en cuanto se manifiesta en un grado determinado y en un determinado individuo; el segundo es ese fenómeno mismo tal y como se presenta, según el tiempo, en la conducta y, según el espacio, en la corporalidad.⁵⁸ El carácter inteligible debe comprenderse como un acto de la voluntad al margen del tiempo, por ello indivisible e inmutable, cuya manifestación, dispersa en el espacio, el tiempo y la causalidad es el carácter empírico, tal y como aparece en la conducta y curso vital del hombre.

Con esto es posible, a juicio de nuestro autor, conducirnos al punto donde se comprenderá la verdadera responsabilidad moral. El indicio para acceder a la libertad lo constituye el sentimiento de responsabilidad, en virtud del cual cada ser humano se siente el verdadero autor de sus actos.⁵⁹ Aun en el marco de la estricta necesidad del obrar, nadie evade la responsabilidad de un acto, argumentando que éste era el resultado necesario de un motivo presente. Pues, como ya se ha establecido, el motivo sólo actúa bajo el supuesto del carácter,

⁵⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Traductor: Pedro Rivas, Taurus, Madrid, 2009, 549-550 A, 577-478 B, p. 473-474.

⁵⁷ Schopenhauer nos remite a la *Crítica de la razón pura* 532-554 A, y a la *Crítica de la razón práctica* 169-179 A, a fin de adquirir un conocimiento fundamental sobre la compatibilidad de la libertad humana con la necesidad de las acciones.

⁵⁸ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., W. I, §55, P. 346.

⁵⁹ Cfr., Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad*, op. cit., p. 133.

de modo que el motivo no habría tenido eficacia alguna y, por ende, no se habría producido el acto, si el carácter ahí supuesto hubiera sido otro. De esta manera Schopenhauer traslada la responsabilidad, y a la vez a la libertad moral, del ámbito de las acciones al del carácter, del *operari* al *esse*, del actuar al ser, en otras palabras: en lo que hacemos conocemos lo que somos. Schopenhauer lo expresa del siguiente modo: “Allá donde se ubica la *culpa*, tiene que ubicarse también la *responsabilidad*; y, puesto que ese es el único dato que nos justifica para inferir la libertad moral, entonces la *libertad* tiene que hallarse también en el mismo sitio, o sea, en el carácter del hombre [...]”.⁶⁰

La responsabilidad, que en principio parece sentirse por las acciones, se refiere en realidad a la propia condición, a aquello que se es y de lo que las acciones no son más que su muestra. En realidad, no se siente la culpa por lo que se hace, sino por lo que se es capaz de hacer, a pesar de que sólo se tienen noticia de esto último a partir del obrar. Donde se encuentre la responsabilidad, ahí yace la libertad moral; por lo tanto, ésta no es una propiedad de las acciones sino del carácter que constituye el ser del hombre. Aunque cabe precisar, no del carácter empírico, ya que este es tan fenoménico como los motivos y las acciones, y por ello está sometido al orden de la necesidad. La libertad moral, para Schopenhauer, sólo puede existir como libertad trascendental, situada en un ámbito distinto al empírico, a saber, el mundo inteligible: “[...] que no irrumpe en el fenómeno sino que está presente sólo en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y todas sus formas para acceder aquello que, fuera de todo tiempo, se ha de pensar como la esencia interna del hombre en sí mismo”.⁶¹ De tal manera que la libertad es patrimonio exclusivo del carácter inteligible, de la voluntad como cosa en sí, fundamento y condición del carácter empírico.

Repasemos el significado schopenhaueriano de la libertad ante la necesidad: la ausencia de razón suficiente. La concepción de Schopenhauer de la libertad se condensa en la tesis de que la libertad de la voluntad no significa más que la aseidad de la voluntad. Pues, al desplazar la libertad desde el obrar hacia el ser del hombre, Schopenhauer hace de la voluntad autolegislativa kantiana una voluntad autosuficiente, y la autonomía moral, en autosuficiencia existencial. Es decir, sólo un ser que es obra de sí mismo puede ser libre y

⁶⁰ *Ibidem.*, 134.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 136.

por tanto responsable de sus actos. Ya que, como se ha escrito, el obrar se sigue del ser, la responsabilidad del obrar caerá únicamente sobre el autor del ser.⁶²

El intento de Schopenhauer por mantener la noción de libertad como ajena a toda determinación lo ha obligado a trasladarla al terreno del mundo como voluntad. La libertad moral se ha salvado, pero dejando de ser una libertad humana e individual, y aún más, carente de toda razón. Una vez que se ha trascendido todo fenómeno sometido al principio de representación, no es posible hablar ya de libertad de la voluntad humana, sino exclusivamente de la voluntad, es decir, de la libertad originaria y única. La libertad y la responsabilidad, y con ellas la moralidad, se sitúan allá donde la diversidad no existe. Así, es la voluntad la única que es libre, porque no tiene fundamento de determinación alguno; puede quererlo todo porque ella lo es todo y su querer coincide con su ser.

Con todo, la libertad concebida como simple ausencia de razón parece no garantizar la responsabilidad moral. Para que el querer de la voluntad sea responsable, debe abandonar el principio de no contradicción, esto es, el querer ha de tener una justificación más allá del puro hecho de seguirse por definición de la voluntad. Para esto se requiere que la voluntad también pueda no querer, es decir, no sólo afirmarse, sino también negarse. Pues es claro que no puede haber responsabilidad por lo que se es o lo que se hace, cuando lo que se es y lo que se hace no son resultados de una elección, sino que ambos son la única alternativa pensable. Esto último es lo que asegura la posibilidad de negación de la voluntad, misma que si bien no se da por acción inmediata del hombre, pues éste en sentido estricto no es libre, si es posible gracias a la voluntad misma.

No es pues en sentido pleno el hombre quien niega a la voluntad, sino ella misma quien decide autosuprimirse. Esto mediante un ejercicio de autocomprensión que sólo se puede realizar en su objetivación más acabada: el hombre. Pues es éste quien en virtud de la razón permite que la voluntad se mire a sí misma, tome conciencia de sí, y finalmente, determine continuar con su afirmación o elija negarse.

⁶² Cfr. López de Santa María, P., *La significación ética de la filosofía de Schopenhauer*, op. cit., p. XXV.

II.5 Los caminos hacia la redención

Admitiendo la posibilidad de redención, negación, de la voluntad, es pertinente preguntar: ¿cómo se puede conseguir?, ¿qué rutas concretas se pueden tomar. En el pensamiento de Schopenhauer es posible identificar tres posibles caminos específicos para escapar del sufrimiento. El primero descansa en la experiencia estética, en la creación y apreciación de la belleza y lo sublime; el segundo se encuentra en la ética, un ejercicio específico de un tipo de virtud, y por último un modo de vida de total abnegación, a saber, el ascetismo. En este sentido, el artista, el hombre ético y el santo son los modelos de redención de los dolores del mundo.

En el libro tercero de su obra capital Schopenhauer comparte una exposición optimista de la experiencia estética, que pretende servir de alivio a su consideración pesimista del mundo. Mediante la experiencia estética se escapa, al menos por un momento, del sufrimiento de la vida. Para el filósofo de Frankfurt existen dos características básicas de la experiencia estética que actúan como remedio ante el sufrimiento de la existencia. En primer lugar, se encuentra su naturaleza desinteresada. Cuando se contempla una obra de arte, lo bello o lo sublime, se dejan de lado los propios intereses y se contempla el objeto por sí mismo. No se aprecia el objeto artístico porque sea un medio para determinados fines, sino por él mismo, tiene valor independiente de los deseos del sujeto que contempla. La experiencia estética, como afirma Beiser, es una experiencia sin voluntad que evita sus constantes impulsos que terminan por perpetuar el ciclo interminable del sufrimiento.⁶³

La segunda característica de la experiencia estética refiere a su naturaleza impersonal. Cuando se contempla el objeto artístico se hace por encima de la individualidad, se juzga como un espectador neutral. Por ello, para nuestro autor, el sujeto de la experiencia estética es el sujeto puro, aquel que se abstrae de sus preferencias y deseos personales. Schopenhauer afirma: “[...] la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido de su propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto de conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación”.⁶⁴ Con el desinterés y la impersonalidad de la experiencia estética el sujeto abandona su egoísmo, afirmación de su

⁶³ Cfr. Beiser, F. C., *Weltschmerz, Pessimism in German Philosophy*, op. cit., p. 94.

⁶⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 253.

propio querer. Con la contemplación artística la individualidad carece de importancia, esto permite vivenciar las cosas por su propio valor.

Sin embargo, hay que advertir que el camino de la experiencia estética es ocasional y momentáneo y únicamente ofrece un alivio temporal a los dolores del mundo. Adicionalmente, no es accesible para la mayoría, pues ésta es incapaz a juicio de Schopenhauer de una consideración desinteresada ante cualquier objeto de contemplación.⁶⁵ La experiencia estética no es accesible de la misma manera para todos, pues existen diferencias en el grado de sensibilidad y facultad estética entre los individuos. Por ejemplo, el genio, a diferencia del hombre convencional, no sólo es capaz de contemplación de objetos artísticos, sino también de su creación. Esto genera una diferencia en cuanto a la profundidad, intensidad y duración de la experiencia estética. Sin embargo, Schopenhauer insiste en enfatizar que cualquier persona tiene, por lo menos, un pequeño grado para el disfrute de la belleza. Por lo tanto, al menos por breves instantes todos pueden librarse del yugo del deseo y el sufrimiento de la vida por medio de la experiencia estética.

El segundo camino hacia la redención se expone en el libro cuarto: *Afirmación y negación de la voluntad de vivir al alcanzar el autoconocimiento*, esta ruta se encuentra en el terreno de la ética y de manera puntual en el ejercicio especial de la virtud, que permite irrumpir en el curso natural de la existencia, que como ya se sabe en Schopenhauer no es otro más que el del sufrimiento. Por ahora, sólo se ofrecerá una descripción general de este segundo camino de redención, pues en los siguientes capítulos de esta investigación será el tema central por desarrollar. Este camino comienza con una experiencia donde el individuo desgarrar el velo de Maya y descubre y reconoce su identidad con todas las cosas. Para Schopenhauer el individuo que atraviesa por esta experiencia transformadora descubre la base de todas las virtudes morales: la compasión con el sufrimiento de otros. Con esta perspectiva radical es posible adquirir el poder de renunciar a la voluntad y de practicar su negación.

El camino ético hacia la supresión del sufrimiento promete ser menos efímero que la experiencia estética, porque su raíz descansa en una forma especial del carácter moral, el cual es una disposición y actitud mental permanentes.

⁶⁵ Cfr. *Ibidem.*, p. 241.

La última alternativa para salvarse del sufrimiento en el marco del pensamiento schopenhaueriano es el resultado de una experiencia casi mística, que al igual que la ruta anterior, es el resultado de mirar a través del velo de Maya y reconocer que en el núcleo mismo de todo lo que es y existe no se halla ninguna diferencia real entre un yo y un tu. Quien ha visto a través de la fuente de la miseria humana y la futilidad de los deseos tiene la posibilidad de la abnegación. A esta última alternativa de redención conviene nombrarla el camino del ascetismo, pues busca, mediante la mortificación: castidad, pobreza y obediencia, una anulación de todo el sufrimiento de la vida.

Para Schopenhauer el asceta sabe, como ningún otro, que el mundo entero y, con él, todos los seres están condenados a perecer, que la vida es una aspiración, un conflicto interminable y que a donde se mire no hay más que desolación y miseria. Con tal conocimiento no es de sorprender que el asceta deje de afirmar la vida y se horrorice de su ser, del ser del mundo, de la voluntad. Este hombre llega al estado de renuncia voluntaria, de resignación, de plena serenidad y ausencia de querer. Arranca de sí todos los deseos y con ello todos los sufrimientos de la vida para buscar la purificación, la santidad. “Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno, sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al ascetismo”.⁶⁶ Este último paso, de la ética al ascetismo, trata de ser en Schopenhauer la solución más contundente frente al dolor y sufrimiento del mundo. Sin embargo, la senda del ascetismo permanece abierta a muy pocos exige un modo de vida sumamente exigente: la santidad.

Finalmente, se puede apuntar que la redención termina por ser un acontecimiento poco frecuente y quizá escasamente probable de desplegarse. A pesar de que todos pueden tener una experiencia estética, su pretendida negación de la voluntad es esporádica y fugaz. Por su parte la vida ascética exige tal esfuerzo que en la historia de la humanidad sólo los santos han podido abrazarla. Parece que las alternativas presentadas por Schopenhauer frente a los dolores del mundo sólo son una ilusión, un engaño para matizar su pesimismo. Los caminos de la estética y la santidad parecen no ser una alternativa real ante el sufrimiento, sino sólo simples espejismos, con una utilidad limitada o reservada a unos cuantos. De ser así, esto, en el contexto de la filosofía de Schopenhauer, nos condena irremediabilmente al sufrimiento,

⁶⁶ Ibidem., p. 441.

del cual no se puede escapar salvo con la muerte. No obstante, dentro de los tres caminos presentados, sostenemos, que uno, el de la ética, es peculiar, pues sin ser menos exigente que los otros, es más probable, creíble y realizable. Esto, debido a que, como se ha escrito al principio de este capítulo, la ética no es una disciplina aislada que se ocupa de temas más o menos específicos, sino que aparece en interrelación con todos y cada uno de los ámbitos que se pueden distinguir en el pensamiento de Schopenhauer. La filosofía de nuestro autor no es simplemente ética, sino prioritaria y esencialmente ética

Capítulo III. Crítica a la fundamentación kantiana de la ética

III.1 Conciertos en torno a la ética entre Kant y Schopenhauer

A lo largo del tiempo la humanidad se ha empeñado por distinguir entre el bien y el mal. En la *Ilíada* y la *Odisea*, por ejemplo, el mejor es el héroe, pues es quien goza de un carácter ejemplar, por su valor o valentía; para los poemas homéricos la valentía es la virtud primera y más importante. Si bien en la actualidad es posible apreciar la valentía o el coraje de un guerrero, no es éste ya el modelo de sujeto al que se aspira. El pensamiento ético ha reflexionado sus conceptos más básicos, en su transformación y en la formulación de sus preguntas no ha dejado de suscitar la distinción entre el bien o el mal. ¿Cuál es la base de tal distinción?, ¿es posible contar con un criterio objetivo que sirva para establecer las obligaciones morales?, y más importante, ¿cuál es el fundamento último de la moral? A lo largo de la historia de las ideas los filósofos se han enfrentado a tales planteamientos y han intentado entender el porqué de la moral desde la razón, allende del soporte de la fe en un Dios o principio incuestionable.

En todas las épocas, escribe Schopenhauer,¹ se ha predicado mucha y buena moral; pero la fundamentación de ella nunca, a su juicio, ha sido satisfactoria. En la historia de la ética es notorio el esfuerzo por hallar una verdad objetiva de la que se pueda deducir lógicamente las prescripciones éticas. Tal verdad objetiva se ha buscado en la naturaleza de las cosas o en el ser humano, pero sin resultados positivos. Tradicionalmente resultaba que la voluntad humana estaba dirigida a su propio bienestar, mismo que se enlazaba con el concepto de *felicidad*.

Se ha intentado presentar la felicidad, escribe Schopenhauer², como idéntica a la virtud o como una consecuencia y efecto de ella; ambos intentos no han prosperado. Posteriormente se buscó un principio puramente objetivo, abstracto, encontrado *a priori* o *posteriori*, a partir del cual derivar la buena conducta ética, pero su principal falla ha sido la ausencia de un punto de apoyo de la naturaleza humana, a partir de la cual habría sido posible poder encaminar los esfuerzos del hombre contra sus inclinaciones egoístas.

¹ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*), Traductor: Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 152.

² Cfr. *Idem*.

Sorprende a nuestro autor que la ética, esa ciencia que afecta inmediatamente a la vida,³ no ha tenido mejor suerte que la metafísica, pues siempre desde que Sócrates la fundó, aun busca su primer principio.

Schopenhauer dedicará una investigación crítica sólo a uno de los múltiples esfuerzos por fundamentar la ética, el kantiano. Kant dio a la ética una base que, según Schopenhauer, tenía ventajas reales frente a las anteriores. Sin embargo, el esfuerzo kantiano por brindar un fundamento firme para la ética también tiene que desplazarse si se quiere emprender una nueva ruta que ofrezca una base o principio seguro para la ética.

El estudio y análisis de la ética kantiana, contenidos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, principalmente, da la ocasión a Schopenhauer de reflexionar la mayor parte de los conceptos éticos fundamentales, para, posteriormente, suponer su resultado. Pero esencialmente, “[...] la crítica de la fundamentación kantiana de la moral será la mejor preparación e introducción, incluso el camino recto hacia la mía, que es diametralmente opuesta a la kantiana en los puntos esenciales”.⁴ La investigación sobre la ética kantiana es en Schopenhauer una propedéutica hacia su propia propuesta. El estudio en torno a los conceptos fundamentales de la ética kantiana permitirá una mejor comprensión de la ética schopenhaueriana.

La *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, de Kant, tiene como tema esencial el mismo que Schopenhauer estudia a propósito de la pregunta del concurso de la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, a saber, “[...] esta fundamentación no es sino la búsqueda y establecimiento de principio supremo de la moralidad, lo cual constituye una ocupación que tiene pleno sentido por sí sola y aislada de cualquier otra investigación ética”.⁵ La pretensión de ofrecer a la ética derroteros seguros es un primer punto de encuentro entre Schopenhauer y Kant.

Para el filósofo de Frankfurt es momento de que la ética se ponga seriamente en cuestión. Gracias a Kant, yace cómodamente en un almohadón que le da comodidad: el

³ Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 153.

⁴ *Ibidem.*, p. 154.

⁵ Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Traductor: Roberto Aramayo, Alianza, Madrid, 2015, p. 76.

imperativo categórico de la razón práctica.⁶ Introducido, apunta Schopenhauer, bajo una expresión menos ostentosa: la de «ley moral». Evocando este título, presuntamente habitante de nuestra razón, se pretende fundamentar la ética. Schopenhauer pretende arrancar a la moral el amplio almohadón sobre el que descansa y revelar que la razón práctica y el imperativo categórico de Kant son supuestos totalmente injustificados, sin fundamento y ficticios.⁷ El objetivo principal del autor de *El mundo como voluntad* será poner en evidencia que también la ética de Kant carece de un fundamento sólido.

Antes de dar paso a la crítica de Schopenhauer contra la ética kantiana es oportuno señalar algunos puntos de encuentro, además del interés de ambos filósofos por brindar un fundamento seguro y objetivo para la ética. El punto que articula, en principio, un concierto entre Kant y Schopenhauer es su inscripción dentro de la tradición ética que se opone y combate al eudemonismo.

III.1.1 Ética sin felicidad

Schopenhauer concede a Kant el gran logro de haber limpiado a la ética de todo eudemonismo: “Dentro de la ética, Kant tiene el gran mérito de haberla depurado de todo eudemonismo”.⁸ La ética de los antiguos escribe Schopenhauer, era eudemonista, quería mostrar que virtud y felicidad son idénticas.⁹

En la ética antigua resultaba que la voluntad del hombre estaba encaminada principalmente a su propio bienestar, mismo que suele enmarcarse bajo el concepto de felicidad. Se pretendía, advierte nuestro autor, presentar a la felicidad como igual a la virtud, o como consecuencia y efecto de ésta. También los modernos querían poner en relación ambas figuras, no en virtud de la identidad o igualdad, sino según el principio de razón, es

⁶ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 155.

⁷ *Idem*.

⁸ *Ibidem.*, p. 157.

⁹ Max Pohlenz en *La Stoa: Historia de un movimiento espiritual* advierte como desde Kant la palabra eudemonismo tiene un sentido negativo, porque no se ha entendido y no se ha sentido en modo griego. “La sensibilidad fundamental de los griegos no se expresa en el «tú debes», sino en el «tú puedes». “La eudaimonía es una actitud interna que crea su alegría a partir de la armonía anímica y de la conciencia de satisfacer una determinación asignada por Dios”. Pohlenz, M., *La Stoa: Historia de un movimiento espiritual*, Taurus, Barcelona, 2022, p. 143.

decir, buscaban hacer de la felicidad consecuencia de la virtud.¹⁰ Tanto en los antiguos como en los modernos la virtud ha sido siempre un medio para un fin.

En *Sobre el fundamento de la moral* Schopenhauer escribe: “Siempre resultaba que la voluntad del hombre estaba dirigida solamente a su propio bienestar (*Wohlsein*), cuya suma se piensa con el concepto de felicidad (*Glückseligkeit*); tendencia esta que le conduce por un camino totalmente distinto del que la moral le quiere trazar”.¹¹ Con esta afirmación Schopenhauer traza una distinción entre la esfera de la felicidad y la de la moralidad. Previamente Kant en la *Crítica de la razón práctica* sostiene “Nada resulta más contrario al principio de la moralidad que convertir en fundamento para determinar la voluntad a la felicidad propia”.¹² Es evidente que para Kant cuando se actúa con miras a la felicidad se es guiado por un principio diferente del principio moral; por el contrario, si uno se guía por el principio de la moralidad se suprime de inmediato toda aspiración a la propia felicidad.

Parece que la moralidad y la felicidad no sólo son dos esferas diferentes de la vida humana, sino que incluso se contraponen. La clásica búsqueda de la felicidad en la antigüedad, aceptada incluso como punto de partida de toda reflexión moral, es observada por la modernidad con sospecha, pues parece implicar un enfoque egoísta. Un ejemplo paradigmático sobre esta sospecha se desprende de las reflexiones antropológicas de Thomas Hobbes, de las que se deriva la cuestión: cómo lograr que seres naturalmente egoístas puedan comportarse altruistamente. De este modo, en la modernidad la investigación sobre el fundamento de la moralidad queda divorciada del nexo natural entre ética y felicidad por el que apostaba la Antigüedad clásica. Los conceptos más próximos a la ética serán la obligación, el deber y la justicia, no ya el de vida buena o felicidad.¹³

Para Schopenhauer los antiguos, con excepción de Platón, han desarrollado la ética siempre en función de la felicidad. En ella, a juicio de nuestro autor, la conducta virtuosa se

¹⁰ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 157.

¹¹ *Ibidem.*, p. 152.

¹² Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Traductor: Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2020, p. 124.

¹³ Rodríguez, F. J., *Hobbes*, en *Historia de la ética: la ética moderna*, Cord. Victoria Camps, Crítica, Barcelona, 2006, p. 91.

presenta siempre como medio y no como fin, por ejemplo, el fin de la ética estoica es la felicidad.¹⁴

a) Crítica kantiana al eudemonismo

Es posible sostener, como la tradición ética eudemonista, que la felicidad constituye un anhelo universal. Esta es una afirmación que el mismo Kant es capaz de reconocer: “Ser feliz, constituye necesariamente el anhelo de todo ente racional que sin embargo sea finito y, por lo tanto, representa un ineludible fundamento para determinar su capacidad desiderativa”.¹⁵ Todo ente racional aspira hacia la felicidad, y hace de esta aspiración la fuente de su motivación en el terreno del obrar. Conseguir la felicidad se convierte en una meta para cualquier ser humano, tal objetivo se convierte en el estímulo necesario para actuar. Sin embargo, a juicio de Kant, surge la siguiente sospecha: ¿tal incentivo, que mueve al obrar, hace que las acciones sean auténticamente morales?, como ya hemos escrito, Kant considera que esto no es posible.

Para Kant el actuar moral no sólo es diferente de la aspiración hacia la felicidad sino incluso contrario a tal anhelo. Por ello, afirma contundentemente en la *Crítica de la Razón Práctica*: “Nada resulta más contrario al principio de la moralidad que convertir en fundamento para determinar la voluntad a la felicidad propia”.¹⁶ En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* sostiene como el hombre siente una poderosa fuerza en sí mismo, contraria a todo mandamiento del deber, dicha fuerza contraria al deber recibe el nombre de felicidad.¹⁷ Para comprender en justa proporción tales afirmaciones es necesario determinar qué entiende el filósofo de Königsberg por principio de moralidad y por felicidad.

Kant pretende fundar las bases de una ética de alcance universal, capaz de guiar, a partir de una sentencia sencilla, a cualquier ser racional. La peculiaridad del principio rector de la ética kantiana es que sea independiente de la experiencia, fincarse sobre una base *a priori*. Es decir, el principio esencial de la ética está desprovisto de cualquier contenido empírico, su valor radica en la forma y no en el contenido, pues si llegara a ceñirse a

¹⁴ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)* I, Traductor: Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W.I, p.138.

¹⁵ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, p. 105.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 124.

¹⁷ Cfr. Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 116.

determinado objeto, se levantaría sobre una base empírica. Esto último cancelaría toda posibilidad de convertir tal principio en ley práctica universal.¹⁸

En la *Analítica de la razón práctica pura*, Kant determina dos tipos de principios conforme a los cuales es posible determinar la voluntad de un ser racional: en caso de que su condición tenga valor exclusivamente para la voluntad particular de un agente son subjetivos; pero en cambio si su validez es reconocida por todos los seres racionales, son objetivos. Los primeros tipos de principios subjetivos son nombrados máximas o, en su formulación más conocida, imperativos hipotéticos, los segundo son llamados leyes prácticas o imperativos categóricos. Esta distinción es fundamental para diferenciar entre el obrar producto de motivos genuinamente morales y motivos no morales. Para Kant, la voluntad de un ser racional se determina en sentido moral únicamente por respeto a la ley moral.

El único principio de la moralidad consiste en independizar a la ley de toda materia (cualquier objeto deseado) y en determinar al albedrío mediante la simple forma legisladora universal que una máxima ha de poder adoptar.¹⁹

Cuando la voluntad no se determina en favor de la sola forma de la ley, se da paso a otra clase de principio por el que es regida, a saber, el principio de felicidad; que guía uno de los dos tipos de motivación distinguidos por Kant: la motivación moral pura, regida por el principio formal del querer y la motivación no moral, regida por el principio de felicidad. El principio de carácter moral se yergue independientemente de toda condición empírica y por ello puede tener valor universal. En cambio, el principio de felicidad no goza de tal condición, pues está condicionado empíricamente.

Para el filósofo de Königsberg aquellos principios que suponen un objeto material, esto es, objeto cuya realidad se desea o apetece, y que se convierte en motivo determinante de la voluntad, son empíricos en su totalidad y no pueden dar leyes prácticas.²⁰ De esta naturaleza es el principio de felicidad, cuyo motivo determinante es la representación de un objeto material. En el principio de felicidad la voluntad se pone en movimiento en virtud de la proyección o representación de la posible satisfacción de un objeto material. Para Kant, un principio práctico que oriente una acción cuyo motor sea de tal índole no puede convertirse

¹⁸ Cfr. Kant, I. *Critica de la razón práctica*, p. 98.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 121.

²⁰ Cfr. *ibidem.*, p. 98.

en ley práctica universal. De ninguna representación de un objeto material, escribe Kant, puede saberse *a priori* si irá unida al placer o al dolor o será indiferente.²¹ No es posible conocer sino *a posteriori* si una acción irá acompañada de placer o de dolor, por lo tanto, la máxima según la cual se ha dirigido la acción, al estar condicionada por lo que podría suceder, es incapaz de obligar de modo categórico y de valer como ley práctica universal. Para el autor de la *Crítica* una ley universal sólo es posible sobre bases *a priori*, establecidas independientemente de la experiencia.

Como ya hemos escrito, Kant reconoce a la felicidad como un fin humano universal, sin embargo, incapaz de fundar máxima moral alguna. La felicidad, en virtud de su condicionalidad empírica, es incapaz de convertirse en ley universal. Cualquier máxima movida por la felicidad carece de necesidad práctica, ya que su validez no puede establecerse *a priori*, pues es necesario aguardar la consumación del obrar para verificar si efectivamente se sigue de la acción algún placer. Más aún, advierte Kant, el concepto de felicidad es indeterminado, pues es imposible establecer en forma fija y coherente su contenido:

El concepto de felicidad no es un concepto que el ser humano abstraiga de sus instintos y extraiga de su propia animalidad, sino que es una mera *idea* de un estado, idea a la que quiere adecuar dicho estado bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). Él mismo bosqueja esa idea de modo tan variopinto merced a su entendimiento, enmarañando con la razón y los sentidos, modificándola con tanta frecuencia que aun cuando también la naturaleza estuviera sometida por entero a su arbitrio, pese a ello no podría asumir en absoluto ninguna ley precisa, universal y estable, que coincidiera con ese oscilante concepto [...]²²

La aspiración a la felicidad está enraizada en la naturaleza humana, pero es tan plural y diversa como seres en el mundo, por lo que no es posible hacer de ella, en el orden de la ética Kantiana, una norma que permita fundar las bases de una ética de alcance universal, capaz de guiar, a partir de un imperativo sencillo, a cualquier ser racional.

Por otro lado, no es posible dejar de subrayar que la consideración kantiana de la felicidad está estrechamente ligada con la noción de placer, éste es una de las fuentes motivacionales más grandes. En este sentido, es posible sostener, como afirma Irwin

²¹ Cfr. *Ibid.*

²² Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Traducción de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2012, § 83, p. 628.

Terence,²³ que Kant se compromete con una concepción hedonista de la felicidad. Esta perspectiva consiste en asumir que toda acción exenta de moral se encuentra dirigida por un principio que representa posibles objetos de elección en términos del placer que se espera de ellos. Ahora, lo que entiende Kant por placer está suscrito a la sensación de lo agradable,²⁴ ya sea por la satisfacción inmediata o por la proyección o representación del agrado que se anticipa. Para el filósofo de Königsberg todos los principios materiales que colocan el fundamento para determinar el albedrío en el placer o displacer pertenecen al principio de amor hacia uno mismo o de la felicidad propia.²⁵

Una objeción más para excluir a la felicidad del actuar genuinamente moral radica en su propensión hacia la individualidad, el amor así mismo o egoísmo; aquí, como se verá, se establece un punto de conexión entre Kant y Schopenhauer. La búsqueda de la felicidad, incuestionablemente aceptada por cada ser humano, pero relativa en cuanto al objeto material capaz de colmar el anhelo de placer, hace de ésta un principio egoísta. La fuerza principal que mueve a la acción en el principio de felicidad es el deseo individual por procurar lo agradable sólo para sí:

El conjunto de todas las inclinaciones (que bien puede verse sistematizadas y cuya satisfacción se denomina entonces «felicidad propia») constituye el egoísmo (*solipsismus*). Éste supone o bien el amor hacia uno mismo, esa benevolencia para consigo mismo (*philautia*) que pasa por encima de todo, o bien la *complacencia* con uno mismo (*arrogantia*).²⁶

La propensión hacia el amor a uno mismo es una inclinación que se ve quebrantada por la ley moral, en la medida en que sólo se mueve en el terreno de lo que es agradable a un solo individuo. La ley moral aniquila, escribe Kant, toda vanidad. El principio de felicidad está enraizado en el egoísmo, pues si la moralidad se guiara por este principio el obrar se pondría en marcha sólo en favor de una recompensa individual. Por lo tanto, de la motivación egoísta es imposible obtener una acción con genuino valor moral. En su texto *Antropología en sentido pragmático* Kant escribe: “[...] el egoísta moral es el que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más utilidad que la que hay en lo que le es útil, y que incluso, como

²³ Cfr. Terence, I., *The Development of Ethics: Volume III: From Kant to Rawls*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 106-124.

²⁴ Cfr. Kant, I. *Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 99.

²⁵ Cfr. *ibid.*

²⁶ *Ibidem*. p. 190.

eudemonista pone meramente en la utilidad y en la propia felicidad, no en la representación del deber, el supremo fundamento de determinación de su voluntad”.²⁷ Si la felicidad es considerada como un estado placentero o agradable, es evidente que sólo puede hacer referencia al sujeto que lo experimenta. El egoísta sólo actúa en virtud de su propio bienestar y contento, por tanto, para Kant la felicidad carece de toda significación moral.

Por otro lado, es oportuno indicar que, si bien Kant establece una fuerte conexión entre el placer y la felicidad, esta última no se agota en la mera sensación de agrado o de sagrado, pues el placer es momentáneo y fugaz, mientras que la felicidad requiere mayor estabilidad y permanencia. Esto es, la felicidad parece caracterizarse como un estado de placer que es experimentado de manera ininterrumpida, sin que esta sea propiamente la prolongación constante del placer, que en sí mismo sólo es un instante pasajero. Es claro que no se puede realizar una identificación total entre placer y felicidad en la ética kantiana, pero al definir o caracterizar a la felicidad, no se deja de aludir a la noción de placer. A lo sumo podría afirmarse que la búsqueda de placer constituye la base del principio de felicidad sin que ésta se reduzca a la simple satisfacción del querer.

Finalmente, nos gustaría indicar que estas observaciones en torno a una ética sin felicidad en Kant son conscientes de que el autor de las *Críticas* pasó gran parte de su vida, como escribe Aramayo²⁸, estudiando e indagando como introducir a la felicidad en sus planteamientos morales. Kant no desprecia la noción de felicidad en sí misma, pero se ve obligado ineludiblemente a descalificarla como principio moral, debido a su absoluta volatilidad e indeterminación. Por desgracia, sostiene Kant, la felicidad es un concepto tan impreciso que, aunque todos los hombres aspiran a ella, cuándo se interroga qué es realmente lo que cada uno quiere es imposible responder con precisión.²⁹ Kant no pide renunciar a la felicidad sino sólo que no se le tome en cuenta al tratarse del deber. En este sentido, Kant señala: “Mas esta *diferenciación* sobre los principios de felicidad y de moralidad no equivale sin más a una *contraposición* entre ambos, y la razón pura práctica no pretende que se deba

²⁷ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Traductor: Dulce María Granja, et al., FCE, México, 2014, p. 13

²⁸ Cfr. Aramayo, R. R. *De la felicidad como un corolario imprescindible*, en Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2020, p. 32.

²⁹ Cfr. Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 120.

renunciar a las demandas de la felicidad, sino que sólo *no* se le preste *atención* al tratarse del deber”.³⁰

b) Crítica schopenhaueriana al eudemonismo

Es conocida la influencia de Kant sobre Schopenhauer, pero ésta ha sido principalmente en el terreno de la teoría del conocimiento, en cambio, en el campo de la ética esta influencia es reducida, pero relevante.

En el ámbito de la ética el principal punto de acuerdo entre ambos autores radica en su convicción de que la moralidad y la felicidad no solo son diferentes sino contrarias. Recordemos que Schopenhauer reconoce como un gran mérito en Kant el haber erradicado de la ética todo eudemonismo.³¹ Sin embargo, los argumentos utilizados por Kant para distinguir el obrar genuinamente moral del obrar guiado por el amor a uno mismo o la felicidad, no son suscritos en su totalidad por Schopenhauer. En virtud de las diferencias esenciales sobre el fundamento y naturaleza de la ética, que estudiaremos a detalle más adelante, Schopenhauer no puede seguir por completo los argumentos utilizados por el filósofo de Königsberg en contra de la felicidad como motivo genuino del actuar ético.

El punto de concierto que existe, además de la perspectiva anti-eudemonista de ambos autores, es aquel que relaciona a la felicidad con el egoísmo. En cuanto a la objeción esencial del planteamiento kantiano que enfatiza el origen empírico del principio de felicidad en oposición a la génesis *a priori* de la ley moral, Schopenhauer no puede sino estar en contra totalmente, pues para él es imposible establecer una ética normativa con bases *a priori*. Para la filosofía schopenhaueriana lo único que puede brindar la ética es una explicación de nuestras acciones denominadas morales, mediante un ejercicio hermenéutico de interpretación de la naturaleza humana. Schopenhauer encomienda a la ética “[...] el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral”.³² Desde esta perspectiva, la idea de una ética normativa es inaceptable; pues para Schopenhauer, el obrar derivado de un precepto abstracto, de una ley moral que determine el deber, carece de valor moral.

³⁰ Kant, I. *Critica de la razón práctica*, p. 223.

³¹ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 155.

³² *Ibidem.*, p. 238.

Para nuestro autor el único camino para descubrir el fundamento de la ética no es otro más que el empírico, es decir, investigar si es que hay acciones que puedan reconocerse con valor auténticamente moral.³³ La propuesta ética de Schopenhauer, a diferencia de Kant, no encuentra un asidero seguro en principios *a priori*, a partir de los cuales determinar lo que debería ser el obrar humano. Una ley abstracta no es capaz de determinar la conducta moral.

Sin embargo, no es por el origen *a priori* o *a posteriori* del fundamento de la moral por el que la interpretación ética del filósofo de Frankfurt destierra al eudemonismo, sino porque enraíza su origen en la satisfacción individual del querer. La búsqueda constante del bienestar propio se manifiesta como una inclinación egoísta, carente de cualquier significación moral. Pues cuando cualquier manifestación de la voluntad requiere satisfacer sus imperiosos deseos, es capaz de dañar y destruir todo a su alrededor con tal de colmar su necesidad.

La fuente de la moralidad debe yacer en un punto diferente de la naturaleza humana, que en sí misma es voluntad, la moralidad se ha de contraponer a la voluntad individual y universal. “El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el impulso a la existencia y al bienestar. [...] todas sus acciones se originan por lo regular en el egoísmo [...] El *egoísmo* es, por naturaleza, ilimitado [...]”.³⁴

Schopenhauer exhibe al egoísmo como el principal motor de nuestras acciones. Éste nos incita hacia la preservación de la propia existencia, cuya naturaleza no es otra más que la satisfacción de los placeres. El móvil moral, y las acciones que se desprendan de éste, han de oponerse a esta tendencia natural e infranqueable que es el egoísmo. En torno a este punto el concierto con Kant es completo, pues cuando se busca el propio bienestar se anula toda posibilidad de obrar según un genuino principio moral.

Como es evidente la búsqueda del propio bienestar, en el caso de Schopenhauer y Kant, está íntimamente ligada con la naturaleza de la felicidad. En Schopenhauer la maximización de los placeres, el bienestar y la felicidad se identifican, por lo que, al igual que Kant, suscribe una concepción hedonista de la felicidad.

³³ Cfr. *Idem*.

³⁴ *Ibidem*. p. 239.

En el marco de la filosofía schopenhaueriana la felicidad se comprende como la satisfacción de un deseo. Debido a que la felicidad se da luego de colmar determinado anhelo, nuestro autor considera que no es un estado que nos sobrevenga originariamente, sino siempre como un medio paliativo para atender nuestro constante desear. Desde esta perspectiva la felicidad es siempre negativa y nunca positiva, Schopenhauer escribe:

Toda satisfacción (*Alle Befriedigung*), o lo que normalmente se llama felicidad (*Glück*), siempre es propia y esencialmente *negativa* y nunca *positiva*. No se trata de una dicha que nos sobrevenga originariamente y por sí misma, sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo (*Wunsch*).³⁵

El deseo es para Schopenhauer una carencia, misma que antecede a todo placer. En este sentido la felicidad nunca puede ser más que la satisfacción de un deseo o la liberación de un dolor o una necesidad. Pues, la ausencia de satisfacción de un deseo provoca dolor, siendo éste el estado originario de toda manifestación de la voluntad. A la felicidad le antecede un estado originario de dolor y sufrimiento, razón por la cual esta se reduce a paliar momentáneamente tal estado primigenio.

Por otro lado, conseguir la satisfacción de un deseo no es tarea sencilla, pues a cada intento por colmar las necesidades se oponen dificultades y molestias sin fin, a cada paso, señala Schopenhauer, se acumulan los obstáculos. No olvidemos que cada manifestación de la voluntad, cada individuo en el mundo como representación obra según un principio egoísta que dicta satisfacer el propio bienestar sin importar el costo. Y cuando por fin se logran superar todas las barreras y se consigue la satisfacción de un deseo, no se ha logrado más que la liberación de algún sufrimiento, por lo que se vuelve a estar como antes de su aparición. “Solamente la carencia, es decir, el dolor es siempre inmediatamente dado”.³⁶ La felicidad sólo se puede conocer de manera mediata, recordando la carencia y el sufrimiento anteriores que cesaron con su aparición.

La felicidad no sólo es negativa, es decir mediata, sino también fugaz, pues no se trata de un estado permanente o de un objetivo fijo por alcanzar, pues la satisfacción del deseo, que es su núcleo interno, no cesa jamás. El anhelo por colmar cualquier necesidad o deseo es inherente a todo el mundo como representación. La satisfacción de un deseo no es sino el

³⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, p. 377.

³⁶ *Ibidem*. p. 378.

inicio de una cadena interminable de apetitos, por lo que la auténtica felicidad permanente, es decir, la plena y completa satisfacción del deseo, es imposible e incompatible con toda aspiración moral.

Por otro lado, al margen del proyecto ético de la filosofía schopenhaueriana en su conjunto es posible hallar una consideración *sui generis* sobre la felicidad. En los denominados *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* encontramos, como escribe Pilar López de Santa María, un compendio de sentido común y de lúcido análisis acerca de la vida práctica del común de los mortales³⁷. Ahí, Schopenhauer delinea una ruta posible y viable, en el terreno práctico en la que la felicidad, en su claro sentido negativo, puede hacer más llevadera la existencia. Se trata de un tratado en torno a la búsqueda de la felicidad, en claro contraste con la visión pesimista de nuestro autor, pero congruente con su caracterización de la felicidad. Ésta es negativa, pues significa la mera ausencia de dolor, ser feliz es pues ser menos infeliz. La búsqueda de la felicidad no es otra cosa más que la prevención de la desdicha en la medida en que sea posible, aun siendo consciente de que la miseria es inevitable.

Esta consideración particular sobre la felicidad no hace de ésta en absoluto un móvil moral, pues la moralidad para Schopenhauer, como estudiaremos a detalle más adelante, va por otros caminos, las acciones de valor genuinamente moral son las que superan el egoísmo, un móvil tan natural al hombre como ilimitado, y buscan el bien ajeno por encima del propio bienestar.³⁸ Los *Aforismos* no muestran precisamente, un camino para conseguir la virtud, sino uno con miras plenamente egoístas. La búsqueda de la felicidad sigue siendo una antítesis de la ética.

Con todo, es importante no dejar de subrayar que la interpretación schopenhaueriana en torno al eudemonismo es, como sostiene Irwin Terence,³⁹ en cierto punto sesgada y quizá algo burda. El filósofo de Frankfurt parece ignorar que es posible asumir una postura eudemonista y, a la vez, suscribir una concepción no instrumentalista de la virtud. Recordemos que Schopenhauer reprocha a la ética clásica el hacer de la virtud sólo un medio

³⁷Cfr. López, P. *La felicidad al alcance de todos*, en Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena* I, Traducción: Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, p. 26.

³⁸ Cfr. *Ibidem.*, p. 27.

³⁹ Cfr. Terence, I., *The Development of Ethics: Volume III: From Kant to Rawls*, op. cit., p. 253-286.

para conseguir un fin, la felicidad.⁴⁰ El ejemplo más claro de las perspectivas éticas en las que el eudemonismo, como bien supremo, y el ejercicio de la virtud se identifican es quizá el de Aristóteles. El ejercicio de la virtud en el estagirita es un fin en sí mismo, la felicidad es una actividad (*eudaimonía enérgeia tis estín*), y como actividad es algo que se produce, y no algo como una posesión.⁴¹ La realización de la vida buena o la felicidad exige ineludiblemente el ejercicio de la virtud como fin en sí mismo. Schopenhauer, siguiendo a Irwin Terence, sostiene que la práctica de la virtud como fin en sí misma es incompatible con la felicidad; mientras que cuando se sostiene como fin el eudemonismo se exhibe una valoración sólo instrumental de la virtud.

III.2 Contra la fundamentación kantiana de la ética

Como se ha escrito, la crítica a la ética kantiana, que funciona como una propedéutica para la schopenhaueriana, retoma como directriz la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra de 1785, un texto primordial para la ética del filósofo de Königsberg, en el que como en ningún otro, a juicio de Ernst Cassirer, se revela la personalidad de Kant mediante una escritura más accesible y popular.⁴² Es en ese libro, escribe Schopenhauer, donde encontramos lo esencial de la ética de Kant, presentado de forma sistemática, concisa y nítida, como en ninguna otra obra,⁴³ y también será ese libro el que permita articular la crítica de Schopenhauer a la ética kantiana.

El primer error de Kant señalado por Schopenhauer se encuentra en el concepto mismo de ética, cuya definición más clara indica: “En una filosofía práctica donde no nos concierne admitir fundamentos de aquello que *sucede*, sino leyes de lo que *debe* suceder, aun cuando nunca suceda [...]”⁴⁴ Schopenhauer denuncia una evidente petición de principio en la admisión de leyes puramente morales, pilar fundamental de la ética kantiana, indicando la imposición de una forma legislativo-imperativa para la ética como la única posible. Kant toma la existencia de la ley moral como un hecho dado y no necesitado de una explicación posterior y suscribe una ética prescriptiva concebida como doctrina del deber. La raíz de tal

⁴⁰ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 152.

⁴¹ Cfr. Lledó, E. *Introducción a las éticas*, en Aristóteles, p. 98.

⁴² Cfr. Cassirer, E., *Kant. Vida y doctrina*, FCE, México, 1974, p. 281.

⁴³ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 158.

⁴⁴ Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 135.

falla se encuentra en el sentido que se da a la noción de filosofía práctica, pues en Schopenhauer la filosofía, y con ella la ética, es siempre teórica, nuestro autor escribe: “[...] toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma puramente contemplativa e investigar, no prescribir”.⁴⁵

El primer punto de desacuerdo entre ambos autores se da en torno a la naturaleza de la filosofía, que a juicio de Schopenhauer ha de renunciar a dirigir la conducta o transformar el carácter, es decir, a hacerse práctica. Las acciones del hombre, territorio de estudio de la ética, el aspecto del mundo más importante a investigar, no se reducen a meros conceptos, por lo que pretender dirigirlas mediante leyes prescriptivas es absurdo. La filosofía, la ética, no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente.

Con esto, se abre una caracterización de la ética que nos permite considerarla como hermenéutica en el sentido que hemos establecido en el primer capítulo de este trabajo, a saber, como el ejercicio de interpretación de un ser de comprensión, el hombre, que busca dotar de sentido lo existente. En el campo específico de la ética caracterizada como hermenéutica se ha de interpretar y explicar el obrar humano como una elucidación de lo dado, lo existente, a fin de llegar al sentido o comprensión del obrar. Queda al margen la posibilidad de que la ética pueda indicar lo que debería de ser, como busca Kant, y ha de conformarse con comprender lo que es. En este sentido nuestro autor escribe:

[...] el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su comprensión; y que con eso tiene suficiente que hacer, mucho más de lo que se ha hecho hasta hoy, al cabo de milenios.⁴⁶

Otro punto de inflexión importante, advertido por Luis González Mérida,⁴⁷ es el carácter probatorio del concepto «práctico». Recordemos que para Kant el principio moral es deducido *a priori*, mientras que Schopenhauer sostiene lo contrario. La raíz del punto de ruptura se encuentra en el sentido que cada autor da al término deducción. Por un lado, para el filósofo de Königsberg deducción es justificación, mientras que para nuestro autor

⁴⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, p. 377.

⁴⁶ Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 160.

⁴⁷ Cfr. González-Mérida, L., *La ética kantiana vista por Schopenhauer*, Ágora, Papeles de Filosofía, USG, España, 2017, Vol. 36. N° 1, p. 10.

significa derivación. Esto pone de manifiesto una diferencia fundamental no sólo de cómo se concibe a la filosofía, sino de cómo se hace. Así, para Kant la justificación, deducción, se consigue exclusivamente a partir de meros conceptos; por el contrario, en Schopenhauer, la derivación es únicamente a partir de intuiciones. Por lo tanto, lo que Kant considera por deducción del principio moral no es admitido como justificación alguna para Schopenhauer, pues los conceptos no se sostienen por sí mismos.⁴⁸

El carácter hermenéutico de la ética de Schopenhauer, que se relaciona estrechamente con su metafísica, se reafirma al sostener que la ley moral es un supuesto injustificado, pues se admite antes de toda investigación que hay leyes puramente morales. Como se ha escrito, los conceptos no se sostienen por sí mismos, por lo que, para desarticular la petición de principio de Kant, Schopenhauer procede a buscar la validez de los conceptos utilizados por éste.

III.2.1 Abusos conceptuales

Schopenhauer comienza investigando primero el concepto de ley. El significado propio y originario de la ley se limita al orden civil, *lex, νόμος*, una institución humana fincada en el libre arbitrio. Este concepto tiene una segunda acepción derivada, de carácter metafórico, en su aplicación a la naturaleza. En la medida en que ésta parece actuar siempre de manera invariable, y es probable conocer su proceder en parte *a priori* y en parte mediante observaciones empíricas, se puede hablar metafóricamente de «leyes naturales».⁴⁹

Para nuestro autor también hay una ley para la voluntad humana, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza. Se trata de una ley estrictamente demostrable, inviolable, sin excepción, inquebrantable que lleva consigo la necesidad, no en cierta manera como el imperativo categórico sino realmente. Esta es la ley, escribe Schopenhauer, de la motivación, es la única ley demostrable de la voluntad humana, a la que ésta está sometida. La ley dicta que cada acción sólo puede producirse como consecuencia de un motivo suficiente. En cambio, la existencia de leyes que determinen lo que debe ocurrir con necesidad absoluta, como pretende Kant, no pueden establecerse sin una demostración previa. Con esto

⁴⁸ Cfr. *ibid.*

⁴⁹ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 160.

Schopenhauer denuncia el abuso conceptual kantiano, que consiste en extender el uso de la metáfora jurídica a la naturaleza.

La siguiente objeción de Schopenhauer gira en torno al concepto de necesidad. La ley moral kantiana lleva consigo el carácter de necesidad absoluta. La idea de deber absoluto es impensable para Schopenhauer, en este sentido pregunta: “¿Pero cómo se puede hablar de necesidad absoluta en estas presuntas leyes morales, como ejemplo de las cuales cita «no debes [*sollt*] mentir», dado que como es sabido y él mismo confiesa, en la mayoría de los casos e incluso por lo regular, quedan sin efecto?”⁵⁰ El sentido del concepto de necesidad se agota por el principio de razón suficiente, que señala la relación entre una causa o razón y la ineludible consecuencia que de ella se desprende. En este sentido, toda necesidad es relativa, es decir, condicionada. Hablar de una necesidad absoluta, como pretende Kant, incondicionada, carece de sentido. Pues, escribe Schopenhauer “[...] *ser necesario* no puede significar nunca otra cosa más que seguir una razón dada”.⁵¹

Del mismo modo que Kant asume sin más el concepto de *ley moral*, como dada e ineludiblemente existente, lo hace con el concepto de *deber*, estrechamente emparentado con aquél. Kant admite el concepto de *deber* como propio de la ética sin pasar por una prueba ulterior. Frente a esto Schopenhauer se ve obligado a protestar indicando que el concepto de ley moral, al igual que sus afines de obligación, mandato y deber, sólo tienen justificación y sentido en el marco de una moral teológica y fincados en los supuestos de esta.⁵² Más aún, los términos de obligación o mandato entrañan un sentido y significado solamente en relación con la amenaza de un castigo o con la promesa de una recompensa, por lo que, apelando al lenguaje kantiano, toda obligación está necesariamente condicionada por el castigo o recompensa, es decir, es esencialmente hipotética y no categórica. Schopenhauer escribe:

Es absolutamente imposible imaginar una voz imperativa, venga de dentro o de fuera, de otra forma que amenazando o prometiendo: más entonces, quien la obedezca será ciertamente, según las circunstancias, prudente o tonto, pero siempre interesado y, por consiguiente, sin valor moral.⁵³

⁵⁰ *Ibidem.* p. 161.

⁵¹ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)*, Traductor: Pilar López de Santa María, Alianza, Madrid, 2019, § 49, p. 270.

⁵² Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, op. cit. p. 162.

⁵³ *Ibidem.* p. 163.

Los conceptos de deber y obligación incondicionada, fundamentales en la ética kantiana, se postulan luego de una condición, por lo que, al igual que la necesidad absoluta, también son relativos, pues sólo tienen significado y sentido en virtud de la amenaza de un castigo o la promesa de una recompensa.

Parece que después de todo en Kant el ejercicio de la virtud, como se denunció en el eudemonismo, es sólo un medio para un fin. La virtud, sólo en apariencia, escribe nuestro autor,⁵⁴ trabaja sin remuneración, pues su pago se encuentra oculto bajo el concepto de *Bien Supremo*, que no es otra cosa más que la unión de la virtud y la felicidad. Schopenhauer postula una recaída de Kant en el eudemonismo, pues luego de reconocer en el filósofo de Königsberg, como hemos escrito, el mérito de haber depurado de la ética todo eudemonismo, enseguida señala que tal destierro ha sido más aparente que real.⁵⁵

Recordemos que en la *Analítica de la razón pura práctica* Kant ha establecido los límites entre la moralidad y la felicidad, pero luego intenta matizar la distinción entre ambos ámbitos señalando: “Más esta *diferenciación* sobre los principios de felicidad y moralidad no equivale sin más a una *contraposición* entre ambos, y la razón pura práctica no pretende que se deba renunciar a las demandas de la felicidad [...]”⁵⁶ Desde la perspectiva de Kant precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no podría coexistir con el querer perfecto de un ente racional.⁵⁷

Parece que el propio Kant renuncia a su idea de que la felicidad convertida en determinante de la voluntad es incapaz de producir acciones genuinamente morales. Ahora, parece que si el querer se trasforma en querer moral permite que el sujeto se convierta en un ser virtuoso, obediente de la ley, y por lo tanto la pretensión de la felicidad se vuelve legítima. Kant vuelve a establecer la relación entre la moralidad y la felicidad, pues ambas conjuntamente constituyen la tendencia al sumo bien en una persona. El reparto en justa proporción entre virtud y felicidad, escribe Kant,⁵⁸ constituye el sumo bien. Aunque la justa

⁵⁴ *Ibidem.* p. 164.

⁵⁵ *Ibidem.* p. 157.

⁵⁶ Kant, I. *Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 223.

⁵⁷ *Cfr. Ibidem.* p. 255.

⁵⁸ *Cfr. Idem.*

proporción implica que la virtud supone el valor supremo e incondicionado, mientras que la felicidad es una condición del comportamiento moral conforme a la ley.

La crítica de Schopenhauer frente a esta recaída kantiana ante el eudemonismo radica esencialmente en incorporar a la felicidad, como elemento del Bien Supremo, a la ética pues con ella se abre de nuevo un espacio a aquello que precisamente la moralidad debe erradicar, a saber, el egoísmo. Para la filosofía schopenhaueriana el bien supremo es una contradicción, pues significa una satisfacción total y final de la voluntad. El bien supremo implica que después de él no surgirá un nuevo querer, pero la voluntad no puede cesar de querer sólo existe un bien provisional, no existe para ella, apunta Schopenhauer, ningún bien supremo ni absoluto, sino siempre meramente provisional.⁵⁹ Kant vuelve a sucumbir, como la tradición filosófica clásica ante la felicidad, al introducirla subrepticamente bajo el nombre de Bien Supremo:

[...] este no es, en el fondo, nada más que la moral que termina en la felicidad y que, en consecuencia, está apoyada en el interés: o sea, en el eudemonismo que Kant había expulsado solamente por la puerta principal de su sistema como heterónimo, y que ahora entra de nuevo furtivamente por la puerta trasera bajo el nombre de *Bien Supremo*.⁶⁰

Por otro, parte para el Filósofo de Frankfurt la obligación condicionada no puede ser un concepto ético fundamental, pues todo lo que ocurre por referencia a una recompensa o castigo es un obrar de naturaleza egoísta y por lo tanto sin valor puramente moral. Esto mismo aplica para el deber, concepto íntimamente ligado. La única posible diferencia entre ambos conceptos sería que la obligación puede basarse en la violencia, mientras que el deber (*Pflicht*) supone un compromiso (*Verpflichtung*), la aceptación del deber. El compromiso con el deber se da entre el señor y el sirviente, el superior y el subordinado, el gobierno y los súbditos. Por el contrario, el esclavo no tiene ningún deber porque no tiene ningún derecho, para él sólo hay una obligación que se impone mediante la fuerza.⁶¹

El análisis conceptual hasta ahora realizado de los términos esenciales de la ética de Kant lleva a Schopenhauer a denunciar con contundencia que debajo de ellos yace una moral teológica. La concepción de la ética en una *forma imperativa*, como la *doctrina de los deberes*

⁵⁹ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, p. 423.

⁶⁰ Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 164.

⁶¹ Cfr. *Idem*.

y el respeto del valor o indignidad moral del obrar humano como cumplimiento o violación de deberes, proceden, escribe Schopenhauer, junto con la obligación, únicamente de la moral teológica, del Decálogo.⁶² Se trata de una moral que se basa en el supuesto de la dependencia humana frente a otra voluntad que le ordena y anuncia recompensa o castigo. Kant, calladamente sentencia Schopenhauer, tomó prestada esa *forma imperativa* de la ética de la moral teológica.⁶³

III.2.2 La malograda fundamentación de la ética kantiana

Tras haber criticado el abuso conceptual kantiano sobre los términos, ley moral, necesidad y deber, Schopenhauer pasa al punto central de su ataque contra la ética de Kant, a saber, su fundamento. Empezará, ahora, un detallado análisis de los diversos aspectos de la razón práctica, iniciando por el apriorismo y el racionalismo.

Los conceptos hasta ahora analizados deben, en parte, su valor a la naturaleza *a priori* de la ética kantiana. El concepto de aprioridad hace de fundamento y legitimación a la ley moral, a la orden, mandato y deber. Recordemos que es en la *Crítica de la Razón Pura* donde Kant establece la distinción entre conocimiento *a priori* y *a posteriori*. Ahora intenta trasladar tal división al terreno de la filosofía práctica, la ética. El conocimiento *a priori* es el que permite el objetivo esencial de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres; mientras que el conocimiento *a posteriori* es inadmisibles para el propósito indicado: la búsqueda y establecimiento de principio supremo de la moralidad. Kant supone que de la misma forma que el tiempo, el espacio y las categorías, el modelo del obrar moral, la ley moral, se da *a priori*, bajo la forma del imperativo categórico. En opinión de Schopenhauer se trata de una extrapolación indebida del método que Kant utilizó en la filosofía teórica.

La pretensión kantiana de depurar la ética de todo contenido empírico la deja reducida a un cúmulo de puros conceptos abstractos, carentes de cualquier apoyo sólido y que, además sólo refieren al fenómeno y no a la moralidad misma. El juicio utilizado por Schopenhauer para defender su argumento es el concepto mismo de aprioridad en Kant. De acuerdo con este concepto el conocimiento *a priori* está reducido al fenómeno y no tiene validez alguna en relación con el ser en sí de las cosas. La ley moral kantiana debe ser conocida *a priori*,

⁶² Cfr. *Ibidem*. p. 165.

⁶³ *Ibid*.

independiente de toda experiencia, tanto interna como externa; no se trata de un hecho empírico, escribe Kant,⁶⁴ sino del único *factum* de la razón pura. Por tanto, la ley moral debe ser únicamente formal, esto es, referir sólo a la forma y no a los contenidos de las acciones. El fundamento no puede buscarse ni en lo subjetivo, la naturaleza del hombre, ni en lo objetivo, circunstancias del mundo. En este sentido Kant escribe: “El fundamento de la obligación no habrá de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura [...]”.⁶⁵

Todo lo que no puede valer para la voluntad pura de un ser racional, no puede tener valor como fundamento, pues no se trata de demostrar empíricamente la ley moral como hecho de la conciencia. Por otro lado, tampoco se apela al sentimiento moral, pues si se rechaza todo móvil empírico sólo queda la pura forma como materia de la ley. En este sentido, el contenido de la ley moral es idéntico a su validez universal. Para Kant, escribe Schopenhauer, “[...] los fundamentos de la moral deben ser *puros conceptos a priori*, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, así que son puras cáscaras sin núcleo”.⁶⁶ Hemos de atenernos a unos conceptos totalmente abstractos y carentes de materia que, ironiza nuestro autor, flotan en el aire. De estos y de la forma de su conexión con los juicios procede la ley moral que, además, rige con necesidad absoluta. Esta ley “[...] ha de tener la fuerza para poner freno al imperio de los anhelos, a la tempestad de la pasión y a lo colosal del egoísmo”.⁶⁷

Una vez más Schopenhauer analiza los abusos conceptuales que a su juicio ha realizado Kant, en esta ocasión vuelve sobre el concepto del deber. En la *Fundamentación* Kant escribe: “El deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley”.⁶⁸ Para desarticular dicha proposición se vuelve a recordar el sentido del término necesidad que no puede significar nunca otra cosa más que seguir una razón dada.⁶⁹ Para Kant, sostiene Schopenhauer, una acción con auténtico valor moral se produce simplemente por deber y

⁶⁴ Cfr. Kant, I. *Critica de la razón práctica*, p. 117.

⁶⁵ Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p.71.

⁶⁶ Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 170.

⁶⁷ *Ibidem.* p. 171.

⁶⁸ Kant, I. *Critica de la razón práctica*, p. 91.

⁶⁹ Cfr. Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 270.

meramente por mor del deber, sin inclinación alguna hacia él.⁷⁰ De manera mordaz e irónica nuestro autor parafrasea un ejemplo kantiano de cómo se obraría en favor del deber y sólo por el deber: “El valor del carácter no comienza hasta que alguien, sin simpatía en el corazón, frío e indiferente hacia los sentimientos ajenos, y *no nacidos propiamente para la filantropía*, realiza, no obstante, buenas acciones solo en razón del penoso *deber*”.⁷¹ Parece que en Kant presenciamos una apoteosis, continúa Schopenhauer, del desamor, pues los sentimientos de compasión o tierna simpatía parecen gravosos para toda acción guiada por el puro deber.⁷² Sin embargo, las acciones por mor del deber no sólo no se producen la mayoría de las veces, sino que no hay ejemplo seguro de ellas, el mismo Kant declara: “De hecho, resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás pro el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber”.⁷³

En opinión de Schopenhauer ni entendiendo las acciones por deber como *objetivamente* necesarias, pero *subjetivamente* contingentes, se puede salvar la necesidad que les atribuye Kant, pues dado que el objeto de la necesidad objetiva está ausente de la realidad objetiva la mayoría de las veces la expresión “[...] «*necesidad de una acción*» de la definición no es nada más que una paráfrasis forzada y artificialmente encubierta de la palabra *obligación*.”⁷⁴ Del mismo modo, el filósofo de Königsberg define el respeto como la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley. Se trata del truco de un ilusionista, al pretender utilizar el término respeto como sustituto de obediencia, para volver al origen teológico de la forma imperativa, así como del concepto de deber. La definición kantiana sin velos o máscaras debería indicar: “«*Deber* significa una acción que *debe* producirse por obediencia a una ley»”.⁷⁵

⁷⁰ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 174.

⁷¹ Idem.

⁷² A este respecto Schiller escribe los siguientes versos: «Al ayudar con gusto a los amigos, lo hago por desgracia por inclinación/ Y entonces me suele correr la idea de que no soy virtuoso/ Así las cosas, no queda otro remedio, hasta intentar odiarlos / Y hacerlo entonces con aversiones, tal como te manda el deber» (Schiller, *Werke. Nationalausgabe*, Weimar, 1943, vol. 20, p. 357) Nota de Roberto R. Aramayo en *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 89.

⁷³ Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 102.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 103.

⁷⁵ *Ibidem*. p. 176.

Con el concepto de necesidad absoluta de la ley, preconcebido de la aprioridad y depuración de todo lo empírico, Kant conecta su idea de principio moral, que ha de ser un juicio sintético *a priori*, de contenido puramente formal, cuestión exclusiva de la razón pura, y que ha de valer no sólo para el hombre, sino para todo ser racional.⁷⁶ La razón pura de la que habla Kant “[...] *es hipostasiada como algo subsistente por sí* [...]”,⁷⁷ no es considerada como una facultad de conocer del hombre, sino como esencia del mismo. Sin embargo, para Schopenhauer no es posible establecer un género, el de seres racionales, a partir de una diferencia específica, la razón, patrimonio exclusivo de una sola especie, el hombre. Schopenhauer escribe:

[...] sólo conocemos la *razón* como propiedad de la raza humana y no estamos en absoluto autorizados a pensarla como existiendo fuera de ella y a establecer un *genus*, «seres racionales», que sería diferente de su única especie «hombre»; pero todavía hemos autorizados estamos a establecer leyes *in abstracto* para tales imaginarios *seres racionales*.⁷⁸

Nuevamente Schopenhauer es capaz de advertir ecos de un orden ético en cuyo interior resuena la teología, pues sospecha que Kant, cuando habla de todos los seres racionales, quizá esté pensando en los queridos ángeles, más aún parece que en fondo yace una callada hipótesis del *anima rationalis* que permanecería después de la muerte. Misma suposición que el mismo Kant termina descartando en la *Crítica de la razón pura*, en cambio, en el ámbito de la ética, en la *Crítica de la razón práctica* se puede percibir el pensamiento de que la esencia interna y eterna del hombre consistiría en la razón. Es en este punto donde el propio Schopenhauer marca una diferencia esencial entre su pensamiento y el kantiano, pues para él la razón será una facultad de conocer, siempre secundaria perteneciente al fenómeno incluso condicionada por el organismo; siendo el verdadero núcleo metafísico y, por tanto, indestructible en el hombre, la voluntad. Para nuestro autor al mundo le es propia una consideración moral en tanto que es fundamentalmente voluntad.

Kant pretende trasladar a la filosofía práctica el método de la filosofía teórica, e intentar separar el conocimiento *a priori* del *a posteriori*. El autor de las *Críticas* asume que, así como es posible deducir *a priori* las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad, es viable

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*. p. 171.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Ibidem*. 172.

del mismo modo, deducir la pauta de nuestro obrar moral, que nos sería dada antes de toda experiencia y que se manifiesta como imperativo categórico o como obligación absoluta. Parece que Kant olvidó que, de acuerdo con su propia filosofía, en el terreno teórico la misma naturaleza de aprioridad del conocimiento lo limita al mero *fenómeno*, esto es a la representación del mundo en la mente, y, lo más importante, les priva totalmente de cualquier validez respecto al ser en sí de las cosas. En este sentido, también en el terreno de la filosofía práctica, su presunta ley moral, si es que se da *a priori* en nuestra mente, tendría que limitarse al ámbito del fenómeno y dejar intacto el ser en sí de las cosas.⁷⁹ Sin embargo, tal consecuencia estaría en contradicción con la idea kantiana que subraya lo moral en nosotros en la más estrecha relación con el verdadero ser en sí de las cosas.

Es importante subrayar que es Schopenhauer, como advierte Pilar López de Santa María,⁸⁰ quien extrapola los modelos del apriorismo cognoscitivo de Kant, pues en el pensamiento kantiano las intuiciones y conceptos puros de la razón teórica están suscritos al terreno del fenómeno; esto no implica que suceda lo mismo en la ley *a priori* de la razón práctica, porque esta no se refiere a los fenómenos. Para Kant la razón pura especulativa determina *a priori* las leyes por las que deben regirse todos los objetos de la experiencia, en cambio, la razón pura práctica emite las leyes por la que debe determinarse la voluntad en su actuar moral. Se trata de la misma razón, pero con usos y aplicaciones diferentes.

Retomando la crítica a la ley moral, piedra angular de la ética kantiana, Schopenhauer inquiere: ¿Cuál es su contenido? ¿Dónde está escrita? Estas preguntas se dirigen hacia dos puntos esenciales de la ética, la primera se dirige al principio o máxima suprema de la ética, el *ὄτι* (qué) de la virtud, y la segunda, al fundamento, el *διότι* (por qué) de la virtud, la razón de la obligatoriedad, recomendación o elogio.⁸¹ La expresión más sencilla y acorde, a juicio de Schopenhauer, para la máxima o principio es: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*» (No ofendas a nadie; antes bien, ayuda todo cuanto puedas). Este es el principio que realmente toda ética intenta fundamentar. Sin embargo, como ya se ha escrito,

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*. 173.

⁸⁰ Cfr. López de Santa María, P. *El fundamento de la moral*, en Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. XXX.

⁸¹ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 176.

el contenido de la ley moral no es distinto de su validez universal, Kant une de manera artificial el principio de la moral con el fundamento de ésta:

Si ahora volvemos a nuestra pregunta anterior: ¿Cómo reza la *ley* en cuyo cumplimiento consiste, según *Kant*, el *deber*, y sobre qué está basada?, entonces encontramos que también *Kant* ha vinculado estrechamente, de forma muy artificiosa, el *principio* de la moral con el *fundamento* de la misma.⁸²

Schopenhauer vuelve a recordar la exigencia kantiana de que el principio moral debe ser puramente *a priori* y puramente formal y, por lo tanto, no puede tener ningún contenido material ni basarse en nada empírico, esto es, ni en algo objetivo del mundo externo, ni en algo subjetivo de la conciencia, como un sentimiento o una inclinación;⁸³ pues como Kant ha sentenciado “[...] el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación”.⁸⁴ Habrá que aguardar con impaciencia escribe Schopenhauer para ver “[...] cómo de la nada ha de resultar algo; es decir, cómo a partir de conceptos puramente aprióricos, sin contenido empírico ni material alguno, han de precipitarse las leyes del obrar material humano [...]”.⁸⁵

Hemos expuesto cómo la fundamentación kantiana de la ley moral no consiste, en ningún modo, en demostrarla empíricamente como un hecho de la conciencia, ni en recurrir al sentimiento moral, sino que es un proceso de pensamiento muy sutil. Al despreciar todos los móviles empíricos de la voluntad, Kant expulsó todo lo empírico objetivo y todo lo subjetivo sobre lo que se pudiera fundamentar una ley para ella. No quedó como materia para la ley más que su propia forma. Sin embargo, esta es la mera legalidad. Esta legalidad consiste en valer para todo, es decir, en la validez universal. En consecuencia, ésta se convierte en la materia. Esto es, el contenido de la ley no es nada distinto de su misma validez universal. En este sentido la ley dictaría: «Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional».⁸⁶

Toca ahora exponer qué es lo que hace de la fundamentación kantiana de la ética una fundamentación mal lograda. Aquí hunde su raíz el inicio de la polémica de Schopenhauer

⁸² Ibidem. p. 178.

⁸³ Cfr. Idem.

⁸⁴ Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p.89.

⁸⁵ Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, op. cit. p. 179.

⁸⁶ Cfr. Ibidem. p. 181-182.

contra Kant, que reside en una depuración y reapropiación del concepto de racionalidad práctica. Schopenhauer niega toda razón inmediata, a la vez que defiende el concepto de razón como facultad de representaciones abstractas y del actuar racional como aquél que es dirigido por pensamientos y conceptos, sin referencia a la virtud o el vicio. Con esto se retoma la pregunta sobre la necesidad de una determinación real de la voluntad. Como ya se ha escrito, Kant denomina a la razón práctica en la medida en que ésta recorre un proceso de pensamiento, a partir del cual da paso a todo concepto moral. Pero todo esto se ve limitado frente a la ley de la motivación, pues ¿cómo sería posible recorrer el proceso rumbo a la ley moral sin un móvil previo? El origen de la ley moral en nosotros es imposible. La objeción de Schopenhauer indica:

Ese origen de la ley moral en nosotros es imposible, porque supone que al hombre se le ocurriría por sí solo buscar e informarse de una *ley* para su voluntad y a la que esta tuviera que subordinarse y someterse. Pero es imposible que a él por sí sólo se le venga esto a la cabeza si no, a lo sumo, solo después de que le haya dado el primer impulso y ocasión para ello otro móvil moral positivamente eficaz, real y que se anuncie por sí mismo como tal, que actúe sobre él y hasta le presione sin haber sido invocado.⁸⁷

Pero algo así sería ir en contra de la propuesta de Kant, pues para él el contenido de su ley no es en nada distinto de su misma validez universal. Sin embargo, como este no es el caso, pues no hay otro móvil moral más que el ya expuesto, el modelo de la conducta humana escribe nuestro autor, sigue siendo sólo el egoísmo. Los motivos totalmente empíricos y egoístas continúan determinando en cada caso particular la conducta del hombre, porque para él no existe ninguna exhortación ni ninguna razón para la que se le ocurriera preguntarse por una ley que limitase su querer y a la que tuviera que sometérselo.

La fundamentación kantiana de la ética ha fallado, pues, por un lado, en el terreno del obrar moral, sigue siendo el egoísmo el principal móvil y no el obrar por mor del deber; por otro, respecto a la motivación, en tanto que los conceptos puros *a priori*, sin contenido real y sin fundamento empírico no pueden mover a la voluntad, no pueden transformarse en motivo alguno. Esta imposibilidad de motivación deriva en un defecto más. Como todos los motivos que mueven a la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, es decir, actuar positivamente y, por consiguiente, ser real (*wirklich*), como aquello que produce efecto, y en la medida en que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico, el móvil moral tiene que ser

⁸⁷ *Ibidem*. p. 183.

empírico y anunciarse como tal sin ser invocado, presionarnos por sí mismo y ello, escribe Schopenhauer⁸⁸, con tal fuerza que sea capaz de superar todos los motivos egoístas. “Pues lo moral tiene que ver con el obrar real del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes [...]”.⁸⁹ Las construcciones conceptuales puramente abstractas no tienen ningún lugar determinante en el terreno del obrar.

Las debilidades de la fundamentación kantiana de la ética continúan, ahora respecto a la carencia de contenido real, y con ello, de posible eficacia. Para Schopenhauer la fundamentación kantiana de la ética “Flota en el aire como una telaraña de conceptos sumamente sutiles y vacíos de contenido, no está basado en nada y, por lo tanto, no puede soportar ni mover nada”.⁹⁰ Tal fundamento ha sido signado por Kant con la marca de la libertad de la voluntad. Esto a pesar de que él mismo señaló que la libertad no puede realizarse en las acciones del hombre; de que, en teoría, no puede siquiera comprenderse según su posibilidad: “La libertad de una causa eficiente no puede ser comprendida en modo alguno conforme a su posibilidad especialmente dentro del mundo sensible [...]”;⁹¹ más aún, de que si estuviese dado un conocimiento del carácter del hombre y de todos los motivos que influyen en él, se podría calcular su conducta tan segura y exactamente como un eclipse de luna.⁹² Pese a todo, escribe Schopenhauer, sobre el mero crédito de aquel fundamento de la moral, la libertad es admitida, si bien sólo idealmente y como postulado, mediante la inferencia: «Puedes porque debes». ⁹³

Pero una vez que se ha conocido, opina nuestro autor, claramente que una cosa no es y no puede ser, ¿en qué ayuda el postular todo esto? El postulado se basa en una hipótesis imposible, y, por lo tanto, debería de rechazarse según la regla «*a non posse ad non esse valet consequentia*» (de la imposibilidad se puede concluir la inexistencia) y por medio de una reducción al absurdo que así anularía también el imperativo categórico.⁹⁴

⁸⁸ Cfr. *Idem*.

⁸⁹ *Ibidem*. p. 184.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Kant, I. *Critica de la razón práctica*, p. 225.

⁹² Cfr. *Ibidem*. p. 234.

⁹³ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 185.

⁹⁴ Cfr. *Idem*.

En suma, la crítica de Schopenhauer se concentra en el racionalismo, apriorismo y falta de contenido real de la fundamentación kantiana de la ética. Todo converge en el rechazo de una razón práctica que dictamina de forma absoluta lo que debe ser al margen de lo que realmente sucede, y que flota en el aire sin ninguna base empírica.

III.2.3 Crítica al principio supremo de la ética kantiana

Una vez que se han analizado las razones por las cuales Schopenhauer sostiene que la fundamentación kantiana de la ética ha fallado pasamos a exponer el principio moral que debería levantarse sobre tal fundamentación, no sin antes recordar que ya se denunció cómo el filósofo de Königsberg ha identificado de manera artificiosa el fundamento con el principio. Tal principio establece: “Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional”.⁹⁵ Schopenhauer inicia su crítica precisando que el principio citado no es sino una regla heurística, es decir, una indicación de dónde se ha de buscar el principio auténtico del obrar moral. Ahora, si se pregunta quién ha de seguir tal indicación, nuestro autor se adelanta a responder: el egoísta.

En opinión de Schopenhauer el principio moral real sería la máxima de lo que cada uno puede querer que todos se comporten según ella. El propio querer es el centro sobre el que gira la indicación dada. Pero ¿qué es realmente lo que se puede querer y qué es lo que no? Para poder conocer lo que es posible querer se necesita un regulativo en el cual hallar la clave para determinar lo que se puede o no querer. Para nuestro autor ese regulativo se encuentra en el egoísmo. “La indicación para el hallazgo del verdadero principio moral contenida en la regla suprema *kantiana* se basa en la callada suposición de que yo sólo puedo *querer* aquello en lo que más provecho tengo”.⁹⁶ Dado que dicha máxima se ha de fijar universalmente, cada uno ha de considerarse necesariamente no sólo como la parte activa del obrar sino también la pasiva. En este sentido, el egoísmo de cada uno decide en favor de la justicia y la caridad, pero no porque se tenga ganas de ejercerlas, sino de experimentarlas.

⁹⁵ Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p.126.

⁹⁶ Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 197.

En la *Fundamentación* es el mismo Kant quien a juicio de Schopenhauer ofrece el regulativo al escribir que si bien se podría querer la mentira, no podría uno en modo alguno querer que se hiciera una ley universal del mentir.⁹⁷

En la *Metafísica de las costumbres* de 1797 de Kant, párrafo treinta, es donde, según Schopenhauer, se expone de manera más clara el sentido que ha de tener “*el poder querer*”. En el apartado sobre los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* Kant escribe:

Porque todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contra partida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado, al menos tendrían derecho a negársela.⁹⁸

La cita es interpretada por Schopenhauer como un claro ejemplo de cómo la obligatoriedad moral se basa completamente en una supuesta reciprocidad y, por lo tanto, es estrictamente egoísta. Parece ser que el principio ético que, para Kant, debería ser categórico es en realidad hipotético, pues en el fondo subyace velada la condición de que la ley que se ha de establecer para el obrar, al erigirse en universal, se convierta también en la ley para el sufrir.⁹⁹ Bajo esta condición oculta, cuando se desempeña el papel pasivo en el obrar moral no se puede querer la injusticia o la mentira.

A la falta de fundamento real del principio supremo de la moral kantiana habrá que vincular la oculta condición hipotética del mismo debido a la cual el principio moral está basado realmente en el puro egoísmo. Si se mira el principio propuesto por Kant de manera desnuda éste no dirá más, sostiene Schopenhauer, que: “*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”¹⁰⁰ (no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti). Esta es la única máxima que para Schopenhauer según la cual se puede querer que obren todos, en consideración a nuestro posible papel de afectados, y, por tanto, en consideración de nuestro egoísmo.

La crítica de Schopenhauer contra el principio supremo de la ética continúa incluso en sus distintas formulaciones. La segunda formulación del principio indica: “El hombre, y

⁹⁷ Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p.95-96.

⁹⁸ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Traducción de Adela Cortina, et. al, Tecnos, Madrid, 2008, p.323.

⁹⁹ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 199.

¹⁰⁰ *Idem*.

en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo”. Entiéndase por fin el motivo directo de un acto de la voluntad, y por medio, el motivo indirecto. Para Schopenhauer asumir la idea de un *fin en sí mismo* es imposible, se trata de una contradicción entre adjetivo sustantivo, pues, en principio, ser fin significa ser querido. Todo fin lo es sólo en relación con una voluntad de la que aquel es fin, es decir, motivo directo. Tal relación excluye necesariamente *todo en sí*, pues el concepto de fin tiene sentido, como ya se ha escrito, sólo en relación con una voluntad. En el fondo, denuncia Schopenhauer,¹⁰¹ la expresión *fin en sí* oculta un pensamiento teológico. Lo mismo sucede con el *valor absoluto* del que debe ir acompañado aquel fin. Todo valor, en opinión de nuestro autor, es una magnitud comparativa que además está inserta en una doble relación. Por un lado, el valor es relativo en tanto que es para alguien, en segundo lugar, es comparativo, pues se trata de una comparación con alguna otra cosa según la cual es apreciado.

No son estas contradicciones lógicas del principio supremo de la ética las que más alarman a Schopenhauer, sino las que atentan contra la auténtica moral. En la formulación del principio se indica con claridad que éste sólo opera para todo ser racional, esto deja al margen a aquellos seres que no gozan de tal naturaleza, a saber, los animales. En este sentido, lo seres no racionales, animales, no pueden ser fines en sí mismos, pero sí medios, es decir, cosas. La comunidad moral en Kant queda reducida a los seres de razón. En los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, §16, Kant expresa “[...] el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia él mismo o hacia otro); porque su deber hacia cualquier sujeto es una coacción moral ejercida por la voluntad de éste”.¹⁰²A pesar de que, en el párrafo siguiente, §17, Kant habla en contra del trato cruel hacia los animales, no cambia su consideración sobre los seres no racionales, pues la compasión hacia los animales sólo es una práctica o ejercicio, un medio, para la compasión hacia los hombres.

Esto último, en palabras de Schopenhauer, es realmente abominable, se muestra de nuevo como detrás de una aparente moral filosófica yace una moral teológica disfrazada, dependiente totalmente de la biblia. Porque, según nuestro autor, la moral cristiana no tiene consideración hacia los animales, y en la supuesta moral filosófica propuesta por Kant estos

¹⁰¹ Cfr. *Idem*. p. 203.

¹⁰² Kant, I, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 308.

quedan inmediatamente proscritos, son meras cosas, simples medios para cualquier fin.¹⁰³ Schopenhauer exclama: “¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol!”¹⁰⁴

Esta segunda formulación que hemos analizado continúa con la siguiente expresión: “Obra de modo que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solo como un medio”.¹⁰⁵ Tal expresión bien puede reducirse a la siguiente: “No te consideres sólo a ti mismo sino también a los demás”, y a su vez, ésta no es sino una paráfrasis de: “No ofendas a nadie; antes bien, ayuda todo cuanto puedas”. Aún con el agregado, la segunda formulación del principio ético no está exenta de sospechas para Schopenhauer, para éste la segunda formulación contiene la marca del egoísmo. Se trata de un egoísmo encubierto con la invención de la cortesía. En el fondo, fuera de todos los velos que se le han colocado al principio, siempre buscamos ante todo un posible medio para alguno de nuestros numerosos fines. Yace en la naturaleza humana el buscar en todos los demás posibles medios para nuestros fines, un instrumento. En vano un principio abstracto puede cambiar el obrar real de la naturaleza del hombre.

En la tercera y última formulación del principio supremo de la ética que expresa: “La voluntad de todo ser racional es legisladora universal para todo ser racional”,¹⁰⁶ vemos cómo la autonomía implica que el querer de la voluntad no esté motivado por ningún interés, asunto que, según nuestro autor, equivale a que la voluntad quiera sin tener ningún motivo para ello: “[...] allá donde ningún motivo mueve a la voluntad, ella puede obrar tan poco como puede una piedra cambiar de lugar sin choque o impulso”.¹⁰⁷ Esto daría paso a un supuesto reino de los fines ocupado por seres racionales que quieren sin querer nada. Sobre este reproche a la ética kantiana Pilar López de Santa María¹⁰⁸ advierte que lo que para Schopenhauer es objeto de crítica en Kant es para él un rasgo característico de la voluntad metafísica. La voluntad en

¹⁰³ Cfr. Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 204.

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, p. 205.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 207.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, p. 208.

¹⁰⁸ Cfr. López de Santa María, P. *El fundamento de la moral*, en Schopenhauer A., *Sobre el fundamento de la moral*, *op. cit.* p. XXXIII.

Schopenhauer es irracional, carente de objeto y de fin, cuyo querer implica siempre la privación y que no admite la alteridad, es una voluntad que quiere sin querer.

La autonomía de la voluntad dirige al filósofo de Königsberg al concepto de dignidad humana. Este concepto se basa en su autonomía y significa que la ley que debe seguir está dada por él mismo. Kant define a la dignidad como “[...] un valor incondicionado e incomparable [...]”.¹⁰⁹ Se trata, a juicio de Schopenhauer, de una *contradictio in adjecto*, pues, como ya se ha escrito, todo valor es la apreciación de una cosa en comparación con otra, es decir, es un concepto comparativo y, por lo tanto, relativo. El concepto de dignidad humana no es otra cosa más que una palabra colocada allí donde falta un concepto.

Finalmente, el resultado de la crítica a la ética kantiana es que, como todas las morales anteriores, carece de un fundamento seguro. En el fondo, para Schopenhauer, la ética de Kant es sólo una inversión de la moral teológica y un disfraz de ésta en fórmulas muy abstractas y presuntamente halladas *a priori*.

¹⁰⁹ Kant I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p.150.

Capítulo IV. **Ética hermenéutica de la compasión**

IV. 1 Sobre el significado del término compasión

Después de haber criticado la ética kantiana, nos encontramos preparados para conocer la propuesta schopenhaueriana acerca del fundamento de la ética. Tal como hemos establecido desde la introducción de este trabajo, buscamos un cimiento capaz de inspirar en los seres humanos acciones auténticamente morales, que se aleje de los intentos de éticas anteriores que ocultaban una directriz teológica o se apoyaban en meros juegos conceptuales.

Adelantamos que nuestro autor propone que el fundamento buscado es la compasión (*Mitleiden*), lo que representa una novedad en el ámbito de la ética, ya que no es común tomar como base un sentimiento o una pasión como la compasión. En el transcurso de este capítulo expondremos cómo Schopenhauer llega a considerar la compasión como el fundamento último y verdadero de toda ética, y cómo la experiencia respalda esta postura. Sin embargo, antes de abordar este tema, es necesario aclarar el significado del término compasión, explorando su naturaleza en algunos de los filósofos o momentos de la historia del pensamiento. ¿Es posible construir una ética a partir de una pasión como la compasión?

a) La compasión como *páthos* en Aristóteles.

La reflexión en torno al significado de la compasión es una preocupación antigua. Aristóteles es uno de los primeros pensadores en ofrecer una definición. En la *Retórica* el estagirita nos dice: “[...] la compasión [*éleos*] es un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados [...]”.¹ En primer lugar se puede indicar que la compasión es una pasión² [*páthos*], una afección en el alma del sujeto que compadece, frente al sufrimiento no merecido. Que la compasión es una pasión implica que el sujeto es afectado merced el sufrimiento percibido; hablamos de un sujeto paciente, conmovido y sometido a la intensidad de la pasión, que tiene la capacidad de obnubilar el juicio. Las pasiones, escribe Aristóteles “[...] son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se sigue pesar y placer”.³

¹ Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 2022, 1385 a. p. 353.

² *Ibidem.*, 1354 a.

³ *Ibidem.*, 1378 a.

En segundo lugar, es necesario que exista la posibilidad de que sea uno mismo o un conocido quien padezca tal dolor. En principio, la compasión es una afección que reconoce el pesar del otro, pero también incluye un cierto miedo por ser víctima en el futuro del dolor presenciado. Aristóteles señala “[...] el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”.⁴ El miedo a sufrir un mal semejante al que se contempla suscita la compasión. Esta es una reserva importante pues sólo podrá ser movido por la compasión aquel en quien sea latente la posibilidad de padecer, en sí mismo o en aquellos que forman parte de uno, lo que implica que mientras se compadece uno mismo está exento del dolor contemplado. En contraste, no sentirán compasión aquellos que están completamente perdidos, pues el sufrimiento se hace presente en ellos en acto y no como posibilidad, nada pueden sufrir pues lo han sufrido ya todo, ni tampoco los que se creen felices por completo, pues suponen que nada terrible podrá sucederles.⁵ En ambos casos yace de fondo una falta de miedo ante el sufrimiento, en uno porque lo ha sufrido ya todo, y en otro, porque asume que ningún mal puede perturbar su bien.

Por otro lado, el estagirita precisará que no es cualquier clase de sufrimiento la que mueve hacia la compasión. Sólo el dolor no merecido es digno de compadecerse. Esto introduce un ingrediente ético, no en la afección que suscita en el alma la compasión, sino en la razón que la provoca. Parece que la compasión ha de tener un límite, en cuanto a sus causas, marcado por la justicia. Además, sólo se es compasivo si se confía en la existencia de personas honradas, que aun obrando con rectitud pueden ser víctimas de dolores. Si se desconfiara por completo en la honradez de las personas todos serían objetos de sufrimientos merecidos y por tanto exentas de mover compasión alguna. Aristóteles lo expresa de este modo: “(Se es compasivo) [...] sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño”.⁶ La comisión en sentido aristotélico encierra un testimonio en favor de la honradez humana y asume una convicción implícita en favor de la bondad humana. Sin estos supuestos sería imposible una pasión tal que reaccione frente a sufrimiento ajeno, provocando pesar por un mal no merecido.

⁴ *Ibidem.*, 1382 a -20

⁵ *Cfr. Ibidem.*, 1385 b 20.

⁶ *Ibidem.*, 1386 a

Continúa la descripción aristotélica en tono a la compasión, ahora precisando que no sólo es el miedo hacia un posible dolor futuro lo que provoca la compasión, sino también el recuerdo de un mal padecido, por uno mismo o por los allegados. Se es compasivo “cuando uno se halla en la disposición de acordarse de que a él mismo o a «alguno» de los suyos les han acontecido cosas de la misma naturaleza, [...]”.⁷ Vemos que el temor, del que surge la compasión, corre en todas direcciones temporales, pues es el temor por el dolor que fue, es y será.

Una vez expuestas las disposiciones en las que se da la compasión, Aristóteles procede a señalar las causas que producen pesar, es decir, los objetos dignos de compasión. Son causas de la compasión, indica Aristóteles, las cosas que producen dolor o sufrimiento, del mismo modo que las que provocan la muerte y aquellos males derivados de azar o la fortuna. “Son ⟨males⟩ dolorosos y destructivos la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento [...]”.⁸ Por otro lado, los males provocados por el azar son “[...] la ausencia o escases de amigos, [...] la fealdad, la debilidad física, la invalidez, el que resulte un mal de aquello de que era justo que resultase un bien [...]”.⁹ Como se muestra los objetos dignos de compasión abarcan desde los dolores físicos, siendo los más visibles; hasta los que puede pasar desapercibidos, pero que no por ello no causan igual o más pesar que los primeros, como que nada nos resulte bien o no podamos disfrutar de lo que salga bien.

También siente compasión, advierte el estagirita, de los conocidos, toda vez que no se trate de una relación muy estrecha, pues en ese caso asumimos que los dolores padecidos nos ocurren a nosotros mismos. Recordemos que, una disposición para la compasión es que el dolor compadecido no se de en acto en quien compadece. Por tanto, si no se guarda una distancia y se experimenta el dolor del otro como propio no se está en condiciones de compadecer. Lo que se experimenta en dicho caso, dice Aristóteles, es lo terrible (*tó deinón*), que genera un desbordamiento de la pasión del miedo. A este respecto en la *Ética Nicomáquea* se indica que si la pasión “[...] no se encausa y somete a la autoridad, irá muy lejos; porque el deseo es insaciable y absoluto para quien no tiene uso de la razón [...]”.

⁷ *Ibid.*, 1386 a

⁸ *Ibidem.*, 1386 a 5

⁹ *Ibidem.*, 1386 a 15

Cuando la pasión se hace grande e incontrolable deviene incompatible absolutamente con la razón. Una pasión exacerbada, en este caso el terror, obnubila al sujeto, incluso para mirar el dolor del otro y permitir que brote la compasión. Ante la inminencia de lo terrible ya no se siente compasión.

Compadecemos también, a los que comparten con nosotros características semejantes como la edad, costumbres, rango, modo de ser; ya que, en estos casos, escribe Aristóteles, es más fuerte la impresión de que podría sucedernos lo que a ellos.¹⁰ El miedo suscitado por el dolor del semejante es una recreación cercana de una desventura que potencialmente podría sucedernos. Tal proyección sobre un posible dolor es lo que termina por motivar la compasión.

Finalmente, Aristóteles apunta hacia los signos del dolor o sufrimiento, como causas de la compasión. Esos signos son gestos, voces, movimientos, ropas, lamentos, actitudes que en suma excitan más la compasión¹¹, pues permiten que el mal se manifieste de modo más claro y contundente. No sólo nos conmueven los sucesos desgraciados, sino incluso sus signos, que muestran al dolor en distintos grados de claridad. Cuando el sufrimiento se pone frente a los ojos, es más cercano y por tanto inminente su recuerdo o posibilidad.

Las pasiones, presentadas en la *Retórica*, hacen del sujeto un ser pasivo y vulnerable. En este sentido, la compasión, y las pasiones en general, se reducen a un fenómeno físico-psicológico caracterizado por el dolor o placer producido.¹² De ellas no es posible desprender un móvil moral o ético, pues sólo desvelan la vulnerabilidad humana, pero no cómo regularla o moderarla. La compasión no es una virtud, pues no es una elección sino una afección. Por lo que en sí misma la compasión no puede ser caracterizada como buena o mala, “[...] se nos elogia o se nos censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo, ni al que se encoleriza, [...], sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes o vicios”.¹³ Será en las *Éticas* donde Aristóteles determine las conductas virtuosas que establecen un control o dominio de las pasiones.

¹⁰*Ibidem.*, 1386 a 25

¹¹ *Ibidem.*, 1386 a 30

¹² Idéntica descripción sobre las consecuencias de las pasiones la encontramos en *Ética Nicomáquea* 1105b20.

¹³ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2019, 1105b20´1105 a 30-1106 a 5.

Por otra parte, la naturaleza de la compasión descrita por el estagirita, temor por un posible dolor, revela una centralidad del sujeto que compadece. Estamos frente a una pasión enmarcada en el ego del sujeto, y no puede ser de otra manera, pues, como ya se ha escrito, las pasiones revelan la intimidad y vulnerabilidad humana.

No es el dolor del otro lo que causa temor o lo que mueve realmente a la compasión, sino la posibilidad, la inminencia de que ese dolor se haga presente en nosotros mismos. Los signos del sufrimiento son como un espejo en el que cada uno ve la posibilidad o recuerdo de un sufrimiento. El que compadece se duele por sí mismo, pues ve en el otro su propio dolor. Pensar que la compasión puede atestar un golpe al egoísmo, parece, según las consideraciones precedentes, equivocado.

Finalmente conviene subrayar la creencia aristotélica en el valor del ser humano, pues ésta es una premisa previa a toda compasión. Por lo que el partidario de una posición contraria, como *homo homini lupus* no será demasiado propicio a la compasión.

b) Los estoicos: la compasión acompañada de sabiduría y razón

El estoicismo es una filosofía que se enfoca en la autodisciplina, la razón y la virtud para alcanzar la felicidad y la tranquilidad interior. Aunque a menudo se asocia con la idea de la impassibilidad o la indiferencia emocional, los estoicos también hablaron de la compasión como una virtud importante.

El tema de la compasión se inserta en la doctrina estoica de los afectos (*πάθη*), que comprenden en sí tanto el sentimiento como la pasión. El afecto, en sentido griego, es un movimiento del alma, irracional, contrario a la naturaleza del Logos, o asimismo un instinto excesivo que no sigue a la razón. Sin embargo, puede caer dentro del dominio de la voluntad humana. Para los estoicos, todos los afectos reposan sobre un juicio falso, una opinión equivocada, en este sentido, son una perversión del Logos. Los afectos tienen dos signos esenciales: se apoya en una opinión inmediatamente concebida y tienes además en su proceso algo que fuerza y que empuja (*βιαστικόν*).¹⁴

¹⁴ Cfr. Capelle, W. *Historia de la filosofía griega: La Stoa antigua*, Gredos, Madrid, 1992, p. 303.

Dado que los afectos brotan de un juicio falso y sobre un bien o un mal, es posible distinguir cuatro géneros principales: el apetito (*ἐπιθυμία*), el placer (*ἡδονή*), la angustia (*φόβος*) y la pena (*λυπή*). El apetito y el placer son falsas representaciones inmediatas y momentáneas de un bien supremo; en cambio la angustia y la pena son representaciones supuestas de un mal o sufrimiento en el presente o en el futuro. Así, en principio, una especie de pena es la compasión (*ἔλεος*), un afecto que se desprende de la representación del sufrimiento.¹⁵

Para los estoicos, la compasión se entiende como la capacidad de entender y compartir los sentimientos de los demás. Sin embargo, la compasión estoica se diferencia de la compasión común en que no se trata de sentir lástima o empatía emocional por los demás. En lugar de eso, se trata de entender el sufrimiento de los demás de manera racional y serena, y actuar en consecuencia. Pues sólo una vida conforme a la razón es una vida virtuosa.¹⁶

En otras palabras, los estoicos creían que la compasión debe ir acompañada de la sabiduría y la razón, para no caer en la excesiva emotividad que puede afectar negativamente nuestra toma de decisiones. Por lo tanto, la compasión estoica es un equilibrio entre la empatía y la razón, que busca ayudar a los demás de manera efectiva y sabia, sin perder el control emocional.

La compasión puede ser una forma de conectarse con los demás, y de ayudarnos a superar el dolor y el sufrimiento. Pero también era una forma de recordar nuestra propia humanidad y vulnerabilidad, y de cultivar la humildad y la empatía hacia los demás.

c) Cristianismo: la compasión como virtud para remediar el dolor del otro

La compasión es un valor fundamental en el cristianismo, y se considera una de las virtudes cristianas más importantes. Se trata de la capacidad de sentir el sufrimiento de los demás y de actuar para aliviarlo. En el cristianismo, la compasión se basa en la creencia de que todos los seres humanos son creados a imagen de Dios y, por lo tanto, tienen un valor intrínseco. La compasión es una expresión de amor y misericordia, y es un rasgo esencial de la naturaleza de Dios en la teología cristiana.

¹⁵ Cfr. *Idem*.

¹⁶ Cfr. *Ibidem.*, p. 305.

En el Nuevo Testamento, Jesús es visto como un modelo de compasión, mostrando amor y preocupación por las personas más vulnerables y marginadas de la sociedad. En el Evangelio de Mateo, por ejemplo, Jesús dice: "Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia" (Mateo 5:7). Esto indica que la compasión no solo es una virtud valiosa por sí misma, sino que también es una cualidad que Dios recompensará.

Esta virtud también se expresa a través de las obras de caridad y servicio a los demás en la tradición cristiana. Los cristianos son llamados a imitar a Jesús y a servir a los demás en necesidad, ya sea a través de la asistencia a los pobres, la visita a los enfermos y los encarcelados, o la atención a los refugiados y migrantes.

La compasión es un valor central en el cristianismo y es vista como una expresión del amor y la misericordia de Dios. Los cristianos están llamados a ser compasivos con los demás ya servir a los necesitados como una forma de imitar a Jesús y de cumplir con los mandamientos de amor y servicio a los demás.

d) *Buddhismo: la compasión como el deseo de aliviar el dolor de los demás*

En los textos Buddhistas es habitual la referencia a la distinción entre aquello que las cosas parecen ser y aquello que realmente son, así como al hecho de que creer lo que uno percibe a través de los sentidos sólo dirige al sufrimiento, en cambio, comprender aquello que las cosas son realmente dirige hacia la liberación del sufrimiento.¹⁷ Estamos frente a una concepción antiquísima en torno a un mundo que se manifiesta como apariencia de una realidad que yace en el fondo. Si se asume como verdadero sólo lo que aparece entonces se está condenado al sufrimiento, mientras que si se va detrás de lo manifiesto es posible librarse del dolor.

Un punto esencial de la concepción budhista en torno a la realidad es que detrás de la apariencia, yace una ausencia de individualidad. Dicha doctrina sostiene que una individualidad permanente, indivisible y autónoma es una ilusión y que la creencia en la individualidad es la razón de todos los sufrimientos. En el orden de la apariencia lo que se denomina personalidad es sólo un proceso, una cadena de causas y efectos, movido por el

¹⁷ Cfr. Donald, S. López, *El Buddhismo. Introducción a su historia y a sus enseñanzas*, Barcelona, Editorial Kairós, 2009, p. 60.

motor del karma (ley de causas y efectos de las acciones). Percibir una individualidad en el marco de dicho proceso, sostener la existencia de un cuerpo y una mente, implica mantener la cadena de nacimiento y muerte (renacimientos) en el mundo.¹⁸ Para por fin acabar con el sufrimiento es indispensable percibir una ausencia, ver que la individualidad, nunca ha existido.

Considerar que todos los fenómenos están vacíos, que son una ilusión, es ver la verdad. Se trata de una vacuidad: “En la vacuidad no hay forma, ni sensación ni discernimiento, ni factores condicionantes, ni consciencia”.¹⁹ Es importante precisar que dicha vacuidad no es la negación de la existencia, sino más bien la negación de un determinado tipo de existencia, una existencia que sea independiente de cualquier otro factor. Es decir, nada existe independientemente, entonces todo existe dependientemente. Vacuidad y dependencia son sinónimos.²⁰

En la tradición budista, la compasión se conoce como "*karuna*", que se refiere al deseo de aliviar el sufrimiento de los demás. En el Budhismo, la inflamación no es solo un sentimiento o emoción, sino que también se considera una virtud que se puede cultivar y desarrollar a través de la práctica. La compasión implica entender y aceptar el sufrimiento de los demás, y hacer lo posible para aliviarlo. Se trata de un sentido de preocupación que surge cuando vemos a otros experimentando dolor o sufrimiento. Un aspecto esencial de la consideración budhista sobre la compasión es que ésta se cultiva hacia todos los seres vivos, no sólo hacia los humanos, sino también hacia los animales y la naturaleza en general.

e) La compasión como afecto que genera tristeza según Spinoza.

Baruj Spinoza es otro filósofo que emprendió la tarea de clarificar las pasiones, entre ellas la compasión. En el apartado tres, *De la naturaleza y origen de los afectos*, de *la Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza desea comprender qué son los afectos y cómo estos afectan a los hombres. Sorprenderá, declara el mismo Spinoza, que dedique su estudio a los aspectos de la vulnerabilidad humana, sin embargo, los afectos considerados en sí mismos, escribe, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza, y admiten

¹⁸ Cfr. *Ibidem.*, p. 63.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 65.

²⁰ *Ibidem.*, p. 68.

ciertas causas por las cuales pueden ser entendidos, y tienen propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como cualquier otra cosa.²¹ En este sentido las pasiones o afectos no se deben a la debilidad o fragilidad humana, sino a la potencia de la naturaleza, y en cuanto tales no hay que despreciarlas o ignorarlas, al contrario, es necesario explicarlas y comprenderlas como todo lo demás de la naturaleza.

Para Spinoza alma y cuerpo no son dos sustancias diferentes e independientes la una de la otra, sino una y la misma cosa, “[...] concebida ora bajo el atributo del pensamiento y ora bajo el atributo de la extensión”.²² Una de las implicaciones de este planteamiento es que la idea de libertad es una ilusión. No hay decisiones libres que pertenezcan al alma, entendida como una sustancia independiente del cuerpo y que no puedan explicarse por referencias a causas eficientes antecedentes. Por el contrario, si alma y cuerpo son la misma cosa, concebidas desde perspectivas diferentes, nuestra actividad mental, tendrá que ser igual de determinada que nuestros actos corporales. Podemos tener pensamientos sobre nuestra libertad y un control sobre nuestros actos, sin embargo, esto se debe a nuestra ignorancia. “[...] los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; [...]”.²³ Ignoramos las causas de nuestras acciones y por eso suponemos que obramos de manera libre y espontánea. Empero, como afirma Spinoza, nada escapa al orden de la Naturaleza.

El punto de partida del estudio de Spinoza sobre los afectos es el *conato*. El conato es el esfuerzo o empeño por el que cada cosa tiende a persistir en su propio ser.²⁴ Este conato recibe el nombre de apetito cuando se refiere simultáneamente al alma y al cuerpo. En cambio, recibe el nombre de deseo cuando va acompañado de consciencia, como es el caso específico del ser humano.²⁵ Como alma y cuerpo son en esencia la misma cosa, cualquier cambio en la perfección del cuerpo tiene que ser un cambio en la perfección de la mente, y viceversa. “La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de

²¹ Cfr. Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000, p. 126.

²² Spinoza, *Ética*, III, proposición 2, esc. a, p. 128.

²³ Proposición 2, esc. e, p. 130.

²⁴ Cfr. III, proposición 7, p. 133.

²⁵ Cfr. III, proposición 9, esc. p. 133-134.

nuestra alma”.²⁶ En este sentido, cuando el cuerpo transita hacia un estado de mayor perfección, esto se ve reflejado en el alma. El reflejo en la consciencia del tránsito a un estado de mayor perfección es la alegría “[...] pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor: [...]”²⁷ Mientras que el reflejo del tránsito a un estado de menor perfección es la tristeza “pasión por la que la misma (el alma) pasa a una perfección menor”.²⁸

Spinoza sostiene que todos perseguimos ineludiblemente la alegría y pretendemos escapar de la tristeza, pues se persigue persistir, preservar y perfeccionar su propio ser. La alegría es el perfeccionamiento observado desde la perspectiva del alma.

Una vez establecidas las nociones de alegría y tristeza y su relación con el conato, Spinoza procede a derivar de ellas otras emociones. Por ejemplo, el amor y el odio los entiende como alegría y tristeza respectivamente, acompañados por la idea de una causa externa. “[...] el amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y el odio no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior”.²⁹ Cuando la idea de una cosa esta asociada en la mente con la alegría, esto es, con el perfeccionamiento del conato, se puede decir que se ama esa cosa y se puede denominar buena. En cambio, si llega a estar asociada con la tristeza o el dolor se dirá que se odia y se denominará mala.

En principio, escribe Spinoza “Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo”.³⁰ Lo que vaya a producir tristeza o alegría depende de la condición psicofísica en la que se esté en un momento determinado. Una vez que algo causa alegría o tristeza, hecha una asociación, se tiende necesariamente a odiarla o amarla.

Convine ahora señalar que Spinoza distingue entre dos tipos de afectos: pasivos y activos. Los pasivos o pasiones surgen de las ideas inadecuadas de la imaginación, son producidas por las cosas externas que pueden afectarnos sensiblemente de diversas maneras. Padecemos cuando en nosotros se genera algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa adecuada, sino inadecuada, es decir, que no nos es posible entender el

²⁶ III, proposición 11, p. 134.

²⁷ III, proposición 11, esc. a, p. 134.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ III, proposición 13, esc. p. 136.

³⁰ III, proposición 15. p. 137.

efecto producido tan sólo por dicha causa³¹. En la medida en que el hombre forma parte de la naturaleza y está sujeto a su influjo, se puede decir que es esclavo de las pasiones, esto es, que esta necesariamente sujeto a ellas y por tanto no puede eliminarlas, lo que puede hacer es moderarlas, controlarlas o sujetarlas.

También existen afectos activos, que no son simples reflejos pasivos de modificaciones o afecciones corporales producidas por los objetos externos, sino que surgen del alma en tanto que ésta es un principio activo, es decir, en tanto que piensa y entiende. Estas provienen no de ideas confusas e inadecuadas, sino de ideas adecuadas, resultado de nuestra actividad intelectual. Spinoza las reúne bajo la noción de fortaleza, de la cual distingue dos partes, a saber, la firmeza y la generosidad. “Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón”.³² En la firmeza tienen espacio aquellos afectos que promueven el bien de las personas de acuerdo con la razón, como la templanza y la sobriedad. Por otro lado, “Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos así mismo por la amistad”.³³ De aquí se desprenden afectos como la modestia, y la benevolencia, que, a su vez, surge de la compasión.

De la compasión será posible desprender un afecto activo, la benevolencia. Sin embargo, en su génesis, la compasión se ubica en el terreno de las pasiones propiamente dichas, pero con la posibilidad de desplazar hacia una perfección mayor en el alma. Pues, para Spinoza “La *compasión* es la tristeza acompañada de la idea de un mal que sucedió a otro, al que imaginamos semejante a nosotros”.³⁴

En principio, señala Spinoza, es importante que el objeto que provoca dolor o pesar en un sujeto determinado guarde una semejanza con aquello que a uno mismo provoca sufrimiento. Esto genera un vínculo de similitud entre el que compadece y el compadecido. Cuando el hombre percibe que un sujeto es afectado por algo que le produce dolor o

³¹ Cfr. III, def. p. 126.

³² III, proposición 59, esc. a, p. 168.

³³ *Ibid.*

³⁴ III, Definiciones, 18., p. 173.

sufrimiento, y en virtud de que él mismo puede ser afectado del mismo modo por determinado pesar, entonces compadece.

El origen de la compasión es el resultado de una afección externa, pero cuya causa no es posible determinar con claridad o certeza, es decir, es producto de ideas inadecuadas. Es la imaginación en concreto el artífice de la compasión. La imaginación es un conocimiento sensorial hecho de ideas inadecuadas, esto es, ideas que representan a las cosas, pero no a sus causas, por lo que son confusas y oscuras. Se producen en nosotros cuando nuestro cuerpo es afectado por otros cuerpos. No derivan del poder activo del alma, sino que reflejan estados corporales. Cada modificación corporal producida en nuestro cuerpo por otros cuerpos es reflejada en el alma por una idea de imaginación. En el caso de la compasión es la imaginación la que, a partir de una cosa exterior, el dolor, el sufrimiento o mal de un semejante, refleja en la mente el sufrimiento contemplado, provocando una afección en el sujeto, tristeza, pasión por la que el alma pasa a un estado de menor perfección.

La percepción del daño de otro provoca una afección en el sujeto que lo mueve hacia la compasión. Se imagina el dolor del otro como posible en sí mismo, en virtud de la imaginación, por lo que, si el otro es afectado por la tristeza, el sujeto que lo contempla también lo será.

Además, gracias a la imaginación, no sólo somos afectados por la imagen del dolor presente, sino también por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de tristeza. Por lo que la compasión en tanto que pasión se desplaza en distintos niveles temporales sin modificar el grado de intensidad con el que afecta. Nos compadecemos por el recuerdo del daño con el que hemos sido afectados, por el que presenciamos en el presente o por el que seremos afectados. Spinoza escribe: “El hombre es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente” “.³⁵

Spinoza también subraya que la compasión no queda reducida o restringida al ámbito de lo más próximo, cercano o en el que existe cierta familiaridad. Se puede compadecer lo ajeno o lo lejano, siempre que existe un gozne que permita la semejanza, en el caso de la

³⁵ III, proposición 18, p. 139.

compasión, el dolor, el pesar o sufrimiento, que todo ser humano experimenta. Baruj Spinoza declara: “[...] hay que señalar que nos compadecemos no sólo de la cosa que hemos amado, sino de aquella por la que antes no sentíamos ningún afecto, con tal de que la consideremos semejante a nosotros [...]”.³⁶ La compasión comienza a tornarse en un afecto que no subordina a la mera servidumbre de las pasiones, sino que motiva hacia el ejercicio de afectos activos, como la benevolencia.

La compasión en Spinoza no solo es una afección que se desprende de la contemplación del dolor o mal ajeno, pues a la vez implica un esfuerzo del que compadece por librar del sufrimiento a quien padece. “A la cosa de la que nos compadecemos, nos esforzamos cuanto podemos en librarla de la miseria”.³⁷ Lo que afecta de tristeza al objeto compadecido nos afecta del mismo modo, ante esto nos esforzamos, escribe Spinoza, por traer a la mente todo lo que suprime la existencia de eso o lo destruye,

IV.2 La fundamentación de la ética en la compasión.

Con la crítica a la fundamentación kantiana de la ética, Schopenhauer cree haber demostrado los errores filosóficos sobre los que pretendía asirse, a su juicio, un simple disfraz de la moral teológica. El análisis del fundamento y principio de la ética realizado por Schopenhauer revela que Kant sienta las bases de su ética en afirmaciones indemostradas, conceptos abstractos, reglas heurísticas y, en claro tono sarcástico, en principios que se balancean e la punta de un alfiler. Es claro que para Schopenhauer las combinaciones conceptuales artificiales no pueden nunca contener el verdadero impulso a la justicia y a la caridad.

Schopenhauer inicia la fundamentación de su ética estableciendo un requisito indispensable: la ética debe ser capaz de mover por sí misma al hombre a conductas moralmente valiosas. Por lo que el fundamento de la ética tiene que ser algo que requiera poca reflexión, y desde luego, poca o nula abstracción. El anhelo de Schopenhauer es que el fundamento de la ética, independientemente de la preparación intelectual, hable a todos,

³⁶ III, proposición 22, esc., p. 142.

³⁷ III, proposición 27, col.3, p. 145-

incluso al hombre más tosco. El fundamento ha de basarse en la comprensión intuitiva e imponerse inmediatamente a partir de la realidad de las cosas.³⁸

Por consiguiente, no hay una distinción esencial entre el fundamento cognoscitivo de la moral y el de la moral misma, así lo escribe Schopenhauer en el Prólogo a la primera edición de *Die beiden Grundprobleme der Ethik*: “[...] la fuente y el fundamento *de la moral* no puede en absoluto ser más que la de la *moralidad* misma: pues lo que teórica e idealmente es moral, es, práctica y realmente, *moralidad*. Más la fuente de ésta tiene que ser necesariamente el fundamento último de todo comportamiento moralmente bueno”.³⁹ Si la ética aspira a contar con un sólido fundamento para sí misma como edificio científico y para sus prescripciones, éste no puede ser diferente de aquél en el que se basa todo comportamiento ético.

Esto no puede ser más indispensable que en la propuesta ética de Schopenhauer, pues es él quien ha reivindicado el carácter hermenéutico de la ética. Esto lo detalla en su estudio de la opinión escéptica respecto a la ética. Ésta no se ocupa de cómo deben actuar los hombres sino a cómo actúan, Schopenhauer escribe: “[...] yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral”.⁴⁰ A la ética no le corresponde ni necesita buscar justificación a sus mandatos o prescripciones porque simplemente no las tiene. La ética se basta con investigar si existen acciones de valor moral y cuál es su fundamento. Y este fundamento no ha de buscarse en ningún tipo de facultad pura o de argumentación apriorística, sino exclusivamente en la experiencia real de la vida y las acciones humanas. El único camino en el que es posible hallar una base firme a la ética es el empírico, sólo ahí es posible encontrar y reconocer acciones con genuino valor moral: acciones de justicia voluntaria, de pura caridad y de verdadera nobleza.

Si se consigue hallar tales acciones, entonces habrán de considerarse como un fenómeno dado que tiene que interpretarse correctamente, es decir, retrotraerlo a su genuino fundamento y demostrar así el impulso singular que mueve a el hombre a acciones de esa

³⁸ Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral, (Preisschrift über die Grundlage der Moral)*, Traducción Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 228.

³⁹ *Ibidem.*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 238.

naturaleza. Ese móvil, junto con la sensibilidad a él, a juicio de Schopenhauer, será el fundamento último de la moralidad; y su conocimiento, el fundamento de la moral.

Con esto es posible sostener que la ética de Schopenhauer, como su metafísica, es una hermenéutica. Pues esta no tiene otra tarea más que la de interpretar (del verbo griego *hermeneúein*) las acciones humanas a fin de comprender su auténtica significación moral. La ética schopenhaueriana busca una expresión, acción, para comprender su sentido, partiendo del supuesto de que en ella yace un fundamento de sí misma en tanto que acción, moralidad, y de su conocimiento, fundamento de la moral. Comprender es retrotraerse al genuino fundamento ético de todo obrar.

Al mismo tiempo, en la ética schopenhaueriana es posible distinguir dos categorías esenciales de la hermenéutica: explicar (*Erklären*) y comprender (*Verstehen*), mismas que permiten aclarar las diferencias entre las denominadas ciencias del espíritu que quieren comprender y las ciencias puras que buscan explicar los fenómenos a partir de hipótesis o leyes generales.⁴¹ Trasladando dichas categorías al ámbito de la ética es posible marcar un punto de inflexión entre la ética kantiana, que explica, pues busca a partir del imperativo categórico entender no sólo cómo actúa el ser humano, sino y más importante, como debería actuar. En cambio, la propuesta ética de Schopenhauer no es prescriptiva, sino comprensiva, no busca el *cómo* del obrar sino el *qué* del mismo.

En este orden de ideas, el objetivo de la interpretación ética es comprender el núcleo mismo del obrar a través de las acciones visibles de éste. Del exterior se va a una interioridad, con lo cual se cumple una condición esencial de toda hermenéutica, a saber, que algo resulta extraño y debe ser comprendido.⁴² Evidentemente aquello que no se muestra de modo inmediato y regular, el fundamento del obrar humano se halla oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, las acciones. La ética de Schopenhauer es de este modo la vía que permite tener acceso al núcleo del obrar que se oculta detrás de lo manifiesto.

Aquello que se quiere poner en claro en la metafísica y ética de Schopenhauer no es desde luego en principio el sentido de un texto, como tradicionalmente se atribuye a la hermenéutica, sino el sentido que mora en la existencia misma: primero como una

⁴¹ Cfr. Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2017 p. 39.

⁴² *Ibidem.*, p. 36.

interpretación de lo qué es, la metafísica, y después como interpretación del obrar, la ética. Ambas se desplazan siempre en el terreno de la inmanencia, la experiencia, se alejan, en palabras de nuestro autor, de expresiones huecas, quimeras y pompas de jabón académicas. En el caso de la ética la experiencia es crucial, pues en ella se halla el fundamento de la moral.

Antes de conocer aquel fundamento que se revela en la interpretación ética de Schopenhauer, es necesario conocer un segundo requisito o condición para fundamentar la moral: la superación del punto de vista escéptico, para el que no existe una moralidad natural libre de la apreciación humana, las instituciones, el Estado, y en modo concreto, la religión.⁴³ Sin duda, las dificultades que la opinión escéptica plantea obligan a mitigar las expectativas sobre la moralidad humana; sin embargo, no son suficientes para negar la existencia de una moralidad auténtica en virtud de la cual existen acciones con genuino valor moral y no mera legalidad.⁴⁴

IV.2.1 Móviles antimorales

Sin duda resulta paradójico que Schopenhauer se posicione a favor de una ética natural, contra el escepticismo, en el contexto de un pensamiento que establece como móvil natural del hombre, aquel que es al mismo tiempo, el móvil antimoral por excelencia: el egoísmo. En este orden de ideas, la filosofía schopenhaueriana parece postular más que una moral natural, una inmoralidad natural, siendo el egoísmo el móvil natural, pero antimoral, más básico tanto en hombres como animales. Schopenhauer lo expresa del siguiente modo: “El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar”.⁴⁵ Ese egoísmo, tanto en el hombre como en el animal, se encuentra íntimamente relacionado con el núcleo y esencia más íntimos del mundo. Por ello sus acciones tienen su raíz, principalmente, en el egoísmo, y a partir de él se ha de interpretar una acción dada. También en él se basa siempre el cálculo de todos los medios mediante los cuales el hombre se dirige a cualquier fin.

El egoísmo es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar

⁴³ Cfr., Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 229.

⁴⁴ Cfr. López de Santa María, P., *La significación ética de la filosofía de Schopenhauer*, en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. XXXV.

⁴⁵ Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 239.

y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer.⁴⁶

El egoísmo para Schopenhauer no sólo es el motor de la mayoría de las acciones del hombre, también yace como parte esencial de su existencia. En este sentido, el curso natural de su vida no debería ser otro más que el de seguir ineludiblemente ese ser que lo lleva a obrar, recordemos, como se estableció en el capítulo anterior: del ser se sigue el obrar. Siendo ilimitado el egoísmo obliga a todo hombre a afirmar su propia vida, alejando de ella toda privación o necesidad. Sin importar el medio, el objetivo primordial de todo hombre no es otro más que el bienestar.

Ahora, si algo se opone al curso del egoísmo se provocará su indignación, ira y odio, por lo cual emprenderá una batalla por aniquilar a su enemigo. En la medida de lo posible el egoísmo exige disfrutar todo, querer todo, tener todo, pero como esto es imposible, al menos pretender dominar todo. El lema del egoísmo escribe Schopenhauer es: “Todo para mí y nada para los demás”. El mundo está doblegado ante el poder colosal del egoísmo. Pues, si a cada individuo se le presentara la elección entre su propia destrucción y la del resto de mundo, no dudará el elegir su propia preservación por encima del mundo. En ese sentido, cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, todo orbita a su alrededor y todo se relaciona con sus intereses.

Las raíces profundas del egoísmo se hallan en dos pilares esenciales de la filosofía de Schopenhauer: el idealismo trascendental y la metafísica de la voluntad. El egoísmo se deriva, por un lado, de la sentencia con la que se inaugura la obra capital de nuestro autor: “*Die Welt ist meine Vorstellung*” (El mundo es mi representación), en consecuencia, para cada uno los otros son su representación y carecen de entidad real. No obstante, la principal fuente del egoísmo yace en que el mundo es voluntad “*Die Welt ist Wille*”. Una voluntad que se manifiesta en el mundo como representación disfrazada de individualidad, gracias al *principium individuationis*, que con el espacio y el tiempo hacen posible la pluralidad de lo homogéneo.

Desde el punto de vista de la representación cada individuo es uno más dentro de muchos; pero en su esencia cada uno lleva en sí toda la voluntad: “Cada individuo constituye,

⁴⁶ *Idem.*

considerado de suyo, la entera voluntad de vivir, que aquí se aparece en un determinado nivel de claridad y por eso exterioriza su esencia total con toda su energía e intensidad en el grado como pueda hacerse visible esa vez”.⁴⁷ Es claro que cada individuo, objetivación plena de una y la misma voluntad, cuyo único atributo esencial es el querer, anhela su supervivencia de una forma absoluta y a cualquier precio. Esto es así, porque en el orden de la representación se extiende el velo de Maya, tejido según el principio de individuación, que presenta la realidad como plural y diversa. Así, cada individualidad se asume como un absoluto que busca afirmarse por encima de todo y de todos. Justamente por ello, para cada uno nada puede ser más importante que él mismo. Éstas son pues las raíces de las que, sobre la base de la voluntad de vivir, nace el egoísmo que siempre aparece como una extensa barrera entre los hombres.

Al egoísmo se suma la malevolencia como un segundo móvil antimoral. Ésta surge de los enfrentamientos del egoísmo: individuos que se yerguen como soberanos uno frente al otro, dando paso así a un mundo como campo de batalla. La malevolencia no sólo se contenta con afirmar la individualidad, sino que busca deliberadamente el mal y daño ajeno. Sus manifestaciones son múltiples: la ira, el odio, la calumnia y la envidia. Esta última, por ejemplo, se suscita por la felicidad, propiedad o méritos ajenos. Lo que vuelve vil a la envidia, que ya en la práctica comprendemos como maldad, es que odia lo que debería amar y honrar.

Dentro de todas estas máscaras de la maldad, hay una que es terriblemente perversa para Schopenhauer, el sadismo, el peor rasgo de la naturaleza humana, emparentado estrechamente con la crueldad.⁴⁸ A diferencia del egoísmo en el que el dolor al otro no es más que un medio para obtener determinado fin, en el sadismo y la crueldad el sufrimiento y dolor ajenos son el fin mismo. Schopenhauer escribe: “No hay signo más indefectible de un corazón radicalmente malo y de una profunda bajeza moral, que un rasgo de sadismo puro y sincero”.⁴⁹ Para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismo, y su consecución, placer. Por ello, constituyen una gran potencia de perversidad moral.

⁴⁷ Schopenhauer, A., *Metafísica de las costumbres*, Traductor: Roberto R. Aramayo, 2001, p. 85.

⁴⁸ Cfr. Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena II*, Trotta, Madrid, 2009, § 114, p. 235.

⁴⁹ Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 243.

El egoísmo y la malevolencia, motivos y esencia del obrar, son el principal enemigo contra el que debe luchar el móvil moral. “El egoísmo es pues la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que el móvil moral tiene que combatir”.⁵⁰ De él y de la malevolencia se desprenden todas las potencias que atentan contra la moral, del mismo modo que de sus opuestos, la justicia y la caridad, habrán de deducirse las virtudes.

Con esta exposición de las potencias antimorales, resulta evidente qué difícil es el problema de hallar un móvil que pudiera impulsar al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones hondamente enraizadas en su naturaleza. La filosofía y con ella la ética, han de hacer suyo dicho problema, y emprender la búsqueda de semejante resorte moral. En esta búsqueda, advierte Schopenhauer, han de guardarse de recurrir, como tradicionalmente se ha hecho, a la maquinaria procedente de otro mundo, la trascendencia: dioses, una voluntad suprema, en suma, la moral teológica. La tarea de la filosofía señala nuestro autor, es investigar tal móvil moral, basada en la naturaleza del hombre e independiente de todas las interpretaciones místicas, dogmas religiosos e hipóstasis trascendentales.⁵¹

Una vez establecidos los enemigos contra los que ha de enfrentarse la ética, Schopenhauer se pregunta sobre la posibilidad de acciones genuinas de justicia voluntaria y caridad desinteresada que consigan llegar hasta la nobleza y la magnanimidad. Para averiguarlo, desafortunadamente, no es suficiente hacerlo desde la forma puramente empírica porque en la experiencia está dado sólo el hecho, pero los impulsos no están manifiestos. Esto deja siempre abierta la posibilidad de que en una acción justa o buena hubiera obrado un motivo egoísta.

Frente a dicha dificultad la solución de Schopenhauer no deja de ser desafortunada, pues sólo asume la existencia de acciones de valor moral como un hecho empíricamente constatable y establece como criterio de identificación de éstas uno puramente negativo: “La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el *criterio de una acción de valor moral*”.⁵² Por

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 242.

⁵¹ *Cfr. Ibidem.*, p. 276.

⁵² *Ibidem.*, p. 247.

otro lado, el descubrimiento de un motivo interesado suprime totalmente el valor moral de una acción.

Es necesario añadir a la pauta para determinar el obrar moral una precisión que permita excluir las acciones de malicia y crueldad, que igualmente son desinteresadas, pero que no son por ello comportamientos morales. La característica esencial de aquellas acciones, por lo cual es necesario matizar, es que tiene como fin el dolor ajeno. Así, podrá ser considerada como acción con valor moral aquella que sin perseguir el dolor ajeno, carezca igualmente de una finalidad egoísta o interesada.

IV.2.2 El único móvil moral auténtico: la compasión

Qué móvil moral es entonces aquel que, según Schopenhauer, ha de distanciarse por completo de sutilezas conceptuales, sofismas, afirmaciones apriorísticas y ser una realidad indubitable: la compasión (*Mitleiden*). Schopenhauer establece una serie de axiomas que permitirán demostrarlo realmente como el único posible:

1. Ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente.
2. Tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente.
3. Lo que mueve a la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general.
4. Por consiguiente, toda acción es receptiva al placer y al dolor como su fin último.
5. Ese ser es, bien el agente mismo, o bien otro que entonces está interesado pasivamente en la acción.
6. Toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es egoísta.
7. Todo lo dicho de las acciones es igualmente válido de la omisión de tales acciones para las que se presente motivos y contramotivos.
8. Egoísmo y valor moral de una acción se excluyen absolutamente entre sí.
9. La significación moral de una acción sólo puede radicar en su relación con los otros.⁵³

De estos axiomas es posible establecer dos clases de acciones completamente diferenciadas: primero, aquellas que están movidas por el placer o dolor propios, éstas son las acciones egoístas, que excluyen cualquier valor moral; en segundo lugar, las acciones que tiene como

⁵³ Cfr. *Ibidem.*, p. 248-249.

motivo inmediato el placer o dolor ajenos, éstas son las únicas que para Schopenhauer pueden tener valor moral. En las acciones de valor moral la parte activa sólo tiene a la vista en su obrar el placer del otro, y en su omisión el dolor del otro. En resumen, estas acciones se basan en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio del otro.

En el orden del obrar moral, la acción debe producirse exclusivamente debido al otro, es decir, su placer y dolor tienen que ser inmediatamente el motivo del obrar. Esto implica un problema significativo, pues habrá que explicar cómo es posible que el placer y el dolor del otro muevan la voluntad inmediatamente, esto es, de la misma forma que en otro caso sólo lo hacen los propios, es decir, que se conviertan directamente en motivos del obrar e incluso ocasionalmente lleguen al grado de obligar a postergar más o menos el propio placer y dolor.⁵⁴ Para el filósofo de Frankfurt es claro que únicamente convirtiéndose el otro en el fin último de la voluntad, igual que uno mismo en otro caso. Schopenhauer escribe: “[...] queriendo yo inmediatamente *su* placer y no queriendo *su* dolor, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío”.⁵⁵ Esto supone ineludiblemente que se compadezca (*mit laide*) directamente el dolor del otro como tal, que, se sienta su dolor como en otro caso se siente el propio y que, por ello, se quiera inmediatamente su placer como en otro momento sólo el propio.⁵⁶

Pero esto exige que de algún modo se esté identificado con el otro, es decir, que la diferencia entre el yo y todos los demás, sobre la que descansa el egoísmo, sea suprimida por lo menos en cierto grado. Mas, en la medida en que no es posible estar en la piel del otro, solo mediante el conocimiento que se tenga de él, esto es, de su representación en la mente, se puede lograr la identificación con él, hasta el punto de que el propio hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. Este proceso es real y absolutamente suigéneris: “[...] es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de otra consideración, ante todo, en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste

⁵⁴ Cfr. *Ibidem.*, p. 251.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Cfr. *Idem.*

toda satisfacción y todo bienestar y felicidad”.⁵⁷ Para Schopenhauer la compasión es la base real de la justicia y la caridad, auténticas virtudes éticas.

En cuanto se suscita la compasión, el placer y el dolor del otro se convierten en preocupaciones propias. Este proceso es para Schopenhauer el gran misterio de la ética.⁵⁸ Pues en él se suprime la pared divisoria que, según el curso natural de la vida, separa radicalmente un ser de otro, el no-yo se convierte en cierta medida en yo.

Con la compasión suman tres móviles fundamentales de las acciones humanas, y sólo mediante ellos actúa el hombre: el egoísmo, que quiere el propio placer; la maldad, que quiere el dolor ajeno; y la compasión, que quiere el placer ajeno. Todo obrar humano ha de remitirse necesariamente a uno de estos móviles.

Sólo el tercer móvil es genuinamente moral. Éste obtiene, en el marco del pensamiento schopenhaueriano, su confirmación *a posteriori*. La participación en el otro se limita al sufrimiento, y no es provocada por su bienestar, éste es indiferente. Esto es así porque sólo el dolor y sufrimiento son positivos, es decir, inmediatamente sentidos. Mientras que el placer o la felicidad consisten solamente, como ya se ha escrito, en la liberación momentánea de un deseo. En consecuencia, lo positivo, lo que se manifiesta por sí mismo, es el dolor. Por tal motivo únicamente el sufrimiento, la carencia, el peligro y el desamparo del otro generan directamente y como tal la compasión. La compasión, pues, no es otra cosa más que un motivarse inmediato por el sufrimiento del otro.

Pero, en el caso de Schopenhauer, hay que guardarse de la idea de que la compasión nace por un engaño de la fantasía, esto hace creer que es posible ponerse en el lugar del otro, de este modo la imaginación puede llevar a suponer que se sufre el dolor ajeno en propia persona. Sin embargo, esto no es así para nuestro autor. No existe ninguna confusión que haga pensar que el sufrimiento ajeno no se da en el otro sino en uno mismo. Es claro que el que sufre es el otro y no uno mismo, sufre en su persona y no en la nuestra, y es desde ahí donde se siente el sufrimiento para la aflicción propia. “Sufrimos *con* él, es decir, *en* él: sentimos su dolor como suyo / y no imaginamos que sea el nuestro [...]”.⁵⁹ La compasión no

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Cfr. Ibidem.*, p. 252.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 255.

supone un engaño de la imaginación sobre quien es quien, ni tampoco implica apropiarse del dolor ajeno en la persona propia. Es decir, la compasión no nade de un error de nuestro conocimiento del fenómeno, antes bien, de un conocimiento verdadero de la esencia. De este modo, la compasión consiste en sufrir en uno mismo por el dolor del otro, pero no en absoluto en sufrir el mismo dolor del otro.

Una vez que el fundamento último de toda acción moral se ha encontrado, toca deducir las acciones que se desprenden de él y que han de ceñirse a la máxima: “*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, java*” (no ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas). La compasión presentará dos grados bien definidos según los cuales se establecen las dos virtudes éticas fundamentales: la justicia y la caridad.

IV.2.3 La virtud de la justicia

El proceso de la compasión, fenómeno ético originario, se hace evidente en dos grados, en los cuales el sufrimiento del otro puede convertirse inmediatamente en motivo del obrar. En primer lugar, se halla el grado que arremete contra motivos egoístas o malvados, y provoca la contención de causar sufrimiento a otros. Este grado de manifestación de la compasión evita que se provoque un sufrimiento y al mismo tiempo impide que cada uno se convierta en la causa del sufrimiento ajeno. Tal grado de expresión de la compasión es la justicia.

Este primer nivel de la eficacia del auténtico y natural móvil moral es negativo. Ya que todos, a juicio de Schopenhauer, estamos inclinados originariamente a la injusticia y la violencia, debido a que nuestra necesidad, nuestra ira y odio irrumpen en la conciencia. Por el contrario, los sufrimientos ajenos que nuestra injusticia y violencia causan sólo arriban a la conciencia por la vía secundaria de la representación y a través de la experiencia, es decir, mediatemente.⁶⁰ De este modo, la justicia se presenta como una virtud represiva, en la medida en que su misión es combatir las potencias antimorales en el hombre.

La justicia se opone al sufrimiento que puede causarse a otros, como resultado del egoísmo y la maldad. Así, este primer grado de la compasión busca no ofender a los demás, con lo que limita el egoísmo propio, de tal manera que no sea causa del sufrimiento ajeno. Su máxima no es otra más que: “*nemimen laede*” (no ofendas a nadie). Si el ánimo humano

⁶⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 257.

es sensible a la compasión, entonces ésta lo retendrá siempre que intente lograr sus propios fines y quiera utilizar el sufrimiento ajeno como medio. Por lo tanto, no atacará a la propiedad ajena, ni la persona del otro, no causará sufrimiento, ni espiritual ni moral, no sólo se abstendrá de toda agresión física, sino que tampoco causará dolor por medio de ofensas, amenazas o calumnias. Schopenhauer afirma: “La misma compasión me retendrá de buscar satisfacción de mis apetitos a costa de la felicidad de la vida de los individuos [...]”.⁶¹

Es importante precisar que la compasión no se aviva realmente en cada caso individual, sino que, a partir del conocimiento adquirido sobre el sufrimiento que toda acción injusta acarrea necesariamente en los demás, y que incrementa con el sentimiento de sufrir una injusticia, se origina en el ánimo noble la máxima ya referida: “*nemimen lade*”. Posteriormente, la reflexión racional determina respetar los derechos de todos, no permitir ninguna violación de estos, a fin de alejar al sujeto del posible reproche de ser la causa del mal ajeno. Así pues, la compasión previene de lanzar al otro, por la fuerza o por la astucia, la carga y sufrimientos de la propia vida, obligando a soportar por sí mismos, y no en el otro, los dolores de la existencia.

Si bien Schopenhauer ha sido enfático en evitar sentar las bases de la ética en el orden conceptual o la razón, pues los conocimientos abstractos en general no son en ningún modo fuentes de la ética, resultan indispensables como el depósito en el que se conserva el ánimo que nace de la compasión. Schopenhauer tiene que reconocer que sin principios firmes adoptados quedaríamos ineludiblemente a merced de los móviles antimorales. A la consolidación y seguimiento de los principios, como reservorio de la compasión, Schopenhauer los denomina autodominio.⁶²

En consecuencia, en las acciones individuales del justo la compasión actúa de manera indirecta, pues lo hace mediante los principios construidos a partir de conocimiento del sufrimiento en general. Es decir, la compasión yace constantemente como potencia, pero siempre está dispuesta a actualizarse en el obrar. Pues la simple representación del sufrimiento es capaz de estimular, en recuerdo de la compasión, las resoluciones justas.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Cfr. Ibidem.*, p. 258.

En clara oposición a la justicia se halla la injusticia que además, a diferencia de aquella, es siempre positiva. En su obra capital Schopenhauer escribe: “[...] el concepto de la injusticia (*Unrecht*) es el originario y positivo: el de la justicia (*Recht*) opuesto a él, es derivado y negativo”.⁶³ La injusticia no es otra cosa más que la ofensa al otro, en este sentido se confirma que la justicia es sólo un concepto negativo, pues implica la mera ausencia de ofensa al prójimo. Este carácter negativo de la justicia es el motivo por el cual, en opinión del filósofo de Frankfurt, sus exigencias pueden obtenerse por la fuerza, por ejemplo, mediante el Estado. Éste último para Schopenhauer tiene la finalidad particular de evitar las agresiones por medio de la violencia. De esta manera, el derecho positivo contempla la injusticia desde el aspecto pasivo, determinando las acciones que nadie tiene porque padecer. Existe también un aspecto activo del tema: la doctrina del derecho, donde se fijan las acciones que nadie debe cometer.

En toda acción injusta, la injusticia es siempre la misma en cuanto a la cualidad, pero según la cantidad puede ser muy diversa. La magnitud de la injusticia, si bien es difícil de determinar, corresponde al tamaño de la reprobación que se sufre por ello. Esto mismo ocurre con la justicia de las acciones, pues la misma es mensurable según la aprobación de la acción justa realizada. Pero como la medida de la diversidad de acciones justas e injustas es tan relativa, Schopenhauer propone una fórmula casi aritmética para determinarla: “la magnitud de la injusticia de mi acción es igual a la magnitud del mal que con ella ocasiono a otro, dividida por la magnitud de la ventaja que yo mismo obtengo con ella; y la magnitud de la justicia de mi acción es igual a la magnitud de la ventaja que me traería la ofensa del otro, dividida por la magnitud del daño que él sufra por ella!”.⁶⁴

Existe además una doble injusticia, que es la ofensa ejercida a otro justamente en aquello en lo que el ofensor se había comprometido a protegerle. Cuando se falta a una promesa, convenio o pacto se comete una primera injusticia por la simple omisión del compromiso, y de ello, sobreviene una segunda injusticia, pues aquello de lo que se debería proteger termina por atacar y ofender.

⁶³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)* I, Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W. I §62, p.398.

⁶⁴ Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 263.

El concepto de compromiso (*Verpflichtung*) da ocasión a Schopenhauer para establecer su concepto de deber (*Pflicht*) en contraste con el kantiano, criticado en el capítulo anterior. El deber se entiende como una acción con cuya mera omisión se comete injusticia, por lo tanto, todo deber tiene como condición un compromiso contraído. Con esto se completa la crítica a las nociones kantianas de deber y obligación, que a juicio de Schopenhauer pecan de un exceso de formalismo jurídico.

IV.2.4 La virtud de la caridad

El segundo y superior grado de la compasión es el que da paso a acciones de claro carácter positivo, a saber, la caridad, *caritas*, *ἀγάπη*. Para Schopenhauer la caridad ha existido en la práctica en todas las épocas, sin embargo, no se ha estudiado teóricamente y, más aún, no se ha establecido como virtud, siendo, a juicio de nuestro autor, la mejor de todas, pues se extiende también a los enemigos.

En el contexto del pensamiento occidental, Schopenhauer reconoce que es el cristianismo quien cuenta con el mérito de hacer de la caridad una virtud fundamental. Sin embargo, ya miles de años antes, en Oriente “[...] el amor ilimitado al prójimo ha sido tanto objeto de doctrina y precepto como de ejercicio [...]”,⁶⁵ así lo demuestra la sabiduría de los Vedas y el Dharma-Sastra, el Itihasa y el Purana, como la doctrina de Buda.

En la caridad el sufrimiento del otro se convierte por sí mismo e inmediatamente en motivo del obrar. Esto la distingue claramente del primer grado en el que, mediante el proceso de la compasión, la justicia se limita, de modo negativo, a no ofender. La caridad cuenta, pues, con un carácter positivo en sus acciones, ya que en ella la compasión no sólo se restringe con no ofender, sino que incluso impulsa a ayudar. Según sea la participación inmediata de la compasión, por un lado, y lo grande y apremiante que sea el sufrimiento ajeno, por otro, la caridad será capaz de mover a ofrecer por la necesidad o la indigencia del otro un mayor o menor sacrificio, que puede consistir en el empleo de las propias fuerzas físicas o intelectuales en su favor.⁶⁶

Para Schopenhauer el único origen puro de la caridad se encuentra en la inmediata participación no apoyada en ninguna argumentación ni necesidad de ella. La caridad es por

⁶⁵ *Ibidem*. p. 271.

⁶⁶ *Cfr. Idem*.

tanto una virtud cuya máxima esencial es: “*Omnes, quantum potes, juva*”,⁶⁷ (ayuda a todos cuanto puedas). De ella nace todo lo que la ética prescribe bajo la denominación de deberes de virtud, deberes de caridad.

La compasión, participación inmediata e instintiva en el sufrimiento ajeno, es la única fuente de las acciones que pueden tener genuino valor moral, pues han expulsado de sí todo motivo egoísta, y por ello, a juicio de Schopenhauer, han despertado una cierta satisfacción a la que es posible nombrar conciencia moral buena.⁶⁸ Para nuestro autor sólo se puede demostrar realmente caridad: “[...] en cuanto mi fin es cualquier otro que no sea más que el puramente objetivo de que quiero ver al otro auxiliado, arrebatado de su necesidad y aflicción, y liberado de su sufrimiento: ¡nada más y nada menos!”.⁶⁹ En esto está basado lo que predica el cristianismo, quien a su mandato del amor agrega el precepto “*sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit*” (que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha)⁷⁰. Es claro que en la caridad el motivo tiene que ser exclusivamente la necesidad ajena y ninguna otra consideración.

A pesar de que es el mismo Schopenhauer quien va guiando en esta descripción de la caridad, que brota de la compasión, no deja de ser algo extraño e inquietante para él, que un móvil moral sea capaz de hacer del sufrimiento del otro algo propio, por eso pregunta: “¿Pero cómo es posible que un sufrimiento que no es el *mío*, que no me *afecta*, se convierta en un motivo para mí de forma tan inmediata como en otro caso sólo lo sería el *mío* propio, y me mueva a obrar?”⁷¹ Es el mismo autor quien se responde afirmando: aunque el sufrimiento se dé como algo exterior mediante la intuición externa, es consentido, es sentido en sí como propio, pero no en *mí* sino en *otro*.

La compasión supone que uno, en cierta medida, se ha identificado con el otro y que, por ende, la barrera entre el yo y el no-yo se ha eliminado eventualmente, sólo así el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten en propios. Así, ya no se percibe al otro tal y como la intuición empírica lo ofrece, totalmente distinto a uno, sino que

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Cfr. Ibidem.*, p. 272.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Mateo, 6, 3.

⁷¹ Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 273.

en él se compadece uno, pese a que su piel, escriben Schopenhauer, no está conectada con la nuestra.⁷² Únicamente de esa manera, puede su dolor, su necesidad, convertirse en motivo propio del actuar. Sin embargo, sigue siendo extraño y misterioso para nuestro autor este fenómeno de la compasión, él escribe: “*Ese proceso* es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la razón no puede dar ninguna cuenta inmediatamente y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia”.⁷³

La ética es para Schopenhauer la más fácil de todas las ciencias; porque cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo y, a partir del principio supremo que radica en el corazón, la compasión, derivar las reglas para cada circunstancia que se presente. Nada suma realmente una ética prescriptiva que tiene que aprendida o que se impone mediante la violencia o el temor de Dios. Sólo una ética fundada en un principio genuino, espontáneo, que no requiere especulaciones abstractas, y que por eso habla a todos los hombres, aún a los más rudos, tiene la suficiente fuerza para conatar el egoísmo y la maldad.

IV.2.5 Confirmación del móvil moral

La validez del fundamento de la ética propuesto por Schopenhauer se encuentra, a juicio de él mismo, en la experiencia. A partir de ella se pretende mostrar que la compasión es lo que comúnmente se considera como un móvil moral más puro, así como su opuesto la crueldad, es lo que más profundamente desagrada al sentimiento moral del hombre. Además, la compasión se manifiesta como el impulso moral de mayor eficacia, que no requiere de una regularización pormenorizada, ni de conocimientos abstractos y que se acredita e las acciones de caridad.

El más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y que no precisa ninguna casuística, es la compasión ilimitada con todos los seres vivos. Esta es una confirmación muy especial del móvil moral propuesto por la filosofía de Schopenhauer, e incluso, revolucionaria y que la mantiene con una gran vigencia. Pues la compasión no se reduce al ámbito de lo humano; con la compasión como fundamento de la ética, la comunidad moral se expande a todo ser vivo, a todo ser capaz de sentir, y, de manera especial, a los animales.

⁷² Cfr. *Ibidem*, p. 274.

⁷³ *Idem*.

La compasión se acredita como el auténtico móvil moral en la medida en que garantiza la protección de los animales. Es importante enfatizar como Schopenhauer descalifica contundentemente y con indignación la mentalidad de occidente que ha tratado históricamente a los animales como cosas, nada enerva más a nuestro autor que este tema. Así lo expresa Schopenhauer: “La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene significación moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie de Occidente”.⁷⁴

Tal consideración tiene su raíz en la filosofía que ha establecido una total distinción entre el hombre y el animal; distinción que, en opinión de Schopenhauer, tiene su expresión más clara y decidida en Descartes; a él se suma la filosofía de Leibniz y Wolff, quienes en conjunto edificaron la psicología racional a partir de conceptos abstractos de los que construyeron un *anima rationalis* inmortal. Por ello, para Schopenhauer las naturales demandas del mundo natural animal se opusieron visiblemente a ese privilegio exclusivo de la especie humana. Luego, a propósito de la conciencia moral intelectual, se intentó apoyar la psicología racional con la empírica, dando como resultado un insondable abismo entre el hombre y el animal, a fin de presentarlos como radicalmente diferentes. El resultado de tales ejercicios conceptuales es una concepción del animal incapaz de distinguirse del mundo externo y carente de toda conciencia de sí mismo. Frente a estas afirmaciones Schopenhauer simplemente alude al egoísmo ilimitado que habita en cada animal, desde el más pequeño al más grande, del menos inofensivo hasta el más feroz, los animales son conscientes de su yo frente al mundo: “Si un cartesiano se encontrase entre las garras de un tigre, se percataría con la mayor claridad de qué nítida distinción establece aquel entre el yo y el no-yo”.⁷⁵

Como demostraremos en la interpretación metafísica de la ética, lo esencial y principal del hombre y el animal es lo mismo; lo que distingue a ambos no se halla en el núcleo mismo de su esencia interna, la voluntad, sino en el fenómeno, sólo en lo secundario, donde ésta se muestra como diversa y plural.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 284.

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 285.

Para Schopenhauer, de manera contundente, la compasión con los animales se vincula directamente con la bondad del carácter, por lo que se puede sostener con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre.

La propuesta ética de Schopenhauer es enfática al afirmar a la compasión como la única fuente de las acciones desinteresadas y, por tanto, como la verdadera base de la moralidad, pues no precisa de ningún conocimiento abstracto sino sólo intuitivo, esto es, la mera captación del sufrimiento del otro, sin mediación del pensamiento. Schopenhauer cree: “[...] la naturaleza no podía hacer algo más efectivo que implantar en el corazón humano aquella admirable disposición en virtud de la cual el sufrimiento de uno es sentido también por el otro, y del a que surge la voz que grita fuerte y clara, según la ocasión, en este «¡Ya voy!», en aquel «¡Socorro!»”.⁷⁶

IV.3 Interpretación metafísica de la ética

Schopenhauer ha demostrado que la compasión es el fundamento esencial de la ética, sin embargo, en el orden de su propia filosofía, aún quedan por aclarar puntos importantes: si la compasión es el móvil moral básico de la justicia y la caridad, ¿por qué no todos los hombres son movidos por ella?, ¿cuál es la base de la diferencia que existe en la conducta moral de los hombres?, y finalmente, al conocer le móvil moral por excelencia, ¿la ética puede transformar al hombre duro en compasivo? La respuesta inmediata de Schopenhauer es no, pues la diferencia de los caracteres es, como ya escribimos en un capítulo anterior, innata e indestructible. Esta consideración de carácter como individual, empírico, constante e innato anula todo margen de maniobra en torno a la deliberación, pues tanto vicios como virtudes son innatos. En este sentido, escribe Schopenhauer, al malvado le es tan innata su maldad como a la serpiente sus colmillos y la glándula venenosa.⁷⁷ Por otro lado, pretender que la enseñanza de la ética transforme al hombre es imposible, pues la enseñanza no convierte a los hombres en malos o buenos. Sobre esto Schopenhauer cita el Menón de Platón donde se dice: “Pero enseñando nunca harás de un malvado un hombre de bien”.⁷⁸

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 291.

⁷⁷ *Cfr. Ibidem.*, p. 296.

⁷⁸ Platón, *Diálogos: Menón*, Gredos, Madrid, 2008, 96. a, p. 329.

La promesa de una ética que pueda mejorar moralmente al hombre y hablar del progreso en la virtud no se puede cumplir. La virtud es innata y no se predica. Las éticas que hablan de la posibilidad de modificar el carácter, a juicio de Schopenhauer, son banales y falsas. Recordemos la expresión latina utilizada por nuestro autor a propósito del carácter y la imposibilidad de modificarlo: *Operari sequitur esse* (el obrar se sigue del ser). El egoísmo, la maldad y la compasión, están presentes en cada uno en proporciones distintas y diversas. Con forme a ésta, así actuarán los móviles sobre él y resultarán las acciones. Por ello, en un carácter egoísta sólo tendrán fuerza motivos egoístas, y así sucesivamente para el malvado y el compasivo.

De acuerdo con la diversidad de caracteres, innata y originaria, a cada uno sólo le excitarán esencialmente los motivos para los que tenga una receptividad predominante. Parece entonces que los motivos altruistas, que tan poderosos estímulos son para el buen carácter, no son, como tales, capaces de nada en aquel que no es sensible más que a motivos egoístas. Lo que queda solamente es iluminar el intelecto, corregir el pensamiento, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente, de las verdaderas relaciones de la vida. Pero con eso no se consigue más que la índole de la voluntad se revele de manera más consecuente, clara y decidida.⁷⁹ Por medio del carácter innato del hombre se definen ya, en lo esencial, los fines generales que se persiguen invariablemente. Los medios que se adopten para conseguir tales fines se definirán a través de las circunstancias externas y de la interpretación de estas. Es decir, se puede transformar el obrar, pero no el verdadero querer, único al que se puede atribuir valor moral. Schopenhauer nos dice, no se puede cambiar el fin al que aspira la voluntad, sino solamente el camino que sigue para él.

Parece que todo este recorrido que hemos emprendido para explicar y comprender la filosofía moral de Schopenhauer puede resultar desesperanzador, pues el fin moral de cada individuo ya está determinado previamente en virtud de su ser, cualquier esfuerzo por corregir o modificar el carácter parece vano y fútil. La enseñanza o instrucción a lo sumo cambia la elección de los medios, pero no los fines. Pues al final lo que somos es lo que se revela en lo que hacemos.

⁷⁹ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral*, p. 302.

Sin embargo, existe otro tipo de conocimiento que está presente y expresado en el fenómeno de la compasión. Aún falta por investigar la interpretación metafísica de la ética, una ecuación, que desde el inicio de este trabajo hemos subrayado como central en la filosofía schopenhaueriana.

Para Schopenhauer la necesidad de un fundamento metafísico en la ética es indispensable, pues como ya se ha escrito la significación ética de las acciones tiene que ser al mismo tiempo metafísica. Ésta es una comprensión última de los fenómenos originarios en cuanto tales. Schopenhauer propone una significación ética que sobrepase el mero fenómeno de las cosas y así también toda posibilidad de la experiencia y que, en consecuencia, se encuentre en la más estrecha relación con la totalidad de la existencia del mundo y con el destino del hombre; pues, a juicio de nuestro autor, la costumbre máxima en la que culmina el significado de la existencia es lo ético.⁸⁰

Es importante advertir que el recurso a la metafísica de Schopenhauer no significa una recaída en conceptos abstractos, especulaciones huera o juegos conceptuales, pues como expusimos en el primer capítulo de esta investigación, la metafísica de Schopenhauer es una hermenéutica, un ejercicio de comprensión del mundo, una investigación dirigida por el *qué* son las cosas y no por el *por qué*. Esto hace que la metafísica hermenéutica esté anclada en la inmanencia, pero que a la vez permita dotar de sentido a la realidad y sus tormentos.

La investigación de un fundamento metafísico para la ética empieza tratando los conceptos de bien y mal (*Böse*), que para nuestro autor para nada son conceptos simples ni dados a priori, sino que son expresiones de una relación y están tomados de la experiencia cotidiana. Así, aquello que es acorde con las aspiraciones de una voluntad individual se denomina, en relación con ella, bueno; lo contrario será malo (*Schlecht*), esto en los seres vivos malvado (*böse*).

En este sentido, un hombre bueno será aquel que por su carácter no le gusta interferir en las aspiraciones de los otros, sino que incluso las favorece y protege, es decir, no pretende ofender a los demás, sino que los ayuda. En el marco de la investigación realizada sabemos que aquello de donde nacen en él las virtudes de no ofender y ayudar, justicia y caridad, es

⁸⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 308.

una participación inmediata en el placer y dolor de los otros, cuya raíz es la compasión. Schopenhauer indaga aún más sobre la esencia de semejante carácter, y descubre que, en el fondo este hace menos diferencia que los demás entre sí mismo y los otros. La característica esencial del hombre compasivo es que éste hace menos diferencia que los demás entre sí mismo y los otros. En cambio, esta diferencia es tan abismal en el carácter malvado, que para él el dolor ajeno es un placer inmediato, que por ello busca. Desde la perspectiva del egoísta, esa diferencia es lo suficientemente grande como para causar daños a los otros como medio para conseguir provecho para sí.⁸¹ ¿Qué consideración es la correcta y no un engaño?, ¿la que asume que la distancia entre el yo y el no-yo no existe realmente, o la que asume que hay una brecha infranqueable entre uno mismo y los otros?

La concepción en la que se basa el egoísmo encuentra su acreditación en la experiencia, pues la distinción entre la persona propia y la ajena aparece, de acuerdo con la experiencia, como absoluta. La diferencia entre el yo y el no-yo separa del placer y dolor ajenos. Sin embargo, contra esto Schopenhauer apunta que el conocimiento que tenemos de nosotros mismo es deficiente. Puesto que, el sustrato propio de todo ese fenómeno, nuestro ser en sí interno, lo volente y cognoscente mismo, no nos es accesible: sólo miramos hacia fuera, dentro es oscuro. Por lo tanto, el conocimiento que se tiene de sí mismo no es completo ni exhaustivo sólo superficial, es decir, gran parte de lo que somos no es desconocida⁸² Que en el orden del fenómeno el otro sea del todo distinto al yo, no implica que así será en la esencia, que permanece oculta y desconocida para cada uno.

Recordemos que la pluralidad del mundo como representación existe en virtud del tiempo y el espacio, que en conjunto conforman el principio de individuación. Pero el mundo para nuestro autor no se reduce a la mera representación, debajo de él yace el en sí de todo fenómeno, el núcleo íntimo de todo lo que es y existe, a saber, la voluntad (*Wille*). Esta voluntad o, en términos kantianos, cosa en sí, es ajena a la pluralidad, en ella el principio de individuación no opera. Por lo tanto, la voluntad, verdadera esencia del mundo, es una en los innumerables fenómenos. Al contrario, lo que se presenta como múltiple, en el tiempo y en el espacio, no puede ser cosa en sí, sino solamente fenómeno. La pluralidad entonces es

⁸¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 313.

⁸² Cfr. *Idem.*

meramente aparente, pues, en el fondo, en todos los individuos se manifiesta solamente una y la misma esencia verdadera, presente e idéntica en todos ellos.

Con esto es posible atender a la pregunta que inquiere sobre la consideración correcta sobre el mundo, la que concibe una diferencia abismal entre los seres o la que la elimina. Podemos responder ahora que la multiplicidad y la divisibilidad pertenecen sólo al fenómeno, y es una y la misma esencia la que yace en todo ser vivo; y así, aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo es la correcta.⁸³ Ésta consideración es la raíz de la compasión. Se trata de la base metafísica de la ética y consiste en que un individuo se reconoce inmediatamente en el otro.

La verdad ética y metafísica que nos ofrece el pensamiento schopenhaueriano es que la pluralidad y diversidad de los individuos es mero fenómeno, existe sólo en la representación. La esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que, para Schopenhauer, se manifiesta exclusivamente a uno mismo la autoconciencia. Este es un conocimiento que nuestro autor ya encuentra en el sánscrito de las doctrinas orientales mediante la expresión: «*tat-twam asi*», es decir, «esto eres tú». La compasión nace de este conocimiento intuitivo superior, no representativo, y que alcanza más allá de la superficialidad del fenómeno, a la esencia real y única que subyace a todos los individuos. Schopenhauer escribe:

La emoción y el gozo que sentimos al oír, más aún al ver y, sobre todo, al realizar nosotros mismos una acción nombre, se basa en el fondo en que nos da la certeza de que, más allá de toda pluralidad y diversidad de los individuos que el *principium individuationis* nos presenta, se encuentra una unidad de todos ellos que es verdaderamente existente y hasta accesible para nosotros, porque se pone de relieve fácticamente.⁸⁴

Una ética cuyo fundamento último es la compasión permite que el hombre virtuoso sea aquel que en todos los demás y hasta en todo lo que tiene vida vea su propio ser, es aquel que sabe que su existencia confluye con todos los vivientes, más aún, el que reconoce que con la muerte sólo se pierde una pequeña parte de su existencia, pues él permanece en todos los demás, y finalmente termina la ilusión que separaba su conciencia de la de los otros.

⁸³ Cfr. *Ibidem.*, p. 317.

⁸⁴ *Ibidem.*, p. 318.

Conclusiones

Después de revisar la filosofía de Schopenhauer, la impresión que nos queda es que hemos encontrado un pensamiento que no ignora el sufrimiento y la necesidad de dar cuenta de él, no sólo como un tema de estudio, sino como una condición necesaria para realizar la tarea filosófica, que abarca desde la metafísica hasta la ética. Aunque esta tarea requiere de una metafísica, desde el principio es eminentemente ética, como hemos demostrado.

Schopenhauer se dedicó a establecer un fundamento verdaderamente objetivo para la ética. Él mismo escribió que se trató de una exposición "objetiva, sin velo y desnuda" del fundamento último de todo buen comportamiento moral. Al apelar a Kant, Schopenhauer establece la necesidad ineludible de la metafísica antes de llegar a la ética. Es decir, sin la metafísica no puede haber filosofía moral. Schopenhauer sostiene que en la filosofía el fundamento ético debe tener un punto de referencia y apoyo en alguna metafísica, es decir, en la explicación que se dé del mundo y de la existencia en general. Esta última explicación sobre la existencia y la esencia interna de la totalidad de las cosas está directamente relacionada con el significado auténtico de la acción humana.

Se ha establecido que es posible partir de una metafísica para llegar a una ética si se interpreta la metafísica del autor como una hermenéutica. La premisa principal de esta idea es que el hombre, desde la antigüedad, ha sido un ser de comprensión que busca entender el sentido de las cosas. Es importante recordar que los términos "metafísica" y "hermenéutica" pueden entenderse como sustantivos o adjetivos, lo que significa que la metafísica puede ser hermenéutica y viceversa.

La metafísica, como intento racional por dar sentido a la existencia, no puede desarrollarse sin una hermenéutica. Por otro lado, la hermenéutica no puede dejar de ser metafísica, ya que está al acecho del sentido de lo real y lo existente. La filosofía ha tenido como tarea hacer familiar lo insólito y hacer inteligible lo confuso. La hermenéutica se centra en la interpretación de lo real, no sólo de los textos, sino del mundo en sí mismo. La metafísica, por su parte, es la interpretación del mundo en sí mismo.

Toda metafísica surge de la necesidad inherente del ser humano por dotar de sentido al mundo que lo rodea. En el caso de la metafísica schopenhaueriana, el objetivo ha sido

interpretar el mundo mediante un ejercicio hermenéutico y dar sentido al dolor que se encuentra en él. En resumen, la hermenéutica y la metafísica son dos caras de la misma moneda que buscan entender y dotar de sentido al mundo.

En la metafísica, la tarea es descifrar las apariencias del mundo como si resultara una escritura cifrada. La metafísica hermenéutica de Schopenhauer se enfoca en conocer el significado del mundo que se presenta ante nosotros, pero no en las leyes que lo rigen. Esta nueva metafísica es inmanente y tiene una directriz a posteriori.

Schopenhauer encontró en la voluntad (*Wille*) la clave para interpretar y dar sentido al mundo. Con el descubrimiento de la voluntad como fundamento del mundo como representación, es posible descifrar el enigma de la existencia y leer el jeroglífico de la vida.

La interpretación del mundo a partir de la voluntad revela un panorama poco alentador: la intuición fundamental de la filosofía de Schopenhauer se confirma, toda vida es abundante sufrimiento. Aunque su ética nos anuncia que ésta puede ser redimida y tener un valor al final de todo.

La tensión entre el valor o ausencia de éste en la vida puede resolverse si se distinguen dos formas de vivir: la primera es aquella que queda atrapada en el ciclo del deseo y afirma la voluntad; y la otra que escapa del ciclo del deseo y niega la voluntad.

La ética de Schopenhauer es un camino de redención de los dolores del mundo que permite irrumpir en el curso natural de la existencia, que como ya se sabe en Schopenhauer, no es otro más que el sufrimiento. Este camino comienza con una experiencia donde el individuo desgarrar el velo de Maya y descubre y reconoce su identidad con todas las cosas. Para Schopenhauer, el individuo que atraviesa por esta experiencia transformadora descubre la base de todas las virtudes morales: la compasión con el sufrimiento de otros. Con esta perspectiva radical es posible adquirir el poder de renunciar a la voluntad y practicar su negación.

Antes de presentar la ética de Schopenhauer, hicimos un rodeo dedicado a la crítica de uno de los múltiples esfuerzos por fundamentar la ética, el kantiano. Kant dio a la ética una base que, según Schopenhauer, tenía ventajas reales frente a las anteriores, pero también

tenía que viajar si se quería emprender una nueva ruta que ofreciera un principio seguro para la ética.

El análisis de la ética kantiana, contenido principalmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, le da la ocasión a Schopenhauer de reflexionar sobre la mayor parte de los conceptos éticos fundamentales y, posteriormente, exponer su propia teoría.

Con la crítica a la fundamentación kantiana de la ética, Schopenhauer cree haber demostrado los errores filosóficos que pretendían sostener un simple disfraz de la moral teológica. Su análisis revela que Kant sentaba las bases de su ética en afirmaciones demostradas, conceptos abstractos, reglas heurísticas y, en claro tono sarcástico, en principios que se balancean en la punta de un alfiler. Para Schopenhauer, las combinaciones conceptuales artificiales no pueden contener nunca el verdadero impulso a la justicia y a la caridad.

Hemos expuesto que Schopenhauer inicia la fundamentación de su ética estableciendo un requisito indispensable: la ética debe ser capaz de mover por sí misma al hombre a conductas moralmente valiosas. Por lo que el fundamento de la ética tiene que ser algo que requiera poca reflexión, y desde luego, poca o nula abstracción. El anhelo de Schopenhauer es que el fundamento de la ética, independientemente de la preparación intelectual, hable a todos, incluso al hombre más tosco. El fundamento ha de basarse en la comprensión intuitiva e imponerse inmediatamente a partir de la realidad de las cosas.

Con esto hemos propuesto que tanto la ética de Schopenhauer como su metafísica son una hermenéutica. Pues ésta no tiene otra tarea más que la de interpretar (del verbo griego *hermeneúein*) las acciones humanas a fin de comprender su auténtica significación moral. La ética schopenhaueriana busca una expresión, acción, para comprender su sentido, partiendo del supuesto de que en ella yace un fundamento de sí misma en tanto que acción, moralidad, y de su conocimiento, fundamento de la moral. Comprender es retrotraerse al genuino fundamento ético de todo obrar.

Al mismo tiempo, en la ética schopenhaueriana ha sido posible distinguir dos categorías esenciales de la hermenéutica: explicar (*Erklären*) y comprender (*Verstehen*), mismas que permiten aclarar las diferencias entre las denominadas ciencias del espíritu que

quieren comprender y las ciencias puras que buscan explicar los fenómenos a partir de hipótesis o leyes generales. Trasladando dichas categorías al ámbito de la ética es posible marcar un punto de inflexión entre la ética kantiana, que explica, pues busca a partir del imperativo categórico entender no sólo cómo actúa el ser humano sino, y más importante, como debería actuar. En cambio, la propuesta ética de Schopenhauer no es prescriptiva sino comprensiva, no busca el cómo del obrar sino el qué del mismo.

El objetivo de la interpretación ética es comprender el núcleo del obrar humano a través de sus acciones visibles, lo que implica pasar de la exterioridad a la interioridad y cumplir una condición esencial de la hermenéutica: comprender lo que resulta extraño. Aunque el fundamento del obrar humano está oculto detrás de las acciones que se muestran de manera inmediata y regular, la ética de Schopenhauer permite acceder al núcleo oculto del obrar.

En la metafísica y ética de Schopenhauer lo que se busca clarificar no es el sentido de un texto, sino el sentido que habita en la propia existencia. La metafísica se enfoca en una interpretación de lo que es, mientras que la ética se enfoca en una interpretación del obrar. Ambas se mueven en el terreno de la inmanencia y la experiencia y evitan las expresiones huecas y académicas. Para Schopenhauer, la experiencia es crucial en la ética, ya que es el fundamento de la moral.

La ética debe luchar contra el egoísmo, que es el principal móvil antimoral que se debe combatir. Para Schopenhauer, el egoísmo no sólo es el motor de la mayoría de las acciones humanas, sino que también es una parte esencial de la existencia humana. Por lo tanto, el curso natural de la vida humana debe ser: seguir el ser que lo lleva a obrar. Dado que el egoísmo es ilimitado, cada persona se ve obligada a afirmar su propia vida y alejar de ella toda privación o necesidad. En última instancia, el objetivo primordial de todo ser humano es el bienestar.

Hemos expuesto que si algo se opone al curso del egoísmo se provoca la indignación, ira y odio del egoísta, quien emprenderá una batalla por aniquilar a su enemigo. El egoísmo exige disfrutar, querer y tener todo en la medida de lo posible, pero como esto es imposible, al menos pretender dominar todo. El lema del egoísmo, según Schopenhauer, es "Todo para mí y nada para los demás". El mundo está sometido al poder colosal del egoísmo. Si cada

individuo tuviera que elegir entre su propia destrucción y la del resto del mundo, elegiría sin dudarlo conservar su propia existencia por encima de todo lo demás. Cada individuo se considera el centro del mundo, alrededor del cual orbitan todas las cosas y todo se relaciona con sus intereses. Qué móvil moral es entonces aquel que, según Schopenhauer, ha de distanciarse por completo de sutilezas conceptuales, sofismas, afirmaciones apriorísticas y ser una realidad indubitable: la compasión (*Mitleiden*).

Schopenhauer establece dos clases de acciones completamente diferenciadas: las acciones egoístas, movidas por el propio placer o dolor, excluyen cualquier valor moral; y las acciones cuyo motivo inmediato es el placer o dolor ajeno, las únicas que para él pueden tener valor moral. En las acciones de valor moral, la parte activa sólo tiene en cuenta el placer del otro en su obrar, y el dolor del otro en su omisión. En resumen, estas acciones se basan en que la acción se producirá u omitirá en beneficio del otro.

En el orden del obrar moral, la acción debe producirse exclusivamente debido al otro, es decir, su placer y dolor tienen que ser inmediatamente el motivo del obrar. Esto implica un problema significativo, pues habrá que explicar cómo es posible que el placer y el dolor del otro muevan la voluntad inmediatamente, esto es, de la misma forma que en otro caso sólo lo hacen los propios, es decir, que se conviertan directamente en motivos del obrar e incluso ocasionalmente lleguen al grado de obligar a postergar más o menos el propio placer y dolor. Para el filósofo de Frankfurt es claro que únicamente convirtiéndose el otro en el fin último de la voluntad, igual que uno mismo en otro caso. Schopenhauer declaró: queriendo yo inmediatamente *su* placer y no queriendo *su* dolor, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Esto supone ineludiblemente que se compadezca (*mit laide*) directamente del dolor del otro como tal, que, se sienta su dolor como en otro caso se siente el propio y que, por ello, se quiera inmediatamente su placer como en otro momento sólo el propio.

Pero esto exige que de algún modo se esté identificado con el otro, es decir, que la diferencia entre el yo y todos los demás, sobre la que descansa el egoísmo, sea suprimida por lo menos en cierto grado. Mas, en la medida en que no es posible estar en la piel del otro, sólo mediante el conocimiento que se tenga de él, esto es, de su representación en la mente, se puede lograr la identificación con él, hasta el punto de que el propio hecho manifieste la

supresión de aquella diferencia. Para Schopenhauer la compasión es la base real de la justicia y la caridad, auténticas virtudes éticas.

En cuanto se suscita la compasión, el placer y el dolor del otro se convierten en preocupaciones propias. Este proceso es para Schopenhauer el gran misterio de la ética. Pues en él se suprime la pared divisoria que, según el curso natural de la vida, separa radicalmente un ser de otro, el no-yo se convierte en cierta medida en yo.

Enfatizamos que, en Schopenhauer, hay que guardarse de la idea de que la compasión nace por un engaño de la fantasía, esto hace creer que es posible ponerse en el lugar del otro, de este modo la imaginación puede llevar a suponer que se sufre el dolor ajeno en propia persona. Sin embargo, esto no es así para nuestro autor. No existe ninguna confusión que haga pensar que el sufrimiento ajeno no se da en el otro sino en uno mismo. Es claro que el que sufre es el otro y no uno mismo, sufre en su persona y no en la nuestra, y es desde ahí donde se siente el sufrimiento para la aflicción propia. Sufrimos *con* él, es decir, *en* él: sentimos su dolor como suyo / y no imaginamos que sea el nuestro. La compasión no supone un engaño de la imaginación sobre quien es quien, ni tampoco implica apropiarse del dolor ajeno en la persona propia. Es decir, la compasión no nace de un error de nuestro conocimiento del fenómeno, antes bien, de un conocimiento verdadero de la esencia. De este modo, la compasión consiste en sufrir en uno mismo por el dolor del otro, pero no en absoluto en sufrir el mismo dolor del otro. Finalmente, con la compasión puede fundarse una ética cuya máxima no sea otra más que: “*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, jva*” (no ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas).

El proceso de la compasión, fenómeno ético originario, se hace evidente en dos grados, en los cuales el sufrimiento del otro puede convertirse inmediatamente en motivo del obrar. En primer lugar, se halla el grado de la justicia, que arremete contra motivos egoístas o malvados y provoca la contención de causar sufrimiento a otros. Este grado de manifestación de la compasión evita que se provoque un sufrimiento y al mismo tiempo impide que cada uno se convierta en la causa del sufrimiento ajeno.

El segundo y superior grado de la compasión es el que da paso a acciones de claro carácter positivo, a saber, la caridad, caritas, *ἀγάπη*. En la caridad el sufrimiento del otro se convierte por sí mismo e inmediatamente en motivo del obrar. Esto la distingue claramente

del primer grado en el que, mediante el proceso de la compasión, la justicia se limita, de modo negativo, a no ofender. La caridad cuenta, pues, con un carácter positivo en sus acciones, ya que en ella la compasión no sólo se restringe con no ofender, sino que incluso impulsa a ayudar.

La compasión, participación inmediata e instintiva en el sufrimiento ajeno, es la única fuente de las acciones que pueden tener genuino valor moral, pues han expulsado de sí todo motivo egoísta. La compasión supone que uno, en cierta medida, se ha identificado con el otro y que, por ende, la barrera entre el yo y el no-yo se ha eliminado eventualmente, sólo así el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten en propios. Así, ya no se percibe al otro tal y como la intuición empírica lo ofrece, totalmente distinto a uno, sino que en él se compadece uno, pese a que su piel no está conectada con la nuestra. Únicamente de esa manera, puede su dolor, su necesidad, convertirse en motivo propio del actuar.

La propuesta ética de Schopenhauer es enfática al afirmar a la compasión como la única fuente de las acciones desinteresadas y por tanto, como la verdadera base de la moralidad, pues no precisa de ningún conocimiento abstracto sino sólo intuitivo, esto es, la mera captación del sufrimiento del otro, sin mediación del pensamiento.

La verdad ética y metafísica que nos ofrece el pensamiento schopenhaueriano es que la pluralidad y diversidad de los individuos es mero fenómeno, existe sólo en la representación. La esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que, para Schopenhauer, se manifiesta exclusivamente a uno mismo la autoconciencia. Este es un conocimiento que nuestro autor encontró en el sánscrito de las doctrinas orientales mediante la expresión: «*tat-twam asi*», es decir, «esto eres tú». La compasión nace de este conocimiento intuitivo superior, no representativo, y que alcanza más allá de la superficialidad del fenómeno, a la esencia real y única que subyace a todos los individuos.

En este punto, nuestro objetivo no ha sido alcanzar una verdad absoluta y duradera, sino más bien presentar una lectura de la ética de Schopenhauer entre muchas posibles. Por esta razón, resulta complicado llegar a conclusiones definitivas y poner fin a esta labor. Sin

embargo, esperamos haber destacado un aspecto del autor que nos invita constantemente a seguir explorando los caminos de la filosofía.

“Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores”

Schopenhauer
Los dos problemas fundamentales de la ética

Bibliografía básica

Ediciones críticas y originales

Schopenhauer, A., *Werke in fünf Bänden, nach den Ausgaben letzter Hand Herausgegeben von Ludger Lütkenhaus, Zürich, 1988:*

---[W I] *Die Welt als Wille und Vorstellung I.*

---[W II] *Die Welt als Wille und Vorstellung II.*

---[P I] *Parerga und Paralipomena I.*

---[P II] *Parerga und Paralipomena II.*

---*Kleinere Schriften:*

[G] *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*

[N] *Ueber den Willen in der Natur*

[E] *Die beiden Grundprobleme der Ethik*

[F] *Ueber das Sehen und die Farben*

Schopenhauer, A., *Philosophische Notizen aus dem Nachlass, Herausgegeben von Ernst Ziegler unter Anke Brumloop und Manfred Wagner, C.H. Beck, München 2015.*

---*Cholerabuch 1820 bis 1831.*

---*Cogitata 1830 bis 1833.*

---*Pandectae 1832 bis 1837.*

---*Spicilegia 1837 bis 1852.*

---*Senilia 1852.*

Obras de Schopenhauer en español

Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación.* Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 2ª; Trotta, Madrid, 2009, Vol. I, p. 605.

_____ *El mundo como voluntad y representación.* Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 3ª; Trotta, Madrid, 2009, Vol. I, p. 747.

_____ *Parerga y Paralipomena.* Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 2ª; Trotta, Madrid, 2009, Vol. I, p. 510.

_____ *Parerga y Paralipomena.* Traductor: Pilar López de Santa María; Trotta, Madrid, 2009, Vol. II, p. 687.

_____ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traductor: Miguel de Unamuno; ed. 2ª; Alianza, Madrid, 2009, p. 207.

_____ *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 3ª; Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 323.

_____ *Sobre la visión y los colores*. Traductor: Pilar López de Santa María; Trotta, Madrid, 2013, p. 153.

_____ *Dialéctica erística o El arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; ed. 3ª; Trotta, Madrid, 2007, p. 99.

_____ *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traductor: Eduardo Ovejero y Maury; Losada, Buenos Aires, 2008, p. 241.

_____ *Eudemonología*. Traductor: Eduardo Gonzáles Blanco; Losada, Buenos Aires, 2008, p. 283.

_____ *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Debate, Barcelona, 2000, p. 223.

_____ *Metafísica de las costumbres*. Traductor: Roberto R. Aramayo; Trotta, Madrid, 2001, p. 203.

_____ *El arte de ser feliz*. Texto establecido, prefacio y notas: Franco Volpi; Alianza, España, 2010, p. 222.

_____ *Notas sobre oriente*. Texto establecido, prefacio y notas: Giovani Grurisatti; Alianza, España, 2010, p. 224.

_____ *El arte de envejecer*. Texto establecido, prefacio y notas: Franco Volpi, Traductor: Angela Ackermann; Herder, España, 2000, p. 158.

_____ *Senilia reflexiones de un anciano*. Traductor: Roberto Bernet; Herder, Barcelona, 2010, p. 464.

_____ *Notas sobre Oriente*. Traductor: Adela Muñoz Fernández; Alianza, Madrid, 2007, p. 224.

_____ *Epistolario de Weimar*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Valdemar, Madrid, 1999, p. 300.

_____ *Diario de Viaje*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Trotta, Madrid, 2012, p. 251.

_____ *Conversaciones con Schopenhauer, Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Acantilado, Barcelona, 2016, p. 363.

_____ *Cartas a un discípulo*. Traductor: Fernando Ortega; El Barquero, Barcelona, 2016, p. 88.

_____ *Parábolas y aforismo*. Traductor: Carlos Javier, González Serrano; Alianza, Madrid, 2018, p. 175.

Bibliografía complementaria

Alonso, L., “Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo”. Universidad Complutense, Madrid, *Revista general de información y documentación*, Vol. 2, 1992, pp. 93-104.

Aramayo, R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza, Madrid, 2001, p. 251.

_____ *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*, Alianza editorial, Madrid, 2018, p.270.

Arteta, A., *La compasión apología de una virtud bajo sospecha*, Fronterad, Madrid, 2019, p. 325.

Baquedano Jer, S., *¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?* *Revista de filosofía*. 2011, Volumen 67, pp. 109-121.

_____ *La despersonalización como metafísica vivencial de la voluntad de vivir*. *Revista de filosofía*, 2010, Volumen 66, pp. 145-164.

_____ “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer”. *Revista de filosofía*, 2007, Volumen 63, pp. 117-126.

Beiser, F., *Weltschmerz pessimism in German Philosophy (1869-1900)*, Oxford, UK, 2016, p. 296.

Coleman, James. *Fundamentos de teoría social*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1998, p. 1500

Enrico, A., *La filosofía de Arthur Schopenhauer*, Traductor: Rodrigo Gléz, Annalisa Mnazi; Polonia, 2017, p. 76.

González, C., *Arte y música en Schopenhauer El camino hacia la experiencia estética*, Locus Solus, Madrid, 2016, p. 143.

_____ (Coordinador) “Schopenhaueriana N.I El círculo schopenhaueriano”. *Revista de estudios sobre Schopenhauer en español, SEES*, Madrid, 2016, p. 208.

González, M., (Compilador) *Filosofía y dolor*. Tecnos, Madrid, 2006, p. 489.

González-Mérida, L. *La ética kantiana vista por Schopenhauer*, Agora Papeles de Filosofía, Barcelona, 2017, Vol. 36/1, p. 07-30.

Gwinne, W., *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal*. Edición de Fernando Morenos Claros; Hermidia Editores, Madrid, 2017, p. 215.

Hassan, Patrick, “Ética de la virtud Schopenhaueriana”: Revista interdisciplinario de filosofía, 2018, p. 381-413.

Houellebecq, M., *En presencia de Schopenhauer, (En présence de Schopenhauer)*, Traducción de Joan Riambau; Anagrama, Barcelona, 2018, p. 87.

Hühn, L., *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausagen von Deutschen Idealismus (Fichete/Schelliing)*, Ergon, Verlag, Würzburg, 2006.

Janaway, C. *Self and world in Schopenhauer´s philosophy*, Oxford, New York, 1999, 373.

_____ *Schopenhauer a very Short Introduction*, Oxford, New York, 2002, p.137.

Koßler, M, *et al, Schopenhauer Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2018, p. 478.

López, P., *Voluntad y sexualidad en Schopenhauer*, Universidad de Sevilla, en *Thémata, Revista de Filosofía*, N. 24, 2000, pp. 113-136.

_____ *Schopenhauer y el idealismo kantiano*. en Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015, pp. 11-29.

López-Domínguez, V. “Los antecedentes idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación entre corporalidad e intersubjetividad”. *Schopenhaueriana SEES*, N.1, El círculo Schopenhaueriano, 2016, pp. 87-98.

Maceira, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Cincel, Madrid, 1996, p. 192.

Magee, B., *Schopenhauer*, Catedra, Madrid, 1991, p. 442.

Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Traductor: Andrés Sánchez Pascual; Alianza, Madrid, 2008, p. 199.

Marrades, J., “Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer”. *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 286.

Michael Allen Fox, “Compasión sin límites”: La relevancia contemporánea de la ética de Schopenhauer, *El legado europeo*, 11:4, 2006, 369-387.

Moreno, F., *Schopenhauer Vida del filósofo pesimista*. Algaba, Madrid, 2005, p. 351.

Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*. Traductor: Luis Fernando Morenos Claros; ed. 2ª; Valdemar, Madrid, 2006, p. 165.

Novembre, A., *Il Giovane Schopnhauer L´origine della metafisica della volontà*, Mimeis, Milano – Udine, 2018, p. 624.

Ocaña, E., *Sobre el dolor*. Pre-textos, Valencia, 1997, p. 305.

Ocina, F., (compilador), *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Plaza y Valdés, Madrid, 2011, p. 255.

Oliver, K., und Kloßer Matthias (Hrsg) *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*, De Gruyter, Berlin, 2014, p. 221.

Ortega, P, et al, *La compasión en la moralidad de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas*, Universidad de Salamanca, Teor. Edu. 19, 2007, p. 117-137.

Oxenford, J., *Schopenhauer o de la iconoclasia en la filosofía*. Traductor: Ricardo Gutiérrez; Encuentro, Madrid, 2009, p. 58.

Pérez, J., “La importancia del cuerpo como constitutivo formal de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer”. *Thémata Revista de Filosofía*, N. 44, 2011, pp. 424-438.

Philonenko, A., *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*. Traductor: Gemma Muñoz-Alonso; Anthropos, Barcelona, 1989, p. 333.

Rábade, S., “El cuerpo en Schopenhauer”, en *Anales del seminario de metafísica 23*, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 135-148.

Rábade, A.I., “Apuntes sobre la ética de Schopenhauer”. *Revista de Filosofía*. 3^a época, vol. VIII (1995), núm. 13, Universidad Complutense, Madrid, p. 205-212.

Roca, L., “La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales”. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 55, 2015, pp. 83-95.

Rosset, C., *Escritos sobre Schopenhauer*. Traductor: Rafael del Hierro Oliva; Pre-textos, Valencia, 2005, p. 199.

_____. *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Traductor: Silvio Mattoni; El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012, p. 108.

Ruíz, E., “El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer”. Universidad de Granada, España. *Pensamiento*, vol. 63, N. 237, 2007, pp. 437-462.

_____. “La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales”. *Convivium* 20: 145-170 (2007), Departamento de Filosofía teórica i Práctica. Facultad de Filosofía Universidad de Barcelona.

Samamé, L., “Schopenhauer como teórico de la virtud”. *Revista Voluntas: Estudios sobre Schopenhauer*. Vol. 3. Número 1 e 2, 20012, p. 251-264.

_____. “Las objeciones de Kant al principio de felicidad”. *HYBRIS Revista de Filosofía*, Vol. 4, N. 2, 2013, p. 7-20.

_____. “Moral y felicidad en Schopenhauer y Kant: conciertos y desacuerdos”, *Revista Voluntas: Estudios sobre Schopenhauer*. Vol. 2. Número 1 e 2, 2011, p. 140-159.

_____. “Schopenhauer y el Eudemonismo”. *Franciscanum*, Volumen LIX, n. 168, 2017, P. 63-91.

_____. “Carácter adquirido, autodomínio y moralidad: hacia una mirada comprensiva de la filosofía práctica schopenhaueriana”. *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XXIX, n. 1, 2017, P. 125-145.

Schubbe, D., “Schopenhauers Hermeneutik-Metaphysische Entzifferung oder Explication, “intuitive” Erkenntnis?”. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Mainz, 2013, pp. 409-424.

_____. *Schopenhauer -Lexikon*, Brill Fink, Deutschland, 2021, p. 283.

Sánchez, D., *Modernidad y romanticismo: para una genealogía de la actualidad*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 287.

Sans, E., *Schopenhauer*. Traductor: Publicaciones Cruz; Publicaciones Cruz, México, 1992, p. 141.

Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traductor: José Planells; Tusquets, México, 2008, p. 495.

_____. “La actualidad de Schopenhauer”. *El País*, edición impresa, sábado 16 de octubre de 2010.

Stanek, V., *La métaphysique de Schopenhauer*, Vrin, Paris, 2010, p. 299.

Spierling, V., *Arthur Schopenhauer*. Traductor: José Antonio Molina Gómez ; Herder, España, 2010, p. 246.

_____. “El pesimismo de Schopenhauer: Sobre la diferencia entre voluntad y cosas en sí”, Universidad Complutense, *Revista de filosofía*, N. 2/53-63, 3ª época, 1989.

Suances, M., *Arthur Schopenhauer religión y metafísica de la voluntad*. Herder, Barcelona, 2010, p. 278.

_____. *Irracionalismo de los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Síntesis, Madrid, 2004, p. 204.

_____. “La corporalidad en Schopenhauer”, en *El cuerpo perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2013, p. 320.

Terence, I., *The Development of Ethics: Volume III: From Kant to Rawls*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 1005.

Touchet, P., *La souffrance est la fond de toute vie*. Saint Germain en Laye, France

Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, Austin, 2005, p. 271.

Obras consultadas

Allison, E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Traductor: Dulce María Granja Castro; Barcelona, Anthropos, UAM, 1992, p.527.

Argullol, R., *El Héroe y el Único*. Acantilado, Barcelona, 2008, p. 479.

Arrocha, R., “Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche”, en *Apuntes Filosóficos*, Vol. 20, N° 39 (2011), pp.13-17.

Bacarlett, Ma., *Friedrich Nietzsche la vida, el cuerpo y la enfermedad*. UAEMéx, México, 2006, p. 220.

Beiser, F., *German Idealism The struggle against subjectivism. 1781-1801*, Harvard, USA, 2008, p. 726.

_____. *The Romantic imperative*. Harvard, USA, 2006, p. 243.

_____. *After Hegel German philosophy 1840-1900*. Princeton, USA, 2014, p. 231.

Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano*. Traductor: Risieri Frondizi; ed. 1ª, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 210.

Christoph, J., *El movimiento romántico*. Akal, Madrid, 1998, p. 77.

Conill, J., *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 285.

Colomer, E., “El pensamiento alemán de Kant a Heidegger”. ed. 2ª; Herder, Barcelona, 1986, T. II *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, p. 449.

Copleston, F., *Historia de la filosofía: De la filosofía kantiana al idealismo*. Ariel, Barcelona, 2011, p. 800

Donald, S. L., *El Budhismo. Introducción a su historia y enseñanzas*, Kairós, Barcelona, 2014, p. 407.

Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 269.

_____. *¿Qué es la hermenéutica?* Herder, Barcelona, 2017, p. 173.

_____. *Del sentido de las cosas. La idea de la metafísica*, Herder, Barcelona, 2018, p. 226.

_____. *La belleza de la metafísica*, Herder, Barcelona, 2021, p. 181.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Traductor: Pedro Ribas; ed. 1ª; Taurus, México, 2009, p. 689.

_____. *Crítica de la razón práctica*, Traductor: Roberto R. Aramayo; Alianza, Madrid, 2020, p. 391.

_____. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traductor: Roberto R. Aramayo; Alianza, Madrid, 2012, p.248.

_____. *Prolegomenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traductor: Mario Cimi; Istmo, España, 2015, p. 387.

Mora, F., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ed. Ariel, 1994, 4 volúmenes.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Traductor: Andrés Sánchez Pascual; Alianza, Madrid, 2008, p. 190.

Onfray, M., *Les Radicalités existentielles Contre-histoire de la philosophie*. Grasset, París, t. 6, 2009, p. 379.

_____ *Cosmos: la sabiduría una ética sin moral*, Traductor: Alcria Bixico, Paidós, España, 2016, p. 492.

Pérez-Borbujo, F., *Veredas del Espíritu: De Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007, p. 324.

Pohlenz, M., *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Taurus, España, 2022, p. 610.

Priante, A., *El silencio de Goethe o la última noche de Schopenhauer*. Cahoba Narrativa, España, 2006, p. 141.

Ruano, Y., “Razón y pasión en Hume (sobre la miseria de la razón demostrativa)”. *ISEGORÍA Revista de filosofía moral y política*, Universidad Complutense de Madrid, Nº 36, enero-junio, 2007, ISSN: 1130-2097, pp. 239-260.

Safranski, R., *Romanticismo una odisea del espíritu alemán*. Traductor: Raúl Gabás; Tusquets, México, 2009, p. 379.

Santiago, T., *Kant*. ed. 1ª; UAM, México, 2007, p. 187.

Savater, F., *El traspie Una tarde con Schopenhauer*. Anagrama, Barcelona, 2013, p. 91.

Schelling, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traductor: Helena Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, Madrid, 2004.

_____ *Las edades del mundo*. Akal, Madrid, 2002, p. 259.

_____ *Escritos sobre Filosofía de la naturaleza*. Anthropos, Madrid, 2000, p. 456.

Solsona, G., *Ilustración y romanticismo Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, p.429.

Villacañas, J., “La filosofía del idealismo alemán: del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling”. *Vol. I Síntesis*, Madrid, 2001, p.271.

_____ “Nihilismo especulación y cristianismo”. *F.H. Jacobi, un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 527.

Volker, R., *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la ilustración alemana*. Akal, Madrid, 1997, p. 78.

Zahavi, D., *Self-awareness and Alterity*, Northwestern University Press, 1999.