

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA



Casa abierta al tiempo

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
LÍNEA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA**

***EN TORNO A UNA VISIÓN COMPLEMENTARIA EN LA
FUNDAMENTACIÓN ÉTICA DE KANT Y EN LA DE
SCHOPENHAUER***

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN HUMANIDADES

PRESENTA:

SERGIO ALEXIS BAUTISTA ANGELES

ASESORA: DRA. DULCE MARÍA GRANJA CASTRO

LECTORES: DRA. MARÍA PÍA LARA ZAVALA
DR. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ

CIUDAD DE MÉXICO
NOVIEMBRE, 2022

A mi madre, Verónica Angeles, y a mi padre, Sergio Bautista,
por su infinito amor, comprensión y apoyo
en cada uno de mis proyectos.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	I
LISTA DE ABREVIATURAS	III
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	5
SOBRE LA RECONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA KANTIANA. Y ALGUNOS DE LOS ACUERDOS Y DESACUERDOS QUE SCHOPENHAUER MUESTRA AL RESPECTO	5
Introducción	5
Fundamentación de un deber moral a priori	9
Encuentros y desencuentros de la ética de Schopenhauer con la de Kant	19
Consideraciones finales	30
CAPÍTULO II	31
ACERCA DEL EGOÍSMO COMO PRINCIPIO ANTIMORAL FUNDAMENTAL, LA IMPORTANCIA DE LA RACIONALIDAD Y LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA SCHOPENHAUERIANA	31
Introducción	31
El egoísmo como la potencia antimoral fundamental	32
Racionalidad como fundamento de dignidad	35
Consideraciones en torno a nuestro compromiso moral con los animales	39
Fundamentación de la ética en Schopenhauer	43
Consideraciones finales	50
CAPÍTULO III	53
ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA COMPASIÓN EN SCHOPENHAUER, SU DISTINCIÓN COMO FUNDAMENTO DE UN PRINCIPIO MORAL Y LO IMPRESCINDIBLE DE ESTE	53
Introducción	53
Planteamiento metodológico hacia la naturaleza de la compasión en Schopenhauer	54
La naturaleza de la compasión	57
<i>Experimentum crucis</i>	62
En torno a la supuesta insuficiencia e innecesariedad de la compasión para actos con contenido moral	68
Consideración final	75
CONCLUSIONES	77

AGRADECIMIENTOS

Quiero comenzar agradeciendo a mi familia, mi primer red de apoyo, pues sin la insistencia de mi abuela Irene Pérez Ramírez para continuar estudiando, y sin el soporte de mis padres, nada de lo hasta ahora logrado sería posible. Tampoco habría sido posible avanzar una coma sin mi compañera de vida desde hace siete años, Tania López Conde Cervantes; a quien le agradezco por todo el apoyo, amor, comprensión y paciencia durante todos estos años.

Sin la guía, los consejos (buenos y no tanto) y los comentarios de mis amigos, los maestros Carlos Díaz y Osvaldo Rosas, tampoco habría podido considerar lo que sus ojos me permitieron ver. Por ello, muchas gracias.

Agradezco enormemente a mi *alma máter*, la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, por abrirme nuevamente las puertas; así como a todas y todos mis profesores de la maestría por contribuir ampliamente en mi formación académica y filosófica, especialmente a la Dra. María Pía Lara Zavala y al Dr. Gustavo Leyva Martínez, quienes además de acceder amablemente a ser lectores de esta investigación, me han confirmado que la finalidad del estudio teórico no puede ser otro que el de tratar de influir para cambiar situaciones de la realidad que no nos beneficien a todas y todos.

Mención aparte para quien me ha llevado casi de la mano en este proceso formativo de dos años con las oportunas recomendaciones de lecturas, ejemplos, comentarios, correcciones y un sinfín de recursos puntuales y precisos para la mejor elaboración de mi investigación. Me refiero a mi muy querida asesora, la Dra. Dulce María Granja Castro, quien con su enorme profesionalismo y, más aún, con su tremenda calidad humana, me ha hecho sentir arropado a lo largo de todo este trayecto. Su atento proceder es el mejor ejemplo de que la razón y el sentimiento no están encontrados. Por toda su motivación, aliento y enseñanzas —sin las cuales este trabajo contendría mayores carencias— le quedo eternamente agradecido.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras utilizadas de Immanuel Kant

A fin de que este trabajo sea una interpretación lo más fielmente posible tanto del trabajo de Kant como del trabajo de Schopenhauer, a continuación se presentan las obras que han sido utilizadas en esta investigación, y la manera en que serán citadas en el texto.

Las obras de Immanuel Kant se citan de acuerdo con la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1900 y ss.), actualmente Academia Alemana de Ciencias. Las obras utilizadas en este trabajo están citadas con las abreviaturas *Ak. Ausg.* y las obras que conforman de acuerdo con las abreviaturas de la lista que se presenta a continuación:

Abreviatura	Título de la obra, año de su primera publicación, tomo de la <i>Akademie-Ausgabe</i> (Edición de la Academia) en que se localiza, número de páginas correspondientes en dicha edición y título traducido al español.
<i>GMS</i>	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (1785), en <i>Ak. Ausg.</i> , IV, 385–463, <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> .
<i>KpV</i>	<i>Kritik der Praktischen Vernunft</i> (1788), en <i>Ak. Ausg.</i> V, 1-163, <i>Crítica de la Razón Práctica</i> .
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1781 y 1787), en <i>Ak. Ausg.</i> , III y IV, 1–552, (para ser citado de acuerdo con la paginación original A/B), <i>Crítica de la razón pura</i> .

- Log* *Logik* (1800), edición de Gottlob Benjamin Jäsche, en *Ak. Ausg.*, IX, 1–15, *Lecciones de lógica editadas por Jäsche*.
- MS* *Metaphysik der Sitten* (1797), en *Ak. Ausg.*, VI, 203- 493, *Metafísica de las costumbres*.
- OP* *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* (1882–1884), Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren, hrsg. von R. Reicke, *Opus postumum*, en *Ak. Ausg.* XXI–XXII, 1–645, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (OP)*.
- RGV* *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1794), *Ak. Ausg.* VI, *La religión dentro de los límites de la mera razón*.
- V-Mo/Collins* *Vorlesungen Wintersemester* (1784/1785), *Moralphilosophie Collins. Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von Paul Menzer (1924), en *Ak. Ausg.*, XXVII. 2.2, *Lecciones de ética*.

Obras utilizadas de Arthur Schopenhauer

Las obras de Arthur Schopenhauer se clasifican de la siguiente manera:¹

Arthur Schopenhauer. *Sämtliche Werke*, Hrsg. von Arthur Hübscher. 7 Bde. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988.

¹ Cfr., Daniel Schubbe; Matthias Köbler (Hg.), *Schopenhauer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2018.

Abreviatura Título de la obra, volumen en el que se localiza, año de su primera publicación, y título traducido al español.

G *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1847), zweite Auflage, Bd. I, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

WI *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1819), Bd. II, *El mundo como voluntad y representación I*.

WII *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (1844), Bd. III, *El mundo como voluntad y representación II*.

N *Über den Willen in der Natur* (1835), Bd. IV [I], *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

E *Die beiden Grundprobleme der Ethik: «Über die Freiheit des menschlichen Willens»* (1839), «*Über das Fundament der Moral*» (1840), Bd. IV [II], (1841), *Los dos problemas fundamentales de la ética: «Sobre la libertad de la voluntad», «Sobre el fundamento de la moral»*.

PI *Parerga und Paralipomena I* (1851), Bd. V, *Parerga y Paralipómena I*.

PII *Parerga und Paralipomena II* (1851), Bd. V, *Parerga y Paralipómena II*.

VNIV *Metaphysik der Sitten. Vorlesung über die gesammte Philosophie* (1984–1986), 4. Theil Bd. IV, *Metafísica de las costumbres*.

«Pensar que el mundo tiene un simple significado físico y no moral es el error máximo, el más funesto, el fundamental».

A. SCHOPENHAUER
Parerga y paralipómena II

INTRODUCCIÓN

A lo largo de este trabajo expondré y discutiré dos de las más importantes propuestas éticas que la historia de la filosofía nos haya podido ofrecer —según se logrará advertir por el alto nivel de argumentación ofrecido tanto por Kant como por Schopenhauer—, a fin de presentar una visión conciliadora y una lectura que propone como complementarios los objetivos que las fundamentaciones éticas de ambos pensadores nos brindan.

Cuando nos acercamos a lecturas de estudiosos de ambos sistemas es común que observemos una clara confrontación entre los modelos ofrecidos por ambos filósofos. Así, por poner sólo un ejemplo, en su ensayo *Schopenhauer's Narrower Sense of Morality*, David. E. Cartwright sostiene que si bien Schopenhauer critica la metafísica y la epistemología kantiana, lo hace manteniendo siempre una cierta fidelidad con Kant, a fin de poder desarrollar su propio sistema filosófico. En cambio, sostiene que en lo tocante a la ética su crítica se dirige hacia una completa demolición que tiene por objetivo erigir sus propios fundamentos de la ética.² Si bien esta interpretación puede tener su justificación por la agudeza y profundidad con la que Schopenhauer aborda los principales conceptos ofrecidos por Kant y que conforman su modelo ético, lo cierto es que dicha postura también puede alejarnos de aquella concepción schopenhaueriana según la cual su proyecto filosófico no pretende ser otro que el de pensar a Kant hasta el final; esto es, aportar nuevos elementos complementarios al sistema filosófico kantiano. Asimismo, si consideramos que tanto para Kant como para Schopenhauer el abordaje de la ética representa uno de los problemas imprescindibles para sus proyectos por tratarse de la materia que afecta en aquello que refiere a las acciones del ser humano como conformante de una comunidad, y observamos que la fundamentación ética de Schopenhauer parte del amplio reconocimiento a la ética kantiana en dos sentidos; a saber, despojar a la ética de los elementos eudaimónicos y despojarla de su concepción teológica, podemos afirmar que la propuesta que a continuación ofrecemos también tiene cabida, en tanto que se demuestra que el objetivo de Schopenhauer no es ningún tipo de demolición frente a su antecesor.

² La cita textual dice lo siguiente: «*Certainly, Schopenhauer criticized Kant's metaphysics and epistemology, but he did so in a way that he perceived as maintaining some fidelity to Kant. But instead of criticizing Kant's ethics to correct it... Schopenhauer aimed to demolish Kant's ethics to the ground for the erection of his own moral foundations*». Cfr. Janaway, Christopher (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999., p. 254.

Pero además de lo aducido, pienso que el quehacer propio de la filosofía, en tanto actividad racional que se alimenta *ad infinitum*, produce mayores y mejores beneficios si se logra una visión integradora respecto de esa inacabada tarea filosófica de comprender la realidad. Situación contraria a la idea expuesta por Cartwright de que sólo es posible la erección de un modelo propio de filosofía, a través de la mutilación o, pero aún, la demolición de sistemas filosóficos previos.

Ahora bien, es evidente que esta discusión se formula a partir del modelo ético kantiano, en virtud de que desde su publicación cuenta con un gran interés y reconocimiento por las grandes aportaciones hechas a la materia, y de las cuales no sólo Schopenhauer sino muchos pensadores y corrientes filosóficas continúan discutiendo hoy en día.

Es por esta razón —y tratando, insistimos, de tener una interpretación lo más fielmente posible tanto del trabajo de Kant como del trabajo de Schopenhauer— que el primer capítulo de esta investigación busca exponer de una manera puntual y sucinta la fundamentación de la ética kantiana, valiéndome no sólo del texto en el que podemos encontrar lo esencial de su ética, esto es, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, sino de otros textos que dotan de contenido dicha fundamentación. Según las propias recomendaciones que nos hace Schopenhauer, sólo de esta manera podemos sentar las bases de un ejercicio dialógico que nos conduzca hacia aquellos núcleos teóricos sobre los cuales basa posteriormente sus principales críticas descritas a lo largo de la segunda parte de dicho primer capítulo; y a partir de los cuales podremos asentar los puntos de desencuentro y encuentro entre ambos pensadores.

Una vez recogidas algunas de las más importantes críticas de Schopenhauer, en el segundo capítulo me propongo mostrar el mayor punto de coincidencia entre ambos modelos, a través de su combate contra la mayor figura antimoral que es el egoísmo. A través de esta argumentación veremos cómo el curso de la discusión nos conduce hacia la consideración kantiana de la racionalidad como aquello que fundamenta la dignidad humana; según la cual, una reflexión respecto a las consideraciones morales en torno a nuestro comportamiento con los animales desvela que no parece todavía desprenderse completamente aquí la figura del egoísmo. Llegados a este punto comenzamos a tejer un puente para abordar aquello que Schopenhauer entiende como el verdadero fundamento de la ética; a saber: la compasión.

En el tercer y último capítulo abordaré una argumentación más precisa de ciertos aspectos relacionados con aquello que Schopenhauer entiende por compasión, y su diferencia con la empatía, a fin de aclarar y definir sus límites y alcances, de tal manera que esta precisión me permita concluir que el espacio que uno y otro pensador dejan a sus respectivas

fundamentaciones conforman la mejor prueba de que el otro elemento (el elemento emocional y el elemento racional) debe ser considerado como complementario en ambos modelos éticos dirigidos hacia un mismo fin.

CAPÍTULO I

SOBRE LA RECONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA KANTIANA. Y ALGUNOS DE LOS ACUERDOS Y DESACUERDOS QUE SCHOPENHAUER MUESTRA AL RESPECTO

«Dormía y soñé que la vida era belleza;
desperté, y advertí que ella es deber».

J. E. RODÓ,
Ariel

Introducción

El objetivo de este primer capítulo consiste en exponer de la forma más sucinta y puntual posible la fundamentación de la ética de Immanuel Kant (1724–1804), tal como la expone en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), aunque considerando también otros textos éticos kantianos que dotan de contenido dicha fundamentación. Esta exposición, a su vez, tiene por propósito sentar las bases de aquellos núcleos teóricos sobre los cuales Arthur Schopenhauer (1788–1860) basará posteriormente sus principales críticas; descritas a lo largo de la segunda parte de este capítulo. Con este ejercicio dialógico, busco dar cuenta principalmente de dos asuntos: el primero relacionado con mostrar aquello que Roberto Rodríguez Aramayo ha tenido a bien llamar «la cara oculta del formalismo ético en Kant»³; según la cual el tan marcado «rigorismo» kantiano, que deja fuera de toda construcción moral elementos humanos tales como los deseos, sentimientos e intereses, se desdibuja para abrir paso a una concepción menos rigorista, tanto del propio filósofo, como de quienes se acercan a su lectura, considerando las evidencias textuales que el propio Kant nos presenta, como lo mostraremos a lo largo del presente trabajo. El segundo asunto está relacionado con el ejercicio dialógico mismo, a partir del cual pretendo encontrar, más allá de la crítica propuesta por Schopenhauer (o mejor dicho, tomando como punto de partida dicha crítica) aquellos

³ Cfr. Roberto Rodríguez Aramayo, «Introducción: la cara oculta del formalismo ético», en Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Esp., Crítica, 2002, pp. 7-34.

puntos de encuentro entre ambos pensadores que me permitan mostrar el fortalecimiento que veo en ambas posturas éticas, cuando se logran sortear sus diferencias.

En este mismo sentido, siguiendo las propias enseñanzas de Kant —quien fuera considerado por su alumno Johann Gottfried Herder (1744–1803) como un «verdadero *maestro de la humanidad*»⁴—, quien nos convida a tener un *modo de pensar ampliado*; esto es, tener una mente abierta que permita poder pensarse en la posición del otro (*Logik*, AA 09: 57⁵)⁶; y considerando, además, el profundo respeto que Schopenhauer (a pesar de ser considerado como un filósofo polémico por sus socarronas declaraciones, principalmente dirigidas en contra de Hegel) tenía por el filósofo de Königsberg, mi intención al contrastar lo que ambos filósofos consideran sus modelos de *fundamentación de la ética* no es la confrontación entre ambos pensadores, sino que el objetivo que persigo (vale la pena insistir) es el de conciliar ambas posturas, tratando de poner de relieve lo mejor de ambos sistemas; pues considero que, al igual que la crítica de Friedrich Schiller (1759–1805) a Kant en su famoso epigrama «Escrúpulo de conciencia», la de Schopenhauer (quien de alguna manera retoma lo dicho por Schiller) «es ante todo un contraste de énfasis [en el que] Kant realza el papel de la razón que controla y limita, mas no suprime, las inclinaciones [y] Schiller [y con él, Schopenhauer], en cambio, supone una coexistencia y perfecta armonía entre razón e inclinación dirigidas ambas hacia el mismo fin».⁷

Antes de pasar a la exposición de la fundamentación de la ética de Kant, y con el fin de mostrar desde ahora aquellas evidencias textuales presentadas por este⁸ a las que nos hemos referido recientemente, vale la pena detenernos un momento en la discusión derivada del famoso epigrama de Schiller como respuesta a la concepción propuesta por Kant de que sólo el deber caracteriza una conducta como moral. Dicho epigrama dice así:

⁴ V. Dulce María Granja C., *Lecciones de Kant para hoy*, D. F., México, UAM-I / UNAM, 2010, pp. 18 y 19.

⁵ A partir de este momento todas las referencias al trabajo de Kant serán citadas de acuerdo con la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, según se ha advertido anteriormente en la *Lista de abreviaturas*. Vid. *Supra*, pp. 2 y 3. La mención de los trabajos de Kant en el texto, será hecha con sus títulos completos en español cuando sean utilizados por vez primera y con abreviaciones (también en español) para el resto de sus apariciones; para lo cual me apoyo principalmente del trabajo de Dulce María Granja C., *Kant en español*, D. F., México, UAM-I / UNAM, 1997.

⁶ Véase, además, Dulce María Granja C., *op. cit.*, p. 59.

⁷ Tomo como referencia, una vez más, lo que Dulce María Granja C. expone en su libro *Lecciones de Kant para hoy*, en su capítulo quinto que lleva por título «La ética de Kant como una ética de máximas. Una respuesta a las críticas de Hegel y Bernard Williams», p. 110.

⁸ Nota: En conformidad a las recomendaciones extendidas por la RAE a partir de 2010, los pronombres demostrativos (éste, ésta, aquél, etcétera) no serán tildados a lo largo de este texto más que en las citas en las que dichas palabras se presenten, a fin de guardar la fidelidad de las mismas. No se piense, pues, que la ausencia de dichas tildes es por descuido o error dactilográfico.

Sirvo feliz a los amigos,
pero desgraciadamente lo hago con [gusto],
así que me remuerde la conciencia por no ser virtuoso.
No existe otro consejo, tendrás que despreciarlos
y hacer con aversión, lo que el deber te ordene.⁹

Ante tal epigrama, en estrecha relación con el ensayo crítico de Friedrich Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), en el que se aborda el tema respecto de si la gracia debe preceder a la dignidad o esta a aquella, Kant ofreció como respuesta, en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1794), que ambos conceptos son completamente heterogéneos, por lo que fundir ambos conceptos en uno sólo resulta imposible.¹⁰

Lo primero que Kant observa es que en dicha disertación Schiller desaprueba el modo de representación de la obligación propuesto por Kant por presentarla «como si comportase un temple de ánimo de cartujo»; (*RGV*, AA 06: 23–25 n.) situación que, por supuesto, Kant no comparte. Para Kant no es posible asociar una *gracia* al concepto de *deber* por mor de la dignidad que este concepto conlleva. (*Ibid.*) Y es que —según nuestro autor—, el concepto de deber contiene una compulsión incondicionada que entra en contradicción directa en cuanto a la gracia se refiere. No obstante, Kant busca dejar claro que convertir el concepto de deber (separado de toda gracia que pueda acompañar su cumplimiento) en el principio de la moralidad no ha de significar el extremo de separarlo de toda gracia que le acompañe o pueda acompañarle; de lo que se trata, por el contrario, es de no tener en cuenta toda gracia, siempre que tratemos de la determinación del deber.¹¹ Pues, bajo este criterio, Kant piensa que el tener gracia no es una propiedad que pueda ser atribuida al deber como tal, sino que conectar a la gracia con el deber para darle entrada a aquella es contrario a la legislación, en tanto que esta es una exigencia severa que ha de ser respetada por sí misma.¹²

Dicha postura no hace exentar a Kant de declarar que «el hombre no sólo puede sino debe relacionar placer y deber; debe obedecer a su razón con *alegría*».¹³ Y esta postura de

⁹ Cfr. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, José Planells (trad.), D. F., México, Tusquets, 2008, p. 159.

¹⁰ Cfr., «“Sobre el tratado de Schiller de la gracia y la dignidad” (antes de 1794)», en Friedrich Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad; Sobre poesía ingenua y poesía sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*, versión castellana del ensayo «Sobre poesía ingenua y poesía sentimental» realizada por Juan Probst y Raimundo Lida, Barcelona, Esp., Icaria, 1985., p. 163. Según una nota al pie que aparece en dicha referencia, este apartado forma parte de un borrador escrito sobre la religión, recogido en: *Kant's gesammelte, Schriften*, edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, edición, tomo 23, pp. 98–101. Traducido por Ángela Ackermann.

¹¹ *Ibid.*, p. 164.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

Kant se da en virtud del hecho mismo de que, por naturaleza, el hombre es a la vez un ser racional y sensorial, situación que no permite, en el hombre, ser negada su condición menos divina y, con ello, fundar el triunfo de la razón (que es su parte más divina) en la represión de su parte sensorial.¹⁴ De tal forma que Kant declara que siempre se ha de tener a bien cultivar y conservar con ánimo la virtud e incluso la religión.¹⁵ Así pues, Kant es consciente de que, en lo moral, la naturaleza no puede siempre reprimir la parte sensorial, pues no habría cabida para los sentimientos de triunfo celebrados sobre ella misma; pero, a su vez, Kant sostiene que la naturaleza sensorial, frenada bajo el despotismo del imperativo categórico, debe resistir a la anarquía de las inclinaciones naturales, pues sólo de esta manera se puede fomentar la continua armonía entre ellas.¹⁶ Tal como se nos muestra aquella ley definida por la voluntad divina sin implicar un compromiso para esta, del mismo modo ocurriría que si todos los hombres cumplieren gustosos con la ley moral, tal como se halla contenida en la razón como norma, entonces no existiría deber en absoluto. Pues si es así que existen deberes, *i. e.*, si el principio moral en nosotros es un mandamiento para nosotros mismos (imperativo categórico), entonces debemos considerarnos como obligados a él aunque fuera sin placer y sin nuestra inclinación. Porque, de otra manera, el deber de hacer algo gustosamente y por obligación implica —según el pensamiento de Kant— una clara contradicción.¹⁷

A pesar de esta aparente irreconciliable oposición entre el poeta y el filósofo es importante hacer notar que el efecto provocado de dicho epigrama movió al filósofo de Königrberg a suavizar la agudeza de sus formulaciones, al punto de preguntarse por el valor de una buena acción salida de un corazón frío.¹⁸ Por lo que, derivada de esta composición poética breve, que sin duda demuestra un gran ingenio, y que es producto de la exposición formal y abstracta del imperativo categórico que a continuación desarrollamos, podemos poner de relieve, desde ahora, esa gradual moderación que nos muestra «la cara oculta del formalismo kantiano», a través, por ejemplo, de la alta estima que Kant tenía por la amistad.

En efecto, en sus *Lecciones de ética*, Kant dedica todo un apartado al tema de la amistad, (*V-Mo/Collins*, AA 27: 422–430) en el que hace referencia a dos estímulos que mueven al hombre; a saber: el estímulo del egoísmo o del amor a uno mismo y el del amor universal a la humanidad. Ambos estímulos se encuentran claramente en conflicto; dejando Kant de manifiesto que más allá de las acciones autorizadas por la ley moral, las acciones

¹⁴ *Ibid.*, p. 164 y 165.

¹⁵ *Ibid.*, p. 165.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Arsenji Valdimirovich Gulyga, *Immanuel Kant. His life and thought*, translated by Marijan Despalatović, Boston, U. S., Birkhäuser Boston Inc., 1987., p. 144.

relativas al egoísmo carecen de todo mérito, porque no hay en ella nada distinto a lo que todo sujeto (y más aún, ser vivo) pretende: ver por su propia supervivencia y bienestar.¹⁹ Es por ello, que de entre ambos estímulos, la idea de la amistad en Kant surge ahí donde el amor propio se ve subsumido en la idea del amor recíproco y generoso, cuya manifestación tiene por objeto propiciar la felicidad del otro recíprocamente, en cuya relación no se descuida ni al otro ni a uno mismo. (*Ibid.*, AA 27: 422, 423) «Sirvo feliz a mis amigos», comienza el epigrama de Schiller, a lo que Kant bien podría responder: «y con toda razón, pues “cuando apuesto por la amistad, me limito a velar por la felicidad de los demás [...]”». (*Ibid.*, AA 27: 424)

Según mostraremos a continuación, la distinción que hace Kant entre deber y gracia es propia de investigación que buscaba el distanciamiento de una fundamentación ética clásica en su vertiente eudaimónica. Mas ello no implica ningún tipo de posicionamiento intransigente cuando con señalamientos críticos como lo de Schiller se observa una dificultad del pensamiento. Sirva, pues, esta breve discusión para permitirme dar paso a la exposición de la fundamentación de la ética en Kant y con la cual comenzamos el camino que habremos de recorrer en este trabajo para reconocer que así como entre Schiller y Kant, cabe una lectura concordante entre este y Schopenhauer; tal como trataremos de mostrar en lo sucesivo.

Fundamentación de un deber moral a priori

En su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785)²⁰, Kant tiene como propósito llegar a la formulación del principio supremo de la moralidad a través de la razón. Para ello, análogamente a una metafísica de la naturaleza, que dicta sus leyes a los fenómenos físicos que no se guían sino mediante estas, Kant busca exponer una metafísica de las costumbres que prescindiera de hechos contingentes y elementos empíricos *a posteriori*, para tener como elemento rector una filosofía moral pura que dicte leyes como fundamento de deberes morales absolutos, a partir de los cuales se conduzcan las acciones de todo ser racional. En su estudio preliminar a la *Fundamentación*, Rodríguez Aramayo nos ofrece un indicio de lo que subyace a dicha empresa de Kant cuando señala lo siguiente: «Si nuestro

¹⁹ El abordaje del egoísmo como la potencia antimoral fundamental tanto en Kant como en Schopenhauer es desarrollado al inicio del segundo capítulo de este trabajo.

²⁰ A partir de ahora, me referiré a esta obra únicamente como *Fundamentación*.

destino consistiera tan sólo en ser felices, la naturaleza habría confiado esa misión al instinto»,²¹ y a renglón seguido cita a Kant: «[pues,] cuanto más viene a ocuparse una razón cultivada del propósito relativo al disfrute de la vida y la felicidad, tanto más alejado queda el hombre de la verdadera satisfacción». (*GMS*, AA 04: 495)

Si bien ya desde la *Fundamentación* Kant deja claro por qué es necesario buscar una ética que se valga únicamente de un sustento filosófico, el desarrollo más completo (aunque no exhaustivo, ciertamente) de dicha necesidad la encontramos con mayor detenimiento en sus *Lecciones de ética*, en el apartado intitulado «Los sistemas morales de la antigüedad». (*V-Mo/Collins*, AA 27: 247-252) En dicho texto, Kant nos recuerda que todos los sistemas morales de la antigüedad tenían sobre su base la cuestión acerca del *summum bonum* (o *bien supremo*) —entendido como un ideal o *maximum* (máxima) pensado como modelo arquetípico de todos nuestros conceptos acerca del bien—, de cuya concepción y respuesta a dicha cuestión se desprenden los distintos sistemas de los antiguos. A este respecto, Kant considera que, en efecto, el mundo más perfecto es el supremo bien establecido. Pero, a diferencia del pensamiento del mundo antiguo, a dicho mundo le atañe no sólo la felicidad de las criaturas racionales, sino la dignidad de tales criaturas a ser felices; o dicho de otro modo, la felicidad no basta por sí sola para constituir ese tan anhelado bien supremo sin la diferenciación entre lo justo y lo injusto; (*ibid.*) a partir de lo cual, Kant observa la necesidad de despojar el elemento *eudaimónico* como particularidad de la moral.

Pero todavía existe una razón más, según la cual habría que buscar una fundamentación de la ética en los términos propuestos por el filósofo de Königsberg. En ese mismo apartado acerca de la filosofía antigua, Kant llega a considerar que el ideal de la santidad es ciertamente el ideal más perfecto. Pero, en tanto que es un ideal de la perfección moral más pura, el inconveniente a este respecto es que en virtud de dicha perfección, esta no puede ser alcanzada por los seres humanos debido a su naturaleza corruptible. Este ideal del bien supremo encuentra más bien su fundamentación en la creencia de la asistencia divina; (*ibid.*) situación que, por lo demás, desvincula nuevamente las nociones de dignidad y felicidad, a partir de las nociones morales de lo justo y lo injusto entre los seres racionales.

Así pues, hechas a un lado la felicidad y la teología como fundamentos de la moral, Kant va a señalar, desde el mismo Prólogo de la *Fundamentación*, lo siguiente: «esta fundamentación no es sino la búsqueda y el establecimiento del principio supremo de la

²¹ V. R. Rodríguez Aramayo, «Estudio preliminar: El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón», en Immanuel Kant, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Alianza, 2012 p. 29.

moralidad, lo cual constituye una ocupación que tiene pleno sentido por sí sola y aislada de cualquier otra indagación ética». (*GMS*, AA 04: 392) Por lo que, a partir de dicha aseveración, Kant comienza su disertación en torno a una fundamentación ética de corte filosófico; misma que exponemos a continuación, a fin de considerar los principales conceptos técnicos utilizados por Kant y que Schopenhauer retoma en su propia argumentación.

El análisis filosófico del que parte Kant es acerca de aquellas condiciones que comúnmente son consideradas como buenas y por ello mismo son deseables. La combinación de *talentos* individuales más un buen *temperamento*, por ejemplo, son ese tipo de disposiciones que sin duda son consideradas como buenas. Pero, para los fines éticos establecidos estas disposiciones no son suficiente, porque ni estos dos elementos en conjunto, y ni siquiera con la suma de ambos más la posesión de los *dones de la buena fortuna* se puede superar aquella escala moral sobre la cual sitúa Kant a la *buena voluntad*. Porque mientras las demás disposiciones han de ser buscadas por los beneficios producidos, para Kant «la buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto» (*Ibid.*, AA 04: 392), sino que su querer es lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma. (*Ibid.*) Lo que aquí busca Kant no es, pues, cualquier tipo de condiciones por buenas y deseables que estas nos parezcan, sino que lo que busca es llegar al establecimiento de aquello considerado como bueno y deseable por sí mismo.

Más arriba veíamos que Kant considera que si el ser humano estuviera compuesto únicamente del elemento sensible, el instinto bastaría para satisfacer sus necesidades e inclinaciones. Pero no siendo este el caso, y contando el ser humano con capacidad de razón —misma que, cabe señalar, las más de las veces multiplica dichas inclinaciones y sus posibilidades; situación que puede «originar en muchos un cierto grado de *misología* u odio a la razón» (*ibid.*, AA 04: 395)—, es ella la condición necesaria que puede generar una voluntad buena de suyo;²² esto es, buena en sí misma y no en relación para con uno u otro propósito, en virtud de que «la razón reconoce su más alto destino práctico en el establecimiento de una buena voluntad». (*Ibid.*, AA 04: 397) Es entonces, en lo moral, la buena voluntad lo que va a tratar de desvelar Kant como aquella condición buena y deseable por sí misma.

²² A este respecto, más adelante (capítulo tercero) abordamos la propuesta que Sandra Shapshay ofrece para considerar la fundamentación schopenhaueriana como la antípoda de la propuesta kantiana; lectura que, según nuestra opinión, ha de tomarse con cierta mesura con respecto a la idea schopenhaueriana de necesidad y suficiencia. *Vid. Infra*, p. 66.

Pero esta idea que Kant nos presenta no se muestra como aislada, sino que ha de ser concebida en relación con aquel concepto fundamental para toda su ética; a saber, el concepto de *deber*. Pues así como nos dice que lo único que no es posible pensar que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna es la *buena voluntad*, (*ibid.*, AA 04: 397) asimismo, Kant considera que sólo las acciones que estén basadas en *deberes* son las que tienen valor moral intrínseco sin importar los beneficios ni las inclinaciones tomadas de dichos actos. Con esto, Kant desvela los primeros pasos a seguir en el camino que conduce hacia una voluntad buena en sí misma, entendida como: hacer el bien, pero siempre en aras del deber mismo. Porque si la consideración principal para actuar conforme al deber fuera la felicidad (entendida esta como la satisfacción de uno con su propio estado), el primer indicio de ausencia de dicha satisfacción implicaría una gran tentación para transgredir los deberes. De esto es plenamente consciente Kant, y por esa razón no sólo busca el distanciamiento con la ética eudemónica, sino que señala que hay que saber diferenciar cuando se actúa por deber y cuando se actúa porque así lo dicta la conveniencia propia. Pues esta distinción nos permitirá encontrar el valor moral en nuestras acciones reflejada no en el propósito que ha de ser alcanzado ni tampoco en el objeto perseguido por nuestra volición, sino en la máxima que nos ha determinado a ejecutar dichas acciones; lo que le permite abrirse paso a su definición de *deber*, que concibe como «la necesidad de una acción por respeto a la ley». (*Ibid.*, AA 04: 400)

A este punto llegado, Kant es consciente de una gran dificultad ante la cual se ha dirigido; esto es, que «la voluntad está en medio de una encrucijada, entre su principio *a priori*, que es formal, y su móvil *a posteriori*, que es material; y como, sin embargo, ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada por el *principio formal del querer en general*,²³ si una acción tiene lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material». (*Ibid.*) Sometida bajo dicha encrucijada, hemos de entender que el valor moral de la voluntad reside, precisamente, en el principio formal del querer; esto es, en obrar en virtud del respeto que nos infunde la ley.

Ahora bien, para dar cumplimiento a una ley moral tal, por cuya brújula se demanda que toda acción aparte los objetos de la voluntad (o sea, las inclinaciones subjetivas), Kant introduce el requerimiento de una máxima —que entiende como el puro respeto hacia la ley práctica; que se traduce en dar cumplimiento a una ley semejante (*ibid.*, AA 04: 400)— que cuenta con la particularidad de servir como principio subjetivo, a la vez de poder ser adoptada

²³ El énfasis en cursivas es mío.

por la pluralidad de agentes racionales en todo momento y bajo cualquier circunstancia. Es así como establece la primera y más escueta formulación de aquel único principio para la voluntad; a saber: «yo nunca debo proceder de otro modo salvo *que pueda querer también convertida en ley universal a mi máxima*». (*Ibid.*, AA 04: 402) A partir de la postulación de esta máxima Kant considera que podemos analizar si los actos particulares de las personas tienen correspondencia con ella, en cuyo caso negativo tendrán que ser desechados por mor de la insuficiencia de su universalidad, y por tanto, la implicación de su contradicción.

No obstante que Kant considera que esta máxima es una brújula para cualquier sujeto racional, *i. e.*, que no necesita de instrucción filosófica o científica alguna, también es consciente de que «resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un sólo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber». (*Ibid.*, AA 04: 407) Pero esta falta de representación, de tan siquiera un sólo caso en que se haya actuado por puro respeto al deber, no afecta a las pretensiones rectoras en Kant, sino todo lo contrario: considera que «el peor servicio que se puede rendir a la moralidad es querer hacerla derivar de unos cuantos ejemplos. Porque cualquier ejemplo suyo que se me presente ha de ser enjuiciado previamente según principios morales, para ver si es digno de servir como ejemplo primordial o modelo, pero en modo alguno puede suministrar el concepto de moralidad». (*Ibid.*, AA 04: 408) O dicho de otra manera, no podemos derivar de ejemplos principios morales, sino que, por el contrario, en el eventual caso en que ocurra una acción que coincida con un máxima moral, esto ha de ocurrir a partir de haber fijado previamente su principio, bajo el entendido de que todos los conceptos morales tienen su origen *a priori*; esto es, parten de la razón con total independencia de cualquier conocimiento empírico o hechos contingentes. Es en virtud de dicha razón que los seres racionales no sólo podemos representar principios objetivos que valgan para la totalidad (por más que no puedan ser demostrables en la experiencia), sino que somos capaces de conducir nuestro obrar con arreglo a tales principios objetivos.

Según se advierte, la insistencia en la necesidad de separar de consideraciones morales fundamentales toda experiencia deriva de concebir a la filosofía práctica (es decir, a la ética) como la encargada no de lo que *sucede*, sino de aquello que *debe suceder*, por más de que ello nunca suceda. (*Ibid.*, AA 04: 427) Más adelante, en este mismo sentido, Kant afirma:

Todo cuanto sea empírico no sólo es algo totalmente inservible como suplemento del principio de la moralidad, sino que se muestra sumamente perjudicial para la pureza

misma de las costumbres [...] el valor intrínseco de una voluntad absolutamente buena queda realizado por encima de cualquier precio y consiste precisamente en que el principio de la acción se vea libre del influjo ejercido por fundamentos contingentes que sólo puede suministrar la experiencia. Contra esa negligencia o banal modo de pensar que rebusca el principio entre motivaciones y leyes empíricas tampoco cabe promulgar con excesiva frecuencia demasiadas advertencias [...]. (*Ibid.*, AA 04: 426)

Ahora bien, el planteamiento de la voluntad buena por sí misma y el valor moral de un acto por el deber mismo como necesario apego a una ley, vuelve a surgir nuevamente ahora bajo la figura de los *imperativos*. En lo general, los imperativos se presentan como una guía que expone las reglas según las cuales habrán de ser seguidas en el actuar para alcanzar un objetivo preestablecido; es decir, son «fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, v. g., de la voluntad humana». (*Ibid.*, AA 04: 414)

Los imperativos son divididos por Kant en imperativos *hipotéticos* y *categoricos*. (*Ibid.*) Si bien «todos los imperativos constituyen fórmulas para determinar la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de uno u otro modo», (*ibid.*) los primeros contienen instrucciones para conseguir algo que se quiere o es posible que se quiera. Con dichos imperativos, lo que se indica no es otra cosa que la acción que se ha de seguir según un determinado propósito, sea este *real* o cuando menos *posible*. El imperativo categórico, no obstante (en contraposición al hipotético), no se revela como un simple medio para lograr un fin, sino como una ley práctica; esto es, un mandato moral a seguir necesariamente. Esto no significa que en la idea del imperativo categórico como una ley práctica las acciones de seres racionales, emanadas de dicha ley, carezcan de un fin (todo lo contrario, su fin está relacionada con el mayor de los fines); sino que la ley misma es capaz de especificar los fines a seguir de suyo. El problema que vuelve a aparecer sobre este punto es que dada la naturaleza del imperativo categórico, que también puede ser presentado como el imperativo de la *moralidad*, su «necesidad objetivamente representada [...] no puede estipularse *a través de ningún ejemplo*» (*ibid.*, AA 04: 419); y, más aún, hay que tener presente que ahí donde hubiere «un imperativo semejante, siempre cabe recelar de que cualquier imperativo aparentemente categórico bien pudiera ocultar uno hipotético», pues —continúa Kant— «no se puede probar con certeza mediante ningún ejemplo que la voluntad quede aquí determinada simplemente

por la ley sin intervenir algún otro móvil,²⁴ aunque así lo parezca; pues siempre es posible que en secreto pudiera tener algún influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza o quizá también el oscuro temor a otros peligros». (*Ibid.*) De tal forma que dicho imperativo *categorico* ha de ser indagado enteramente *a priori*, al no contar con la ventaja de que su realidad esté dada en la experiencia. (*Ibid.*, AA 04: 420)

Pero otra dificultad que Kant observa en relación al imperativo categorico es su condición como una proposición sintético-práctica *a priori* (*ibid.*); esto es, que no puede tener ningún contenido material ni basarse en nada empírico, es decir, ni en algo objetivo del mundo externo ni en algo subjetivo de la conciencia.

Para tratar de sortear estas dificultades que se nos presentan frente al imperativo categorico, Kant nos propone comprobar primero si su simple concepto puede proporcionarnos la fórmula del mismo, de modo que dicha fórmula contenga la única proposición que pueda ser un imperativo categorico; a saber: «*obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*»; que, asimismo, puede ser enunciada como: «*obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*». (*Ibid.*, AA 04: 421) Resuelta la cuestión anterior, no tanto por sus resultados como por los principios aducidos, vemos que el canon del enjuiciamiento moral como de una máxima en general encuentra su correspondencia en que uno ha de *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal. (*Ibid.*, AA 04: 421) Más arriba veíamos que para Kant la filosofía práctica se ocupa de lo que *debe suceder*; razón por la cual el punto nodal se encuentra en la sustentación de leyes objetivo-prácticas, o lo que es lo mismo para Kant, la relación que una voluntad pueda tener consigo misma, en tanto que dicha voluntad se determina única y exclusivamente por la razón. (*Ibid.*, AA 04: 427)

A continuación, Kant ofrece una serie de definiciones técnicas respecto de distintos conceptos que nos encaminan hacia la forma más acabada del imperativo categorico kantiano. Así, para comenzar, vemos que la voluntad es una capacidad que tiene como finalidad que uno se autodetermine a obrar *conforme a la representación de ciertas leyes*, lo cual implica que tal facultad ha de ser propia de los seres racionales. Ahora bien, lo que le sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación es el *fin* que busque. Este, a su vez, siempre que sea dado por la mera razón valdrá igualmente para todo ser racional.

²⁴ Según nuestra lectura, el reconocimiento por parte del propio Kant con respecto a que no se puede probar con certeza que en el imperativo categorico intervenga algún otro móvil deja la puerta abierta para la propuesta de un fundamentación ética distinta; particularmente la que en este trabajo nos ocupa.

Mientras que, por su parte, aquello que contenga simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción dirigida hacia un fin es lo que Kant va a denominar como *medio*. El fundamento subjetivo del deseo está constituido por el *móvil*; mientras que al fundamento objetivo del querer lo constituye el *motivo* (*ibid.*) Dada esta serie de definiciones técnicas, Kant señala que sólo los fines que un ser racional se propone como efectos de su propia voluntad pueden ser considerados leyes prácticas que son necesarias en sí mismas y no por efecto a otro fin. Con base en lo anterior, Kant identifica que ahí donde se considere algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, ahí mismo se halla el fundamento de un posible imperativo categórico. (*Ibid.*, AA 04: 428) Ese *algo* al que Kant se refiere es el ser humano (y con él, todo ser racional en general). En efecto, Kant considera que ningún ser racional puede ser considerado como simple medio para ser utilizado, ni de forma externa (*i. e.*, en las acciones orientadas hacia otros) ni de forma interna (*i. e.*, en las acciones orientadas hacia uno mismo).

A este respecto, vale la pena traer a consideración un par de párrafos que Kant nos ofrece en *La Metafísica de las Costumbres* (1797), en cuyo texto se aduce la existencia de deberes hacia uno mismo (*MS*, AA 06: 417). Si bien Kant es consciente de que, en principio, esta noción puede ser entendida como conteniendo una contradicción —en virtud de que en el concepto de deber está contenido el de una coerción pasiva que se presenta como coerción activa cuando concebimos un deber hacia uno mismo; esto es, en el sentido de que un mismo individuo es a la vez un sujeto agente (esto es, quien obliga) y un sujeto paciente (es decir, quien está obligado)—, nos pide hacer ver que sólo en la medida en que uno se obliga a sí mismo es que se puede reconocer la obligación a otros. Y esto se da en virtud de que la ley por la que uno se considera obligado procede, en todos los casos, de la razón propia. Por lo que ha de aceptarse que uno se coacciona a sí mismo. (*Ibid.*, AA 06: 417, 418) La solución a esta aparente contradicción Kant la va a explicar a través de un doble sentido en que debe ser entendido el ser humano: Su naturaleza parte de la idea de ser un *ser sensible* perteneciente a una de las especies animales, pero que, a la par, es un *ser racional* que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, a través de las cuales se hace patente la propiedad de la libertad por el influjo de la razón legisladora sobre la razón. Como *ser natural* dotado de razón, Kant concibe que el ser humano puede ser determinado por su razón a realizar acciones en el mundo sensible; acciones de las que, no obstante, no participa todavía el concepto de obligación. Ahora bien, pensado desde la perspectiva de su *personalidad* —y con esto Kant entiende un ser dotado de *libertad* interna—, el hombre se considera como un ser capaz de obligación hacia sí mismo (teniendo como brújula la idea de la humanidad en su persona); de tal manera que, a partir de esta concepción del ser humano en un doble sentido,

no se cae en contradicción si hemos de considerar al hombre como *ser natural* con *personalidad*, en virtud de que no se piensa el concepto de ser humano en uno y el mismo sentido. (*Ibid.*, AA 06: 418)

Pero volviendo a su *Fundamentación*, la concepción del ser humano como ser racional le sirve a Kant para poder distinguir entre *personas* y *cosas*, considerando a estas últimas como todos aquellos objetos que pueden ser utilizados de manera instrumental; mientras que aquellas las entiende como constituyendo fines en sí mismos —esto es, «cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél simplemente como medio», (*GMS*, AA 04: 428)— y la condición para el establecimiento de principios prácticos supremos, «porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor absoluto». (*Ibid.*) Dadas, pues, estas dos consideraciones respecto del ser humano (ser un fin en sí mismo y la condición para establecer principios prácticos supremos), el principio práctico e imperativo categórico se hace manifiesto «porque la representación de lo que supone un fin para cualquiera constituye un principio *objetivo* de la voluntad y, por lo tanto, puede servir como ley práctica universal», teniendo como fundamento de dicho principio que «*la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*»; (*ibid.*, AA 04: 428, 429) pues para Kant esta naturaleza racional es lo que permite la relación entre los principios *subjetivos* y *objetivos* de las acciones humanas y que, a su vez, han de derivar de las leyes de la voluntad. Y nos dice lo siguiente:

Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida supone un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Pero así se representa igualmente cualquier otro ser racional su existencia con arreglo al mismo fundamento racional que vale también para mí; por consiguiente, al mismo tiempo supone un principio *objetivo* a partir del cual, en cuanto fundamento práctico supremo, tendrían que poder derivarse todas las leyes de la voluntad. (*Ibid.*, AA 04: 429)

Por esta vía llega Kant a la segunda formulación del principio fundamental de su ética: «*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*». (*Ibid.*) Ante este principio, hemos de tener en cuenta que la consideración de la humanidad como fin en sí mismo implica la suprema condición restrictiva (y limitada) para cualquiera de nuestros fines subjetivos.

Ahora bien, para que nuestros actos se conduzcan en concordancia con el principio anterior, Kant considera que debe aspirar nuestra voluntad a legislar universalmente, sometiéndose a una ley cuya autoridad ella misma impone; restringiendo con ello «el interés de su egoísmo a la condición de una validez como ley universal. Por lo tanto, el principio de toda voluntad humana como de *una voluntad que legisla universalmente a través de todas sus máximas*». (*Ibid.*, AA 04: 431, 432) A partir de esta idea, que representa el tercer principio práctico de la voluntad; es decir, el principio de la *autonomía* de la voluntad, Kant va a deducir el concepto de *heteronomía*; definiéndolo como un actuar de la voluntad no por sí misma, sino con respecto a *alguna otra instancia*. (*Ibid.*, AA 04: 433)

Ahora bien, derivado del principio de la autonomía, Kant señala lo siguiente: «el concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de *un reino de los fines*». (*Ibid.*) Cabe aquí hacer mención, una vez más, de las consideraciones que Kant tiene sobre este punto en un texto distinto al de la *Fundamentación*, pero que sin duda están en relación con lo que busca sustentar en dicha obra. En efecto, en la *Crítica de la razón pura* (1781/1787), Kant nos ofrece una idea relacionada con el reino de los fines; a saber: la idea de un *mundo moral*. Esta idea práctica es entendida por Kant como la conformidad de las acciones de todos los seres racionales, conforme a su libertad, a todas las leyes morales entendidas como necesarias. A partir de dicha conformidad entre el libre albedrío y las leyes morales es que Kant ve la integración sistémica de la libertad de uno mismo con la libertad de los demás. Este sistema de la moralidad encuentra su recompensa en el merecimiento de la felicidad, a condición «de que *cada cual* haga lo que debe, es decir, de que todas las acciones de los seres racionales acontezcan como si procedieran de una voluntad suprema que abarcase en sí [...] todo albedrío particular». (*KrV*, A 808-810; B 836-838) Pertenecer a este reino de los fines implica para Kant la existencia de un ser racional que legisla universalmente estando él mismo sometido a sus propias leyes; lo que le otorga la particular condición dual de ser, al mismo tiempo, *miembro* y *jefe* pertenecientes al mundo moral. En este punto, Kant se sirve de lo dicho anteriormente para definir a la moralidad como la relación de cualquier acción con la única legislación (hallada en todo ser racional y emanada de su voluntad) por medio de la cual es posible dicho reino de los fines. (*Ibid.*, AA 04: 434) Pero esta misma autonomía sirve también como fundamento de la *dignidad* de la naturaleza humana. (*Ibid.*, AA 04: 434) Se trata de un valor incondicionado e incomparable del ser humano, cuya condición está dada por su moralidad; esto es, como miembro legislador perteneciente al reino de los fines. Y

dado que para Kant nada tiene un valor al margen del que le determina la ley, sino que la propia legislación que determina todo valor ha de poseer por ello una dignidad (*ibid.*, AA 04: 436), «la moralidad y la humanidad [...] es lo único que posee dignidad». (*Ibid.*, AA 04: 435)

Hacia el final de su exposición, al preguntarse *¿cómo puede ser práctica la razón pura?*, Kant confiesa que eso «es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz y cualquier esfuerzo destinado a buscar una explicación [...] es exactamente lo mismo que si yo intentase averiguar cómo es posible la libertad misma en cuanto causalidad de una voluntad». (*Ibid.*, AA 04: 462) Con esta cita podemos ver que Kant entiende que su exposición de la fundamentación moral conduce a los confines de la razón humana, más allá de los cuales, frente al problema de la libertad, no parece existir respuesta satisfactoria alguna; razón por la cual hemos de señalar que si bien vemos como incapaz intentar averiguar cómo es posible la libertad misma en cuanto causalidad de una voluntad, Kant propone que «la razón ha de *presuponer*²⁵ que entre la libertad y la necesidad natural de las mismas acciones humanas no se hallará contradicción alguna». (*Ibid.*, AA 04: 456)

A este punto llegado, cabe hacer mención de que el tema de la libertad en Kant y en Schopenhauer toman un rumbo distinto. Situación que conducirá a consecuencias también muy distintas dentro de sus respectivas fundamentaciones de la moral. Dado que tocar aquí dicha separación nos alejaría bastante de los objetivos que este capítulo persigue, así como de los objetivos generales de esta investigación, hemos de optar por omitir en este caso dicha discusión. Pero sirva la mención aquí de Schopenhauer para iniciar el recorrido por el cual, partiendo de sus diferencias con Kant, tiene a su vez puntos de encuentro con este, según trataré de mostrar a continuación.

Encuentros y desencuentros de la ética de Schopenhauer con la de Kant

El 30 de enero de 1840, la Real Sociedad Danesa de las Ciencias convino no premiar el único *Escrito concursante sobre el fundamento de la moral* (1839) que Schopenhauer había decidido presentar con motivo de la pregunta que dicha academia había planteado; a saber: «*¿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 en el análisis de los*

²⁵ El énfasis en cursivas es mío.

restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ella, o en otro fundamento cognoscitivo?» (*E*, 107)²⁶ No sólo entonces, sino también actualmente, la filosofía moral de Kant ha contado con un gran reconocimiento por lo que a ojos de Schopenhauer ha sido su más grande logro en dos sentidos: despojar a la ética de los elementos eudaimónicos y despojarla también de su concepción teológica.²⁷ Es precisamente este reconocimiento (que Schopenhauer diría que en su tiempo era «fama») lo que motivó la pregunta de la academia, en virtud de la desacertada afirmación —a juicio de Schopenhauer— según la cual «casi todos los kantianos han caído en el error de pensar que Kant establece el imperativo categórico inmediatamente como un hecho de la conciencia»; (*E*, 138) tema sobre el que más adelante volveremos.

Tal como hemos visto que en su *Fundamentación* Kant tiene como propósito llegar a la formulación del principio supremo de la moralidad, en *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer va a perseguir lo que considera la verdadera fuente y fundamento *de la moral*. (*Ibid.*, p. IX) A este respecto, si bien Schopenhauer considera que Kant no logró dar con la verdadera fundamentación de la ética, ya en el Prólogo mismo a *Los dos problemas fundamentales de la ética*²⁸ nos deja ver la primera coincidencia con la empresa kantiana cuando desde las primeras líneas leemos:

Se trata, en realidad, de desarrollos especiales²⁹ de dos doctrinas que, en sus rasgos fundamentales, se encuentran en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación* (1819/1844); si bien allí se deducen de mi metafísica, o sea, sintéticamente y *a priori*, y en cambio aquí, donde, en virtud del asunto, no estaba permitido ningún supuesto, se presentan fundamentadas analíticamente y *a posteriori*: por eso, lo que allí era lo primero es aquí lo último. (*Ibid.*, V)

²⁶ Las obras de Arthur Schopenhauer se citan por la edición de Arthur Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Mannheim, 1988, según se ha advertido anteriormente en la *Lista de abreviaturas*. *Vid. Supra*, pp. 3 y 4. El texto que contiene los dos ensayos concursantes escritos por Schopenhauer para la Real Sociedad Noruega de las Ciencias y la Real Sociedad Danesa de las Ciencias sobre los que me apoyo para la elaboración de este trabajo (a saber: *Über die Freiheit des menschlichen Willens* —«Sobre la libertad de la voluntad» (1837)— y *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* —«Sobre el fundamento de la moral»—, respectivamente) fue publicado por Schopenhauer en el año de 1841 con el título *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* (*Los dos problemas fundamentales de la ética*). Tal como las referencias a los textos de Kant se hallan entre paréntesis, así mismo aparecerán las referencias al trabajo de Schopenhauer entre paréntesis y dentro del mismo cuerpo del texto.

²⁷ Este reconocimiento también es hecho por Schiller y por Hegel. *Cfr.* Dulce María Granja C., *op. cit.*, *ibid.*, p. 111.

²⁸ A partir de ahora me referiré a esta obra sólo como *Los dos problemas*.

²⁹ Se refiere a los dos textos concursantes que recién acabamos de mencionar.

Según lo anterior, podemos ver que así como en Kant su *Fundamentación* es «lo primero» —utilizando el lenguaje schopenhaueriano—, siendo «lo último» lo que correspondería a los demás textos morales que dotan de contenido al considerado formalismo kantiano; asimismo, en Schopenhauer «lo primero» lo hallamos en su magna obra *El mundo como voluntad y representación*³⁰ (libro cuarto del primer volumen y capítulo 47 del segundo), mientras que «lo último», que dota de contenido a toda su metafísica (en tanto *a posteriori*) lo encontramos, en su forma más completa, en su texto concursante no premiado mencionado anteriormente —si bien su trabajo en torno a la moral lo hallamos también a lo largo de otros textos, tales como: la *Metafísica de las costumbres*; «Remisión a la ética», en *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1835) y en su ensayo «Sobre la ética», en *Parerga y paralipómena II* (1851)—. Amplitud del tema que nos demuestra la importancia que tiene en el sistema de Schopenhauer el tema de la ética.

Para comenzar aquí el ejercicio dialógico mencionado en la introducción entre ambos filósofos, hemos de proceder de la manera en que ocurre con los caminos que para encontrarse tuvieron que recorrer rumbos que parecían ir en direcciones opuestas, pero que con el andar se advierte que compartían el mismo destino. Por su naturaleza, así tiene que ser el camino que esta exposición ha de seguir, a fin de dar cuenta de lo que con acierto afirma Clément Rosset (1939–2018) cuando sostiene que «la intención moral de Schopenhauer, aunque su expresión difiere bastante [...] se acerca en todos los sentidos a las intenciones morales de Kant».³¹ Entiéndase, pues, con dicha analogía, que hemos de comenzar por atravesar ese camino bifurcado que resalta los puntos de desencuentro que Schopenhauer antepone a la fundamentación moral de Kant, para luego cerrar paso al encuentro entre ambos pensadores.

Así, para entrar en materia, lo primero por decir es que la consideración respecto de que lo esencial de la ética kantiana se encuentra en su *Fundamentación*, por ser presentada de una forma sistemática, concisa y nítida, (*E.*, 119) será la razón por la cual Schopenhauer tiene como hilo conductor dicha obra (y razón por la cual hemos dedicado la primera parte de este capítulo a su exposición). Según dicha primera parte, pudimos observar que en tanto que independiente de toda experiencia, la condición del principio ético kantiano es trascendental; pues la significación del obrar humano rebasa toda experiencia posible. Razón por la cual no vale para Kant ninguna posible vinculación entre virtud y felicidad (por lo que respecta a la forma de la ética) y, por lo tanto, el elemento eudaimónico queda de lado. Schopenhauer está

³⁰ A partir de ahora me referiré a esta obra sólo como *El mundo*.

³¹ *Vid.*, Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer* (2da. edición), Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 29.

de acuerdo con esta particularidad moral que se distancia de cualquier elemento relacionado con la felicidad, pues, para él mismo, esta concepción no era sino el resultado de la búsqueda por el propio bienestar. (*E*, 113)

Ahora bien, si por un lado concuerda en esto con Kant, por otro, piensa que el primer error en el que ha caído el filósofo de Königsberg es identificar a la ética como aquello que se encarga de los fundamentos no de aquello que *sucede*, sino de leyes de lo que *debe suceder*, aun cuando nunca suceda.³² Por lo que muy pronto, en el cuarto párrafo de *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer va a sostener que esta exigencia por parte de Kant a la filosofía práctica cae en una petición de principio, al admitir, *antes* de toda investigación, la existencia de *leyes puramente morales*. (*Ibid.*, 120)

Cabe tener presente, que el origen de esta oposición con Kant, tiene como base la manera misma en que, en su magna obra, Schopenhauer concibe a la empresa filosófica, a saber: que «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. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar». (*WI*, 319) Así —según Schopenhauer—, «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*». (*E*, 120) Como se puede advertir desde ahora, esta manera de entender a la filosofía (y con ella a la ética) va a tener implicaciones importantes en la hora de presentar la metodología que seguirá Schopenhauer, a fin de fundamentar su propia ética (metodología que será mayormente desarrollada a lo largo del tercer capítulo).

Para Schopenhauer, la deducción de un concepto tal como el de la ley *moral*, cuyo significado se circunscribe a una institución humana, no puede ser aceptado como existente al margen de una reglamentación entre seres humanos, instituciones estatales o doctrinas religiosas; (*ibid.*, 121) pues recordemos que el fundamento moral que tanto Kant como Schopenhauer persiguen es filosófico y de ningún otro tipo. Sobre esta idea, pienso importante recoger la consideración que Robin George Collingwood (1889–1943) hace a este respecto —si bien no en torno propiamente a la moral, sino con respecto a la filosofía de la historia en Kant— en su libro *Idea de la historia*. En dicho texto, Collingwood concibe el significado de las leyes de la naturaleza como una metáfora utilizada para describir la regularidad y el orden que algunos fenómenos muestran en la naturaleza; lo que no quiere

³² *Vid. Supra*, p. 17 y 18.

decir que cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubridor de dichas leyes, considere éste la existencia de algo así como un legislador llamado naturaleza;³³ sino que hablar de leyes de naturaleza, implica hablar de un concepto (o metáfora) que se toma prestado del campo de las relaciones humanas en lo que respecta al orden civil.

De forma análoga, limitada en Schopenhauer la concepción de ley a su sentido originario, el traslado de dicho concepto a su aplicación en la naturaleza como «leyes naturales» no es sino la aplicación de dicho concepto en sentido metafórico; del que deriva, a su vez —en idéntico sentido y en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza—, la idea de una *ley* para la *voluntad humana*; entendida por Schopenhauer como *ley de la motivación*; esta sí «estrictamente demostrable, inviolable sin excepción, inquebrantable, que lleva consigo la necesidad, no *vel quasi* [en cierta manera], como el imperativo categórico, sino realmente [...] una forma de la ley de causalidad [...]». (*Ibid.*) El sentido de dicha ley en Schopenhauer se reduce a «que cada acción sólo puede producirse como consecuencia de un motivo suficiente»; (*ibid.*) de tal manera que «para aceptar en la ética científica, además de motivación, otras leyes de la voluntad originarias e independientes de todo estatuto humano, hay que demostrarlas e inferirlas en toda su existencia». (*Ibid.*) Vemos entonces que lo que Schopenhauer le reprocha a Kant es que una vez tomado prestado el concepto de ley a consideraciones morales, lo que está en juego es probar dicha ley más allá de aquello de lo que Schopenhauer concibe como ley de la motivación; es decir, que Kant no justifique dicho concepto, sino deduciéndolo de manera *a priori*. Y es precisamente esto con lo que Schopenhauer no concuerda, pues desde su perspectiva, la deducción de una ley moral, a partir del intercambio de conceptos, no se sostiene, sino que se requiere de una prueba ulterior (*ibid.*, 122) derivada de intuiciones, en principio, empíricas.³⁴

En estrecha relación con la crítica anterior, Schopenhauer reprocha a Kant que este sostenga que una ley moral deba llevar consigo la consideración de una *necesidad absoluta*; (*GMS*, AA 04: 389) aun cuando él mismo acepte que, por lo regular, la mayoría de los casos (incluso el más socorrido de sus deberes para ser utilizados como ejemplo en distintos textos suyos: «no debes mentir») queda sin efecto. (*Ibid.*, 121) La diferencia en este punto radica en que, para Schopenhauer, lo «necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada», y no importa qué tipo de razones se busque, pues «una vez que la razón está dada, la necesidad se

³³ Robin G. Collingwood, *Idea de la historia*, (trad. de E. O’Gorman y J. Hernández Campos), México/Buenos Aires, FCE, 1965 —2a. ed. cast.—, p. 101.

³⁴ Para la distinción que a este respecto hace Alexis Philonenko entre derivación y justificación en Kant y Schopenhauer, véase Luis González-Mérida, «La ética kantiana vista por Schopenhauer», en *ÁGORA*, Vol. 36, n° 1: 07–30, 2017., p. 10.

une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos». (*Ibid.*, 7) Podemos ver, entonces, dos consecuencias derivadas de la definición del concepto de necesidad ofrecido por Schopenhauer: la primera es que en virtud del carácter indefectible de la consecuencia, dicho concepto se halla acotado al principio de razón suficiente; la segunda consecuencia se encuentra en el condicionamiento, según el cual la necesidad se une a la consecuencia *si* la razón está dada; es entonces que cumplida tal condición «una tal necesidad tiene siempre como característico lo inevitable del resultado». (*Ibid.*, 121) De tal forma que Schopenhauer afirma (en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*) que «“ser absolutamente necesario”, contiene una contradicción: porque el predicado “absolutamente” (es decir, “no dependiente de ningún otro”) suprime la determinación por la cual únicamente lo “necesario” es pensable y tiene sentido». (*G*, §49)

Esta dos críticas hacen más que patente que la diferencia conceptual entre ambos autores parte de los alcances que uno y otro filósofo le otorgan a la ética. Pues, en efecto, si como veíamos más arriba, la actividad filosófico-ética es entendida como la explicación y elucidación de lo dado, podemos entrever el asomo de otro importante desacuerdo (cuya manifestación se mostró desde la primera crítica —*i. e.*, la crítica respecto de la ley moral ofrecida por Kant—) que Schopenhauer manifiesta con respecto a la fundamentación moral kantiana; esto es, su deducción *a priori* en el mero entendimiento. Ya que dicha deducción se vincula inmediatamente a la forma imperativa de la ética en Kant; (*E*, 129) cuyos elementos están conformados por la idea de una ley moral y su obligación absoluta.

A este respecto, no es asombroso para Schopenhauer el hecho de que Kant, habiendo realizado el descubrimiento más magnífico y exitoso del que la metafísica pueda vanagloriarse, que consiste en la separación en el *a priori* y el *a posteriori* del conocimiento humano, haya aplicado dicho método y separación en el ámbito de la filosofía práctica, (*ibid.*) cuya *fundamentación* pretende ser cognoscible *a priori* «como hecho de la razón» (*KpV*, AA 05:31) y, por lo tanto, *formal*, tal como todo conocimiento *a priori* lo es. Con ello —nos dice Schopenhauer— «Kant asumió que, así como conocemos *a priori* las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad, también de la misma manera, o si no análoga, la pauta moral de nuestro obrar nos es dada antes de toda experiencia y se manifiesta como imperativo categórico, como obligación absoluta». (*E*, 132) Pero para Schopenhauer existe una gran diferencia entre el conocimiento *a priori* que comprende a las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad, y las pautas morales de nuestro obrar. La analogía misma muestra sus inconsistencias si consideramos que sólo a través del conocimiento *a priori* somos capaces de conocer un mundo objetivo; cuya experiencia *tiene que* corresponderse con él, de la misma

forma en que todo aparece azul cuando nuestra vista pasa a través de un cristal de dicho color. Pero esto no ocurre con la ley moral *a priori* ofrecida por Kant; quien, por lo demás, según hemos visto, admite dudar de si alguien se ha guiado una sola vez de acuerdo con ella. (*Ibid.*, 132 y 133) Además de dicha inconsistencia que ve Schopenhauer en esta analogía, agrega observar una posible contradicción basada en que dado que la *aprioridad* de los conocimientos independientes de la experiencia —en la filosofía teórica— se limitan al mero *fenómeno*, excluida cualquier validez con respecto al *ser en sí* de las cosas, la ley moral surgida *a priori* en nuestra mera razón tendría que ser una mera forma del fenómeno, dejando intacto el ser en sí de las cosas; lo que se halla en oposición a la misma concepción según la cual Kant ve *lo moral en nosotros* en la más estrecha conexión con el verdadero *ser en sí* del ser humano. (*Ibid.*, 133)

A este punto llegado, vale la pena detenerse un poco para comentar un tema sobre el que más arriba adelanté que volveríamos; a saber: aquello que Schopenhauer aduce como las razones por las que a pesar de que casi todos los kantianos han pensado que Kant establece el imperativo categórico inmediatamente como un hecho de la conciencia, esto es un error.³⁵ A mi parecer, detenernos sobre este tema tiene pertinencia por el hecho mismo de que la pregunta con la que abrimos este apartado, y que motiva a Schopenhauer a desarrollar su propia fundamentación moral, se basa en dicha concepción (esto es, que el imperativo categórico kantiano se establece como hecho inmediato de la conciencia). Además, abrir este espacio es importante porque significa tocar el vínculo sobre lo que más adelante abordaremos acerca de la crítica de Schopenhauer al imperativo categórico de Kant. Tema con el que podremos concluir este primer capítulo y dar paso, a su vez, a consideraciones que son tratadas en el tercer capítulo, cuando abordamos la correcta manera en que debe ser entendida la compasión en Schopenhauer.³⁶

Dicho lo anterior, comienzo señalando que el punto de partida de Schopenhauer para sostener lo que él considera un error de casi todos los kantianos es, precisamente, el carácter *a priori* que Kant imprime a los principios morales; *i. e.*, vista su *fundamentación* ética como la consideración únicamente de los elementos *a priori*, pues Kant entiende que esta sólo ha de referirse a la *forma*, pero no al *contenido* de las acciones. Esto lo expresa ya en el mismo Prólogo de su *Fundamentación* (y, como veíamos en la primera sección, a lo largo de toda su exposición en dicha obra) cuando nos dice que «toda filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura y, aplicada, al hombre, no toma prestado nada del conocimiento relativo al

³⁵ *Vid. Supra*, p. 24.

³⁶ *Vid. Infra*, pp. 55–60.

mismo (antropología), sino que le otorga en cuanto ser racional leyes *a priori*». (GMS, AA 04: 389) Inmediatamente después de estas líneas, Kant se muestra consciente de que dichas leyes requieren un discernimiento fortalecido por la experiencia. (*Ibid.*) No obstante, más adelante insiste en la *a aprioridad* de su ética cuando lanza la siguiente advertencia: «no tiene ningún sentido querer deducir la realidad de ese principio a partir de algún *peculiar atributo de la naturaleza humana*» (*ibid.*, AA 04: 435) —y continúa—: «[ni] lo que se deduzca a partir de la peculiar disposición natural de la humanidad, cuanto se deduzca de ciertos sentimientos y propensiones e incluso, si cabe, de una particular orientación que fuese propia de la razón humana y no tuviera que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, esto es algo que ciertamente puede proporcionarnos una máxima, mas no una ley». (*Ibid.*) Así, para Schopenhauer, esto atestigua irrefutablemente que Kant no presenta la ley moral *como un hecho de la conciencia*, (E, 129 y 130) pues, tomado el principio moral como puramente *a priori* y como puramente formal, no puede este tener ningún contenido material ni basarse en nada empírico; es decir, en algo objetivo del mundo externo ni en algo subjetivo de la conciencia. (*Ibid.*, 138) Razón por la cual dicha tesis no se sostiene. Ejemplo de ello —insiste Schopenhauer— es que el propio Kant era consciente de la dificultad de su tarea, al concebir «a la filosofía colocada sobre un delicado criterio [...] firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra». (*Ibid.*) Hecha esta exposición, podemos retomar el hilo argumental donde nos habíamos quedado.

La necesidad absoluta que Kant le adjudica a la ley moral se encuentra estrechamente relacionada, además del concepto de *obligación*, con la idea misma de *deber*. No obstante, ambos conceptos son para Schopenhauer casi idénticos, con la diferencia de que la *obligación en general* puede también basarse en la simple violencia, en cambio el *deber*, supone compromiso; esto es, su aceptación. (*Ibid.*, 124) Ahora bien, tal como ocurre con el concepto de necesidad absoluta, hablar de obligación y de deber implica para Schopenhauer hablar de conceptos condicionados. En el primero (esto es, el concepto de obligación), la idea de premio o castigo es lo que lo dota de sentido; mientras que la aceptación del segundo lo hace la obtención de un derecho; por lo que Schopenhauer sostiene que hablar de obligaciones absolutas o deberes necesarios implica hablar de *contradicciones in adjecto*. (*Ibid.*, 123) La condición de ambos conceptos —fundamentales para la ética kantiana— implica, además, no ser considerados por Schopenhauer como conceptos morales sin más, sino que su concepción en la ética que da sustento a su «forma *imperativa*, como *doctrina de los deberes* [...] procede [...] únicamente de la moral teológica» (*ibid.*, 124 y 125); *i. e.*, en relación a la obligación, el premio o castigo ultraterrenos; y, en el caso del deber, los mandatos divinos. De tal forma que

Schopenhauer no reconoce «ningún otro origen para la introducción del concepto de *ley*, *precepto*, *obligación* en la ética, más que uno ajeno a la filosofía: el decálogo de Moisés». (*Ibid.*, 121 y 122)

Sobre lo anterior, podríamos señalar que, en efecto, tal como veíamos más arriba,³⁷ Kant no despoja de toda recompensa al contenido de su moral (la felicidad), cuya condición es el merecimiento —algo que, por lo demás, en el fondo tampoco Schopenhauer elimina por completo—; pero hemos también de tener presente que a lo que apunta la crítica de Schopenhauer es a la demostración de que, en realidad, la fundamentación kantiana es la formulación de principios morales muy efectivos, mas no la fundamentación de la moral como tal; puesto que si dicha fundamentación hubiera sido lograda, no habría necesidad —dicho por el propio Schopenhauer— de su verdadera fundamentación; situación manifiesta a través de la pregunta hecha por la Real Sociedad Danesa, que de otro modo no habría tenido sentido hacer por tratarse de un asunto ya resuelto.

Se muestra aquí como evidente que las críticas de Schopenhauer a la fundamentación ética kantiana (que no se agotan aquí) lo hacen parecer a él mismo cayendo en una contradicción en un doble sentido: tanto en lo tocante al despojo kantiano del elemento eudaimónico de la ética, como a lo tocante al despojo del elemento religioso de la misma. Pues, ¿cómo conciliar lo que —bien señala Luciana Samamé³⁸— son elogios de Schopenhauer al filósofo de Königsber por expulsar el eudemonismo y la religión³⁹ de la ética, con el presunto retorno a estos mismo elementos sobre las categorías anteriormente revisadas (ley moral, necesidad absoluta, obligación absoluta y deber); y cuya genealogía es —según Schopenhauer— de corte religioso? Los modestos objetivos planteados para este capítulo no me permitirán abordar el interesante diálogo que se da entre Kant y Schopenhauer a este respecto, pero baste con señalar que lo que Schopenhauer pone de relieve cuando elogia a Kant por haber despojado a la ética de los elementos eudemónico y religioso es el hecho mismo de haber entendido que la filosofía práctica ha de ser considerada bajo aquellas coordenadas propuestas por Kant, y no por las sugeridas antes de este. En otras palabras, aunque Kant no haya logrado el establecimiento de una fundamentación por esta vía, Schopenhauer reconoce plenamente que la genialidad de Kant permitió dar ese gran salto para despojar a la ética de elementos distintos a los meramente filosóficos. Reconocimiento que,

³⁷ *Vid. Supra*, p. 22.

³⁸ Luciana Samamé, «Moralidad y felicidad en Schopenhauer y en Kant: conciertos y desacuerdos», *Revista Voluntas: estudios sobre Schopenhauer*, 2 (2), 2011, pp. 140 y 141.

³⁹ El texto de Luciana solo considera el elemento eudaimónico de la aparente contradicción de Schopenhauer; yo agregó también el elemento religioso por estar basada dicha contradicción en este último elemento.

sin lugar a dudas, conforma uno de los puntos más importantes sobre los que coinciden ambos filósofos.

Pero continuando con el distanciamiento que Schopenhauer muestra con respecto a la fundamentación ética kantiana, hemos de seguir este recorrido sobre un tema que ya adelantaba más arriba y que decía sería el cierre de este primer capítulo. Me refiero a las reservas que Schopenhauer tiene con lo que podemos considerar como el núcleo o corazón de la fundamentación ética en Kant, en tanto que considerada como una ley práctica y un mandato moral a seguir necesariamente; esto es: la idea en torno al imperativo categórico.

Tal como Schopenhauer concibe explícitamente a sus obras como un sistema filosófico de conjunto, así mismo hemos de ver las obras de Kant como un todo que se conecta y enlaza entre sí. Es esta la razón por la cual hemos recurrido a distintas obras de ambos autores en este trabajo, y es esta también la razón por la cual Schopenhauer observa que si bien la introducción formal del imperativo categórico lo encontramos en la *Fundamentación*, el «nacimiento de ese hijo de la razón práctica, ese deber absoluto o imperativo categórico» lo podemos encontrar ya en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A 802; B 830). (*WI*, 620) No obstante, allí, —según Schopenhauer— el imperativo categórico nace de una conclusión forzada, en tanto que no se justifica.

A continuación, se ofrece una cita que Schopenhauer recupera del propio Kant:

«El arbitrio [*Willkür*] humano no sólo lo determina lo que estimula, es decir, lo que afecta inmediatamente a los sentidos, sino que también tenemos una facultad de superar las impresiones sobre nuestra facultad sensible de desear, mediante representaciones de lo que es útil o perjudicial incluso de forma remota. Esas reflexiones sobre lo que vale la pena desear atendiendo a nuestra situación conjunta, es decir, sobre lo que es bueno y útil, se basan en la razón».⁴⁰ (*KrV*, A 802; B 830). (*WI*, 620)

Schopenhauer se muestra completamente de acuerdo con esta cita de Kant que él recupera, pero inmediatamente después agrega que de lo anterior no puede seguirse que dicha razón dicte leyes objetivas de la libertad que digan lo que debe suceder aun cuando nunca suceda. (*Ibid.*)

A lo largo de este texto hemos visto que la introducción del imperativo categórico en la *Fundamentación* se da a través de una deducción conceptual, en donde partimos de una ley moral cognoscible *a priori* e independiente de toda experiencia que no atiende al contenido de

⁴⁰ Las comillas en esta cita son intencionadas, para reproducir la cita que Schopenhauer hace de Kant.

las acciones, y que no puede tampoco ser buscada ni en lo subjetivo, esto es, en la naturaleza del hombre, ni en lo objetivo, *i. e.*, en las circunstancias del mundo. Consideraciones que valen a Schopenhauer para insistir sobre lo que más arriba ya abordamos; a saber: que Kant no establece el imperativo categórico inmediatamente como hecho de la conciencia.⁴¹ Ahora bien, rechazado todo móvil empírico, en el que tampoco cabe apelar al *sentimiento moral*, lo que queda como *materia* de esa *ley* no es sino su propia *forma*; de donde deriva la que Schopenhauer considera la *verdadera fundamentación kantiana del principio moral*: «*Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional*». (E, 141) Se observa así la razón práctica en tanto en cuanto efectúa el razonamiento especial anterior; de tal forma que el imperativo categórico de la razón práctica es la ley que surge como resultado del anterior proceso de pensamiento, (*ibid.*) y —para Schopenhauer— en esto consiste, ni más ni menos, la fundamentación kantiana de la moral.

En definitiva, la objeción que Schopenhauer tiene a este respecto gira en torno a la incapacidad de entender como posible que una ley moral tenga origen en nosotros mismos, pues dicho origen «supone que al ser humano se le ocurriría por sí solo buscar e informarse de una *ley* para su voluntad y a la que ésta tuviera que subordinarse y someterse». (*Ibid.*, 142) No obstante, el sometimiento y la subordinación de la voluntad no es posible de esta manera, sino «sólo después de que le haya dado el primer impulso y ocasión para ello otro móvil moral positivamente eficaz, real y que se enuncie por sí mismo como tal, que actúe sobre él, y hasta le presione sin haber sido invocado». (*Ibid.*) Esta particular objeción se torna importante al encontrarse en ella el punto de inflexión sobre el que Schopenhauer se servirá para la fundamentación de su propia moral.

Pero el objeto de tal móvil moral, así como sus implicaciones, tanto positivas como negativas, serán abordadas en el siguiente capítulo; pero antes de pasar a él, cabe hacer una pequeña recapitulación de lo dicho hasta ahora.

⁴¹ *Vid. Supra.* p. 29.

Consideraciones finales

Al inicio de este capítulo he hecho referencia al ejercicio dialógico que entre Kant y Schopenhauer existe al buscar ambos fundamentar su ética, siendo la segunda parte de este capítulo la que da cuenta de ello. La importancia e influencia que tiene el pensamiento ético de Kant en la historia de la filosofía, a través de su *Fundamentación*, nos ha sugerido considerar necesaria una reconstrucción concisa y puntual de esta, a fin de tener presentes las coordenadas a seguir en el camino que junto a Schopenhauer hemos recorrido para encontrar puntos de encuentro y desencuentro entre uno y otro pensador; teniendo como mayor punto de encuentro, hasta ahora, la idea de la necesidad en la depuración que una fundamentación de la ética ha de tener respecto de elementos eudemónicos y religiosos, si es que se quiere evitar la limitación de una moral que busca la felicidad, en el primer caso; o una cierta recompensa fundada en el amor o temor divinos, en el segundo caso. Además, a partir del análisis crítico conceptual que Schopenhauer realiza en torno a aquellos conceptos base de la ética kantiana, hemos observado también importantes desencuentros que nos han conducido, a su vez, al punto de inflexión sobre el que Schopenhauer comenzará su propia fundamentación basada en un móvil moral distinto a la razón práctica kantiana. Con ello en mente, nos abrimos paso hacia lo que hemos de desarrollar con mayor detenimiento a continuación.

CAPÍTULO II

ACERCA DEL EGOÍSMO COMO PRINCIPIO ANTIMORAL FUNDAMENTAL, LA IMPORTANCIA DE LA RACIONALIDAD Y LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA SCHOPENHAUERIANA

*«Moral predigen ist leicht,
Moral begründen ist schwer».*

A. SCHOPENHAUER,
Über den Willen in der Natur

Introducción

Este segundo capítulo tiene como objetivo continuar con el ejercicio dialógico comenzado en el capítulo anterior entre Kant y Schopenhauer, a fin de que a partir de este recojamos algunas de las más importantes críticas que Schopenhauer hace respecto a la fundamentación moral kantiana y que dan pie a su fundamentación. Con base en dichas críticas, me propongo articular las coincidencias que permiten la lectura de la filosofía schopenhaueriana como él mismo la entendía: un «pensar a Kant hasta el final» (*P I*, 142). Así, teniendo dicha empresa en mente, en el primer apartado trataré de mostrar que la primera potencia antimoral que ambas fundamentaciones éticas combaten es el egoísmo; si bien, a diferencia de Kant, Schopenhauer lo aduce de manera explícita.

Conforme avanzamos en la argumentación, vemos cómo el curso de la discusión nos conduce a la consideración kantiana de la racionalidad como aquello que fundamenta la dignidad humana; para, posteriormente, observar un cambio de dirección en la manera en que ambos filósofos conciben tanto a la racionalidad como a la moralidad. En este punto, comenzamos a tejer un puente para abordar aquello que Schopenhauer entenderá como el verdadero fundamento de la ética; mas, en medio de dicho puente, veremos como obligada un parada que pone sobre la discusión la reflexión respecto a las consideraciones morales en torno a nuestro comportamiento con los animales, según la importancia que, veremos, juega la razón en dicha cuestión.

El egoísmo como la potencia antimoral fundamental

A través del análisis crítico que Schopenhauer ofrece de aquellos conceptos clave en la fundamentación ética kantiana, concluimos el capítulo anterior señalando el que considera ser el verdadero fundamento de dicha propuesta ética kantiana (y de cuyo razonamiento se logra la formulación del imperativo categórico); a saber: «*Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional*». ⁴² Ante dicha formulación, Schopenhauer sostiene que si bien este es el verdadero fundamento de la ética kantiana, existe todavía algo más allá de dicho fundamento. Se trata de un elemento camuflado que dado «que está muy unido a él» (*E*, 154 y 155) pasa desapercibido; esto es, el elemento del egoísmo. Pero veamos a qué se refiere con esto nuestro filósofo.

Para Schopenhauer, aducir *poder querer* una máxima universal para todo ser racional sólo cobra sentido a partir de lo que sé que no quiero padecer personalmente. Este razonar lo podemos ver en el ejemplo mismo puesto por Kant en su *Fundamentación*, en torno al supuesto de que alguien pudiera querer como máxima universal la descortesía, pues, según leemos, «una voluntad que decidiera eso —nos dice Kant— se contradiría a sí misma, al poder darse algunos casos en que precise amor o compasión por parte de otros y en los que, merced a una ley natural emanada de su propia voluntad, se arrebataría la esperanza de auxilio que desea para sí». (*GMS*, AA 04: 423) Y, asimismo, algo similar encontramos en la *Crítica de la razón práctica*, en la que podemos leer: «si cada cual [...] viera con total indiferencia la miseria ajena, y si tú fueras parte de tal orden de cosas, ¿te encontrarías ahí con el asentimiento de tu voluntad?». (*KpV*, AA 05: 69) Este par de ejemplos, en concordancia con lo observado por Schopenhauer le permiten sostener que el principio de *reciprocidad* sobre el que parece está sostenida la máxima kantiana tiene en realidad oculto tras de sí el elemento del egoísmo; pues Schopenhauer piensa que si en lugar de identificarnos con la parte *pasiva* de lo que podemos querer no padecer nos identificamos única y exclusivamente con la parte *activa* —esto es, como agentes que pueden en todo momento cometer injusticias y comportarse de manera descortés, mas nunca sufrir por ello—, bien podríamos no aceptar lo que, bajo esta perspectiva se convierte ahora para Schopenhauer en un imperativo hipotético y no uno categórico como lo pretende Kant. «En su fondo —leemos de Schopenhauer— subyace ocultamente la *condición* de que la ley que se ha de establecer para mi *obrar*, al erigirse en universal, se convierte en ley para [evitar] mi *sufrir*; y, bajo esta condición, yo,

⁴² *Vid. Supra.*, p. 33.

como parte *eventualiter pasiva*, no puedo querer la injusticia y el desamor». (E, 157) Más adelante será preciso volver sobre este asunto.

Apoyándome en este punto sobre la lectura de Luis González-Mérida⁴³, cabe considerar el comentario que recoge, a su vez, de Alexis Philonenko⁴⁴ respecto de la «suavidad»⁴⁵ con la que Schopenhauer critica a Kant, acusándolo de haber hecho simplemente del egoísmo un determinante secreto del juicio ético⁴⁶ afirmando que un fundamento ético tal no es admisible en cuanto remite, en el fondo, a un principio de felicidad, es decir, al egoísmo. (WI, 623) Frente a este comentario, lo primero que cabría preguntarse es ¿qué clase de determinación podría buscar Philonenko, además de la contundencia con que Schopenhauer considera que Kant no logró dar con el fundamento de la ética —por hallarse camuflado por el egoísmo—, sino que lo que nos ofreció fue una fórmula eficaz que nos permitiera conducir nuestras acciones morales? Una posible respuesta a esta pregunta es que cuando Philonenko dice que «la palabra no es muy fuerte» (refiriéndose a la crítica de Schopenhauer), lo hace teniendo en mente que Schopenhauer recupera una de las más socorridas críticas que el mismo Kant se había dado a la tarea de responder. Me refiero a aquella nota al pie, aparecida en la *Crítica de la razón práctica*, en la que Kant confirma no haber establecido ningún principio nuevo de la moralidad, pero sí que considera haber establecido una *nueva fórmula*, que en absoluto estima nimia en tanto que con ella se logra cerrarle paso al error respecto de todo deber en general. (KpV, AA 05: 8 n.) Algo que sin duda es un paso importantísimo en la consecución de las aspiraciones morales a las que Kant anhelaba que todo actuar humano pudiera llegar. Ahora bien, aunque lo que Schopenhauer sostiene sobre este punto no es todavía una discusión sobre los alcances del principio moral kantiano, sino sobre la falta de fundamentación ética en Kant, en ese mismo texto, la grandeza del filósofo de Königsberg le permitió adelantarse a esta posible objeción afirmando que lo contenido en la *Fundamentación* supone «un conocimiento provisional del principio del deber a la vez que encuentra y justifica una determinada fórmula de éste». (*Ibid.*, AA 05: 8) Y agrega: «Pero quien sabe lo que significa para el matemático una *fórmula* [...] no estimará

⁴³ Luis González-Mérida, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁴ Alexis Philonenko, *Schopenhauer, critique de Kant*, París: Les Belles Lettres, 2005.

⁴⁵ En estricto sentido, Philonenko no utiliza la palabra «suavidad», por esa razón es que la entrecorrió. La expresión que Philonenko utiliza es: *le mot n'est pas trop fort* (la palabra no es muy fuerte). A continuación, reproduzco la cita tal y como la hallamos en el texto de González-Mérida: «*Supposons qu'elle soit elle-même le vrai principe de la morale. "Ce que je peux vou loir, voilà la formule à suivre por négocier mon mandat." Mais quelles choses puis-je vouloir et quels moyens? Visiblement, pour déterminer ce que je peux vouloir, ce dont il s'agit, j'ai besoin d'une règle nouvelle. Où trouver cette règle? [...] Schopenhauer accuse —le mot n'est pas trop fort— Kant d'avoir seulement fait de l'égoïsme un déterminant secret du jugement éthique.*», *op. cit.*, p. 13.

⁴⁶ Alexis Philonenko, *op. cit.*, *ibid.*

insignificante e inútil una fórmula [...] respecto de todo deber en general. (*Ibid.*, AA 05: 8, 9) Se trata, pues, ni más ni menos, que de un muy importante adminículo moral con el que se logra dar cauce a las acciones de las personas; por lo que ante tal razonamiento no cabe fuerza en palabra alguna, sino el rigor argumentativo que trata de sostener Schopenhauer frente a Kant, y sobre cuyo tema, además, también coinciden.

Con todo, considero que la relación que Schopenhauer ve entre el principio moral kantiano y el egoísmo es relevante porque, más allá de las aparentes contradicciones que se podrían suponer, revela otra de las grandes coincidencias entre la ética kantiana y la schopenhaueriana; a saber: que ambos localizan en el egoísmo la potencia antimoral fundamental; pues, en efecto, cuando Kant busca que el concepto relativo al deber quede separado de toda referencia empírica, lo hace tratando de evitar que lo propio del actuar humano tenga como móvil una actitud egoísta.⁴⁷ Por eso leemos en su *Fundamentación* que «cuando prestamos atención a la experiencia acerca del hacer y dejar de hacer de los hombres [...] no puede aducirse ningún ejemplo fiable sobre la intención de obrar por puro deber», (*GMS*, AA 04: 406) pues siempre se puede reducir cualquier intención humana a un egoísmo más o menos refinado. Esto es lo que se propone Kant y en ello está de acuerdo Schopenhauer, pero considera este último que dado que el egoísmo se encuentra estrechamente vinculado con el núcleo y esencia más íntimos en el ser humano (y en realidad en todo fenómeno), hace falta hallar «un contrincante a su altura e incluso superior», (*E*, 158) pues la universalización de una máxima es insuficiente para actuar como motivo; además de que, por su condición, el egoísmo logra camuflarse aun ahí donde se piensa que se le esquivo.

Llegado a este punto en la argumentación, hemos de aclarar que por más de que parezca que se cae en contradicción cuando Schopenhauer aduce que el principio de Kant descansa sobre bases egoístas que al mismo tiempo busca evitar, hemos de hacer notar que esta percepción se desvanece si —teniendo un *modo de pensar ampliado*— concedemos al autor de *Los dos problemas* la consideración de que la fundamentación de la ética recae sobre

⁴⁷ A este respecto, considero valioso recoger un comentario de Marcos Aguirre respecto de la ruptura de Kant en torno a la idea rousseauiana del «buen salvaje». Según Marcos, en *La religión dentro de los meros límites de la razón*, «Kant defiende la idea de que el hombre “es malo por naturaleza” [...] en el sentido de que tiene una propensión al mal, una propensión a invertir el orden de prioridades entre los motivos morales y el amor a sí mismo —el ‘querido yo’». Cfr. M. Aguirre, «Kant y la filosofía de la historia», en *Revista de la Academia*, N° 16, Primavera 2011, pp. 11–24, ISSN 0717-1846. Si nos remitimos directamente a la lectura del pasaje donde Kant reflexiona al respecto (*RGV*, AA 06: 32), vemos que la afirmación de que el ser humano es malo por naturaleza, debe entenderse como que este es un ser tendiente al mal, *i. e.*, que a pesar de darse cuenta de la ley moral «ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella». (*Ibid.*) Pero más allá de los matices que quepan en este pasaje de Kant, lo que quiero resaltar es la idea puntual de que la tendencia del ser humano al mal (o sea, a invertir el orden de prioridades entre los motivos morales) es producto, precisamente, del «querido yo»; esto es, del egoísmo.

un elemento distinto al ofrecido por Kant; una aportación que lejos de hallarse en conflicto con la propuesta por dicho autor, a la postre, la complementa. Pero antes de pasar a dicha fundamentación ofrecida por Schopenhauer, debemos abordar un tema relevante para la fundamentación ética kantiana. Tema nuevamente de contraste con la postura propuesta por Schopenhauer —pero que implica un «pensar hasta el final a Kant» (*P I*, 142); *i. e.*, la extensión de su postulado filosófico— y con lo que hemos de abrirnos paso a su propuesta: me refiero al papel del conocimiento en la ética de ambos pensadores.

Racionalidad como fundamento de dignidad

En el capítulo anterior, durante la exposición de la fundamentación ética kantiana, veíamos que la consideración del ser humano como ser racional le permite a Kant distinguir entre *personas* y *cosas*, considerando a estas últimas como todos aquellos objetos que pueden ser utilizados de manera instrumental; mientras que aquellas las entiende como constituyendo fines en sí mismos. Derivado de dicha consideración —a la que se le suma la de la racionalidad en el ser humano como condición para el establecimiento de principios prácticos supremos—, Kant nos muestra una de las fórmulas del imperativo categórico, relacionada a la manera en que debemos concebir a las demás personas: «*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*».⁴⁸ Sobre esta fórmula, que tiene como peso específico la racionalidad, es que reposa la idea de dignidad humana.⁴⁹ En este punto, la crítica que ofrece Schopenhauer es que derivado de una tradición racionalista de la que Kant es heredero se «hipostasia ilegítimamente la razón»,⁵⁰ viéndola como lo esencial del hombre y no más bien como una facultad de conocer, *i. e.*, «algo meramente añadido». (*W I*, 345) En relación a esto, leemos a González-Mérida: «La concepción *racionalista* entiende la voluntad como facultad de asentir del hombre subordinada al conocimiento, llegando incluso a identificarla con el juicio; la concepción schopenhaueriana, en cambio, la entiende como

⁴⁸ *Vid. Supra*, p. 21.

⁴⁹ Idea sobre la que también descansan los deberes hacia uno mismo (relacionados al suicidio y los placeres contranaturales); división de los deberes que Schopenhauer no acepta. Véase: *E*, 126–130.

⁵⁰ *Cfr.*, González-Mérida, *op. cit.*, p. 19.

núcleo del ser del hombre⁵¹, pero también del mundo». ⁵² Dados los objetivos de este capítulo, no podré considerar el extenso desarrollo metafísico sobre lo que Schopenhauer considera su «pensamiento único» (*WI*, 485) y con él su parecer acerca de la inversión de la relación verdadera, (*ibid.*) pero baste con decir que para Schopenhauer aquello que le otorga al hombre su dignidad (la razón), según la cual nunca debemos tratar al ser humano como simple medio sino siempre como fin, no es sino lo secundario y mero instrumento de los motivos.⁵³ Y lo expresa de la siguiente manera:

Según mi parecer, todo aquello es una inversión de la relación verdadera. La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente, cada persona es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser. A través del conocimiento añadido y en el curso de la experiencia se entera de *lo que* es, es decir, llega a conocer su carácter. Así pues, él se *conoce* a sí mismo como resultado y en conformidad con la índole de su voluntad, en lugar de *querer* como resultado y en conformidad con su conocimiento, como suponía la antigua opinión. Según esta, él no tenía más que meditar *cómo* prefería ser, y lo era: esta es su libertad de la voluntad, consistente, pues, en que el hombre es su propia obra a la luz del conocimiento. Yo, por el contrario, digo: es su propia obra antes de todo conocimiento y este simplemente se añade para iluminarle. Por eso no puede decidir ser tal o cual, ni puede tampoco hacerse otro, sino que es de una vez por todas y conoce sucesivamente *lo que* es. En aquellas teorías él *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere. (*WI*, 345 y 346).

Este «reacomodo» que Schopenhauer muestra con respecto a la inversión de la relación verdadera es relevante en virtud de que considera que «sólo es base efectiva e inmediata de la ética aquella metafísica que es ya originariamente ética construida de la materia de la ética, la voluntad [...]». (*WN*, 141) De tal forma que Schopenhauer entiende que la voluntad y no la razón es el objeto adecuado de la evaluación moral.⁵⁴

Si bien este contraste es importante por las consecuencias que más adelante veremos va a tener en la ética de Schopenhauer —a saber: concebir al mundo en su totalidad como

⁵¹ Para evitar una cacofonía que pueda ser interpretada como error de redacción: «núcleo del ser del ser humano», copiamos la cita tal como aparece: «núcleo del ser del hombre»; mas entiéndase por «hombre» al ser humano en general.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Podemos encontrar dicho desarrollo en *El mundo*, pp. 342–356; y en *Los dos problemas*, pp. 26–62.

⁵⁴ *Cfr.*, David E. Cartwright, «Schopenhauer as Moral Philosopher – Towards the Actuality of his Ethics», en *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70, 1989, p. 55.

sujeto a consideración moral—,⁵⁵ dicha perspectiva acorta su distancia frente a la propuesta por Kant cuando Schopenhauer considera que su sistema no es sino un pensar la filosofía de Kant hasta el final. (*P I*, 142) Según esto, la identificación kantiana de la *cosa en sí* con lo *moral en nosotros*⁵⁶ «aparece con algo de más claridad como *voluntad*»; (*E*, 133) de forma que se traslada lo que Kant afirma sólo del fenómeno humano a todo fenómeno en general. (*W I*, 595)

Para entender cómo lo que aparece en Kant como exclusivo del ser humano, esto es, lo moral —que lo dota además de dignidad por su razón— pasa a ser consideración del mundo en su totalidad, debemos tener presente dos elementos: en primer lugar, que para Schopenhauer el *carácter inteligible* es propio de todo fenómeno en virtud de la impresión que la voluntad le otorga; y en segundo lugar que Schopenhauer entiende la moral a la manera en que lo hacían los antiguos; así, por ejemplo, un par de las citas a Aristóteles de las que se sirve en el *Mundo* nos dicen: «el carácter, como lo indica su nombre [*êthos*], recibe su crecimiento del hábito [*éthos*], gracias a numerosos movimientos de un cierto tipo [...]»; «la ética [*ethikós*], [...] procede de la costumbre [*éthos*], como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre” [*êthos*]». ⁵⁷ (*W I*, 346) Según lo anterior, queda claro que sin considerar aún a la moralidad en términos de lo que sea bueno o malo, la voluntad, que imprime a todo fenómeno su *carácter inteligible* —según Schopenhauer— dota también de moralidad al mundo mismo; pensar lo contrario, es un error funesto. (*P II*, 214)

Pero todavía dice Schopenhauer algo más respecto a la noción ligada directamente a la idea de dignidad humana; a saber: la noción de fin en sí mismo. En la *Fundamentación* podemos leer: «el ser humano y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo». (*GMS*, AA 04: 428) Esta idea para Schopenhauer vale tanto como decir «amigo en sí», «enemigo en sí», «tío en sí», etc., (*E*, 161) pues el valor esencial que le otorga Kant a la noción de fin en sí mismo se desdibuja del mismo modo en que critica la idea de una obligación absoluta; es decir, considerando en los términos lo propio de su significado. El término *fin* es entendido por Schopenhauer como «el motivo directo de un acto de voluntad»; mientras que su contraparte, *medio*, es el motivo indirecto de dicho acto —y agrega—: «Ser fin significa ser querido. Todo fin lo es sólo en relación a una voluntad de la que aquél es fin,

⁵⁵ Cfr. González-Mérida, *op. cit.*, *ibid.*; David E. Cartwright, *ibid.*

⁵⁶ Vid. *Supra*, p. 29.

⁵⁷ *Et. Eud.*, 1220b; *Et. Nic.*, 1103a. Asimismo, en esta última referencia aparece una nota de Julio Pallí que considero importante mencionar porque ilustra igualmente en qué sentido Schopenhauer coincide con la manera en que los antiguos entendían la moral, cuando nos dice: «el término *ethikós* procedería de *êthos* «carácter», que, a su vez, Aristóteles relaciona con *éthos* “hábito, costumbre”» —y continúa— «También Platón (*Leyes VII 792e*) dice: “Toda disposición de carácter procede de la costumbre” (*pân êthos dià êthos*)», p. 158.

esto es, motivo directo [...] El concepto de *fin* tiene un sentido sólo en esa relación, y lo pierde tan pronto como se le arranca de ella. Mas esa relación esencial a él excluye necesariamente todo «*en sí*». (*Ibid.*, 160 y 161)

Ahora bien, en este análisis que ofrece Schopenhauer, bien podemos aducir que la voluntad descrita por él mismo como lo esencial en el ser humano y que dicta lo que quiere —pues, según su filosofía, hablar de deseo y de voluntad no implica hablar de cosas distintas—, busca su afirmación a partir del fenómeno entendido también como *afirmación del cuerpo* o voluntad de vivir, cuya consecución posteriormente le permite el deseo de todo lo demás; esto es, todos aquellos motivos directos de todo acto de la voluntad. Por lo que, en efecto, en la particularidad de cada ser humano hallamos la condición planteada por Schopenhauer, en virtud de ser el propio fenómeno en su individualidad el fin de la voluntad. Aquí, no difiere en esencia lo que nos dice Schopenhauer con lo planteado por Kant; pero considera que el *fin en sí*, en su relación con el presupuesto *valor absoluto* (que en tanto valor también se encuentra en relación a algo como magnitud comparativa) cae en una *contradictio in adjecto*. (*Ibid.*, 161) En todo caso, con la perspectiva ofrecida por Schopenhauer tendríamos que considerar que dado que todo fenómeno es la expresión de su propia voluntad, este es, asimismo, su propio fin; a partir de lo cual podemos afirmar que no sólo los fenómenos racionales (*i. e.*, los seres humanos) son fines para su propia voluntad, sino que debemos incluir a los animales y, por supuesto, a la naturaleza misma —sin que por ello dejemos de considerar su valor sólo de forma relativa—.

Bajo esta perspectiva caben al menos dos interpretaciones posibles: la primera de ellas bien podría sugerirnos que hecha a un lado la idea de fin en sí mismo como valor absoluto (por las razones antes dadas), ello nos conduce a la plena devaluación del fin de la voluntad manifestada en todo fenómeno; según lo cual parecería no existir ningún valor moral ni siquiera relativo. Pero esto se aleja totalmente de lo que nos quiere decir Schopenhauer. En contraste con esta primera interpretación, la segunda interpretación es que relativizar el valor absoluto que se encuentra en relación con la idea del fin en sí mismo en el ser humano (a partir de lo cual se le dota de dignidad en virtud de su razón) permite sortear la hipóstasis de la razón; lo que, a su vez, nos permite ver en la justa dimensión el valor relativo de todos los fenómenos. Con ello, no se trata, pues, de minimizar el valor moral de los seres humanos,⁵⁸

⁵⁸ Una importante discusión sobre este punto la encontramos en la tercera parte del capítulo cuarto del libro *Reconstructing Schopenhauer's Ethics* (pp. 175 y ss.). En él —frente a la interpretación en torno al aparente rechazo por parte de Schopenhauer de todo tipo de bondad intrínseca que ofrece Bernard Register, o la afirmación de la carencia de cualquier tipo de valor inherente, según la lectura de Christopher Janaway—, Sandra Shapshay ofrece una interpretación axiológica, según la cual, el rechazo que tiene Schopenhauer por cualquier tipo de dignidad más allá de cualquier precio no implica que de su ética no se desprenda la noción de valor moral

sino que, más bien, lo que se nos propone ahora es no someter el resto de los fenómenos del mundo a simples medios.

De cierta manera, esto permite ver con mayor claridad a qué nos referíamos cuando —siguiendo la interpretación de Cartwright— sosteníamos que la ética de Schopenhauer concibe a la totalidad del mundo como sujeto de consideración moral. Pero más allá de la crítica que Schopenhauer plantea en términos meramente lógicos, lo que me parece relevante resaltar en torno a esta discusión es algo que el mismo Schopenhauer adelanta. Me refiero a su consideración como una ofensa a la auténtica moral pensar que los animales (como seres irracionales) quepan dentro del conjunto de *cosas* y, por lo tanto, sean tratados como objeto de una consideración indirecta, meramente como *medios* que no son al mismo tiempo *fin*es. (*Ibid.*, 161) La importancia de este tema nos exige hacer a continuación un nuevo alto en el camino, de cara a la exposición y análisis de lo que Schopenhauer considera ser el verdadero fundamento de la moral, sus alcances y lo que considero complemento a la fundamentación ética propuesta por Kant.

Consideraciones en torno a nuestro compromiso moral con los animales

Como hemos visto, Schopenhauer lanza un importante reproche a la fundamentación ética kantiana por la particular consideración que esta tiene hacia los animales. Así, por ejemplo, en *Los dos problemas* leemos:

En los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, § 16, se dice expresamente: «El hombre no puede tener ningún deber hacia ningún ser más que sólo hacia el hombre»; y luego, en el § 17, se dice: «El trato cruel a los animales es contrario al deber del hombre hacia sí mismo; porque embota en el hombre la piedad por sus sufrimientos, con lo que se debilita una disposición natural a la moralidad, muy favorable en la relación con los otros hombres». (*Ibid.*, 161)

inherente; sino que se trata de un valor moral inherente que no es exclusivo de los seres racionales, sino que dicho valor moral inherente es también compartido por los animales no humanos. *Cfr.* Christopher Janaway y Simon Robertson (eds.), «Compassion and Selflessness», en *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, N. Y., Oxford University Press, 2012, pp. 160–182; 162. Véase también: Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006, pp. 98–99; 173 y 174. *Cfr.* «Compassionate Moral Realism» en Sandra Shapshay, *Reconstructing Schopenhauer's Ethics*, N. Y., Oxford University Press, 2019.

Este señalamiento le vale a la ética de Kant para ser considerada por González-Mérida —siguiendo una interpretación schopenhaueriana— como «profundamente *especista*»; en razón de que, como la dignidad del ser humano radica en su racionalidad, esta sólo tiene cabida para seres racionales y sólo una consideración indirecta hacia los animales.⁵⁹ Pero a fin de no cometer injusticia, tanto respecto a la consideración kantiana como a la schopenhaueriana frente al rol moral de los seres humanos ante los animales, hemos de tener presente que si bien lo que sostenía Kant puede, en efecto, ser un principio que influye en una postura especista, no lo hace Kant con esa finalidad. Pero además, tenemos que tomar el calificativo de especista con mucha cautela para evitar caer en un absurdo anacronismo a partir de categorías que no son propias del tiempo de Kant, y ni siquiera del de Schopenhauer.⁶⁰

Si bien Kant piensa que los seres humanos no tenemos ningún deber hacia los animales (por lo menos de forma directa), y que, en todo caso, un presunto deber hacia otros seres es sencillamente un deber hacia sí mismo, (*MS*, AA 06: 442) en sus *Lecciones de ética* también reprueba la crueldad hacia ellos, en virtud de considerar que quien se comporta de dicha manera denota un corazón endurecido para sus congéneres. (*V-Mo/Collins*, AA: 459) A fin de ilustrar esta idea, Kant va a citar una serie de grabados de William Hogarth (1697–1764), intitulados *Las cuatro etapas de la crueldad*:

En este sentido, Hogarth muestra en uno de sus grabados cómo la crueldad puede comenzar con un juego infantil, cuando los niños maltratan a los animales atezando la cola de un perro o de un gato; en otro grabado representa el desarrollo de la crueldad mediante el atropello de un niño y en el último de ellos la crueldad culmina con un asesinato y se expone así en toda su crudeza el horrendo tributo que acaba por cobrarse la crueldad. Dichos grabados resultan muy instructivos para los niños. (*Ibid.*)

⁵⁹ González-Mérida, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁰ El término *especismo* (traducción del concepto en inglés *speciesism*) fue acuñado en el año 1970 por el psicólogo y filósofo británico Richard D. Ryder, a partir de su panfleto que lleva por nombre, precisamente, *Speciesism*, y cuya finalidad era la de protestar en contra de la experimentación con animales (más precisamente animales no-humanos; otra distinción que no es propia de la época ilustrada en la que Kant desarrolla su pensamiento). V. Dario Ávila Gaitán, «Especismo: 50 años después», *Desde abajo, la otra posición para leer*, Col., 2020, <https://desdeabajo.info/sociedad/item/40897-especismo-50-anos-despues.html> (consultado el 9 de mayo de 2022). Sobre la influencia que pudo haber tenido Kant a este respecto, véase, además: L. Tom Beauchamp; G. Raymond Frey, *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. N. Y., Oxford University Press, 2011; y Tom Regan; Peter Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, N. J., Prentice-Hall, INC., 1976.

La mención de Kant al trabajo de Hogarth merece sus propias consideraciones. Sin más contexto que la anterior descripción hecha por Kant y la mera contemplación de los grabados, podemos observar que las etapas de la crueldad podrían interpretarse como correspondencia con la manera en que se ha concebido el ordenamiento jerárquico en distintas sociedades conforme a una cadena de valor que se le asigna a cada individuo. Según dicho ordenamiento, de forma ascendente, observamos que la primera etapa de la crueldad, esto es, la inferiori, tiene como objeto a los animales; en la segunda etapa de la crueldad, además de los animales (como bien observa Kant) un niño es atropellado por un carro pareciendo no tenerle sin cuidado a nadie; para la tercera etapa de la crueldad, se ha pasado de acometer actos de crueldad en contra de animales y niños a representar el asesinato de una mujer que se encuentra en el piso (grabado que Hogarth titula *Cruelty in Perfection*); y por último, la cuarta etapa de la crueldad, o la etapa superiori (a la que Hogarth nombra como *The Reward of Cruelty*), nos muestra la culminación de la crueldad con el cuerpo de un hombre disecado, inmediatamente después de haber sido colgado. Ahora bien, aunque una interpretación tal no sería fortuita —en razón de que bien podría reflejar una plausible proyección con que se concibe la importancia de cada individuo en la sociedad—, lo cierto es que la narrativa de los grabados de Hogarth busca hacer explícito el comportamiento inmoral que desarrolla una persona (en este caso su protagonista Tom Nero) a lo largo de su vida⁶¹ —cuya trayectoria cruel inicia desde la infancia hasta la adultez—. ⁶² De forma que vemos ya desde muy temprano a Tom Nero cooperando para infringir dolor a un perro aparentemente por simple placer; luego, más tarde, de adulto lo vemos azotando a un indefenso caballo que luce exhausto por el inhumano esfuerzo físico al que es sometido; posteriormente, esa falta de compasión se extiende a una mujer hasta asesinarla; y finalmente, él mismo se convierte en el sujeto ultrajado.

Así, la atrocidad y escabrosidad que Hogarth nos muestra en aquellas imágenes tiene como fin servir de aleccionador moral. Pero, a diferencia de lo sugerido por Kant, la naturaleza misma de dichas imágenes nos muestra no ir dirigida para instruir a los niños, sino que, en tanto que los grabados son el reflejo del comportamiento social que Hogarth observa de su tiempo, estos buscaban ir dirigidos a los corazones más duros que pudieran verse

⁶¹ Véase «The Complete Site for Research on William Hogarth» (1697-1764), en: <http://www.william-hogarth.de/webhoall.html> (consultado el 10 de mayo, 2022).

⁶² A este respecto, bien podemos observar que la narrativa de Hogarth también se conduce en dirección paralela a la idea de Schopenhauer, en torno a que el carácter inteligible e individual de todo ser humano le acompaña durante toda su vida. Véase: *E*, 26-89.

afectados por la explícita descripción de lo que produce dolor. Así lo describe Hogarth mismo en sus notas autobiográficas:

The four stages of cruelty, were done in hopes of preventing in some degree that cruel treatment of poor Animals which makes the streets of London more disagreeable to the human mind, than anything whatever, the very describing of which gives pain.... but it could not be done in too strong a manner as the most stony heart(s) were ment to be affected by them... The circumstances of this set [...] were made so obvious for the reason before mentioned that any further explanation would be needless.... we may only (say) this more than neither great correctness of drawing of fine engraving were all necessary but on the contrary would set the price of the reach of those for whom they were chiefly intended.⁶³

Según lo anterior, en definitiva, Kant acierta en servirse de los grabados de Hogarth para ilustrar la idea según la cual el ser humano ha de ejercitar, ya desde la infancia (pero cuyo mensaje no es exclusivo para dicho grupo etario), su *compasión* hacia los animales. En este sentido, tanto Hogarth y Kant, como también el propio Schopenhauer coincidirían plenamente. Pero el problema que se asoma en este punto —y que conduce a una contraposición entre éstos últimos— es que el peso que Kant le ha otorgado previamente a la razón es tal, que le dificulta dejar de ver a los animales como simples medios; y cuyas consideraciones morales deben ser sólo indirectas, puesto que el ser humano sólo tiene deberes hacia sí mismo, en tanto fin en sí mismo. De forma que la lectura de ambas consideraciones hacia los animales por parte de Kant (y señaladas por Schopenhauer) en dos textos distintos —a saber: el fomento de la compasión para prevenir la crueldad hacia los animales y que ello eventualmente influya en nuestra actitud hacia los seres humanos (*V-Mo/Collins*, AA: 459); y la condena de la crueldad hacia los animales por embotar un sentimiento de compasión más útil a la moralidad en relación con las personas (*MS*, AA: 443)— no deja de constreñirlos como medios para la humanidad.

Con lo anterior cobra mayor relevancia la idea de Schopenhauer respecto a que el principio de reciprocidad (en virtud del cual no podemos ver con total indiferencia la miseria ajena, a no ser que seamos conscientes de que podemos ser víctimas de la misma) descansa en el fondo sobre un egoísmo velado.⁶⁴ Porque, en efecto, el derecho que Kant le otorga a las

⁶³ V. «Art of William Hogarth», Haley and Steele, 2003, Archivado desde el original el 6 de abril de 2005, en: http://haleysteele.com/hogarth/plates/four_stages.html (consultado el 10 de mayo de 2022).

⁶⁴ *Vid.*, *Supra*, p. 36.

personas para matar a los animales con rapidez y hacerlos trabajar en la medida de sus fuerzas —según concibe Kant— (*ibid.*) coloca al ser humano frente al animal en la posición siempre *activa* y nunca como la parte *pasiva* para el acometimiento de injusticias. O dicho de otra manera: si el ser humano se encuentra autorizado y con el derecho a ver la vida animal como un medio del cual pueda servirse es porque *puede querer* hacerlo, en virtud de saber que siempre saldrá beneficiado de tan dispareja relación, pues nunca podrá ser sujeto de injusticia acometida por un animal.⁶⁵

Pero allende el (a mi parecer válido) reproche que lanza Schopenhauer a Kant en torno a este punto, algo sumamente importante a destacar es la inclusión en la ética kantiana del elemento de la compasión. Y esto es importante porque si bien no hallamos una mención de tal tipo dentro de su *Fundamentación*, su inclusión en *Las lección de Ética* y posteriormente en sus «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud» nos permite observar que, en efecto, la moral en Kant no deja afuera elementos de carácter sensible como ya desde la introducción al capítulo anterior hacíamos mención. Por el contrario, la moral kantiana busca comprometerse en todo momento con un actuar práctico que trasciende todo rigorismo. De igual manera, la inclusión de la compasión es importante porque representa, una vez más, la manifestación de las coincidencias entre el escritor de la *Fundamentación* y el de *Los dos problemas*; reflexión que, por su pertinencia, sirve para abrir paso, a continuación, a la fundamentación ética de Schopenhauer.

Fundamentación de la ética en Schopenhauer

Se ha apuntado anteriormente que tanto Kant como Schopenhauer admiten en el egoísmo el principal móvil antimoral del que participa el ser humano. Pero ahora debemos abordarlo en su dimensión más amplia para entender mejor la fundamentación que a continuación se presentará.

⁶⁵ Sobre este punto, sostengo que la manera en la que nos comportamos con los animales no sólo revela la deficiencia señala en la máxima moral kantiana, sino que revela también la manifestación de la perfecta crueldad, derivada de aquella maldad que Schopenhauer como el querer del dolor ajeno. Pues frente a ellos (los animales; que no son sino compañeros nuestros en este mundo), en todo momento podemos tener un trato violento —tal como lo muestra el primer grabado de Hogarth al que nos referimos anteriormente— e incluso hasta «justificado»; pues sabemos que ante ellos difícilmente ocuparemos el rol de la parte pasiva. Es decir, frente a ellos, sin temor alguno a represalias (como sí podría haberlas con un trato injusto hacia una persona), cualquier individuo puede manifestar perfectamente su crueldad.

Schopenhauer entiende el egoísmo como aquello que se encuentra estrechamente vinculado al núcleo del ser humano.⁶⁶ De manera que de forma regular todas sus acciones se originan en dicho móvil, al grado de que a partir de él hay que intentar siempre la explicación de una acción dada. (*E*, 196) El egoísmo es además ilimitado, colosal y dominador del mundo. (*Ibid.*, 197) Prueba de ello es el hecho de que cualquiera preferiría la destrucción del resto del mundo con tal de lograr mantenerse uno mismo. Esto se debe a que en cuanto a individualidad, cada quien se considera a sí mismo como lo *real*, teniendo a los demás como meros fantasmas. (*Ibid.*) Esto no quiere decir —como una postura escéptica ante la moralidad aduciría⁶⁷— que no existan casos en los que se da muestra de ayuda y hasta sacrificio por el bien de otro de manera desinteresada; aunque, ciertamente, dichos casos son la excepción.

Ante la ubicuidad del egoísmo, que se muestra en cada esquina de la vida cotidiana, las personas han desarrollado el trato cortés en la relación diaria como disimulo convencional y sistemático suyo, «porque lo que esconde el egoísmo es tan repugnante que no se lo quiere ver». (*Ibid.*, 198) No obstante, en su papel de cortina, la cortesía sigue siendo insuficiente para esos objetivos repugnantes que el egoísmo persigue. Por tal motivo —sostiene Schopenhauer— la razón reflexiva ha inventado la institución estatal que, resultante del temor recíproco al poder respectivo, previene las consecuencias perjudiciales del egoísmo universal tanto como pueda hacerse por vía *negativa*. (*Ibid.*) Pero además del orden legal, Schopenhauer identifica una segunda potencia que logra contrarrestar en algunos casos el poder del egoísmo, esto es el honor civil:

La rectitud general ejercitada en las relaciones humanas y afirmada como máxima inquebrantable se basa principalmente en dos necesidades externas: en primer lugar, en el orden legal mediante el cual el poder público protege los derechos de cada uno; y, en segundo lugar, en la conocida necesidad del buen nombre o del honor cívico para progresar en el mundo, necesidad en virtud de la cual los pasos de cada uno se encuentran bajo la vigilancia de la opinión pública que, implacablemente estricta, no perdona nunca ni siquiera un desliz aislado en ese terreno, sino que lo hace cargar al culpable hasta la muerte como una mancha indeleble. (*Ibid.*, 187 y 188)

Vemos entonces que en lo referente a lo legal y lo cívico, ante tan poderoso móvil, la institución estatal representa una de las vías que previenen o contrarrestan el tan temido trato entre personas, tan ampliamente señalado por Hobbes, en el que potencialmente existiría una

⁶⁶ Si bien Schopenhauer identifica este móvil también en los animales.

⁶⁷ Vuelvo sobre este punto en el tercer capítulo, pp. 58 y 59.

«guerra de todos contra todos».⁶⁸ Asimismo el honor civil hace también lo propio. Mas ambas figuras no son todavía las únicas potencias que buscan hacer frente a esa potencia primera y principalísima (aunque no la única) que el *móvil moral* tiene que combatir. (*Ibid.*, 198 y 199). No podremos entrar en detalle respecto de las distintas gradaciones manifiestas de la conducta egoísta en el ser humano (entre las que nos encontramos con la malevolencia, la envidia, el sadismo, etcétera). Sobre este punto, lo que debemos poner de relieve es que todas ellas, como potencias antimorales, dejan en claro la dificultad de descubrir un resorte capaz de mover al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones ancladas a la naturaleza humana. (*Ibid.*, 201) Es tan compleja la solución del problema —afirma Schopenhauer— que «en favor de la humanidad a gran escala, se ha tenido que recurrir siempre a la maquinaria procedente de otro mundo». (*Ibid.*) Pero recordemos que, más allá de las ventajas que pueda tener una concepción tal, la fundamentación ética de corte filosófico busca una explicación distinta. Explicación que, de la mano de Schopenhauer, buscamos exponer en este apartado.

Para Schopenhauer, todo motivo capaz de mover a la voluntad tiene relación con el *placer* y el *dolor*, en su sentido más amplio. A partir de dichas sensaciones se basa como fin último toda acción u omisión humanas. Si dichas acciones son encaminadas al bien del propio agente, estamos necesariamente ante una actitud egoísta en virtud de estar frente a un motivo interesado y por lo tanto sin valor moral alguno. De este tipo de acciones pueden ser contempladas aquellas que proporcionan una utilidad no de forma inmediata, sino a largo plazo, en la búsqueda de una recompensa (terrenal o divina). Y de esta misma naturaleza son aquellas acciones sobre las que se busca el propio perfeccionamiento. De tal manera que nos dice Schopenhauer: «al margen de lo que se establezca como móvil último de una acción, siempre resultará que, por algún rodeo, el verdadero móvil es al final *el propio placer y dolor del agente*, con lo que la acción es *egoísta* y, por consiguiente, *sin valor moral*». (*Ibid.*, 207)

Por supuesto que Schopenhauer entiende que la mayoría de las acciones humanas son de este tipo, pues siempre se busca una utilidad provechosa propia; pero también identifica un único caso en el que las cosas no se conducen de esta manera; a saber:

Cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el placer y dolor de algún otro interesado aquí pasivamente; o sea, cuando la parte activa sólo tiene a la vista en su obrar u omitir el placer y el dolor de otro, y no persigue sino que el otro quede indemne u obtenga ayuda, auxilio y alivio. Sólo este fin imprime

⁶⁸ *Leviatán*, I-13, 104.

en una acción u omisión el sello del valor moral que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio de otro. (*Ibid.*, 207)

Nos encontramos, pues, ante lo que Schopenhauer considera un verdadero gesto moral, pues la acción u omisión ya no tiene como motivo la omisión de dolor o búsqueda de placer propio, sino que lo hecho u omitido se conduce hacia un tercero; esto es, de forma desinteresada, no de forma egoísta. Se trata entonces de un gesto moral porque ha sido producido en *razón del otro*, en el que tanto el dolor como el placer se convierten *inmediatamente en mi motivo*. (*Ibid.*, 207 y 208)

La pregunta que inmediatamente se nos presenta va a ser respondida por Schopenhauer de una forma similar a lo sugerido por Kant. Esta pregunta es: «¿Cómo es absolutamente posible que el placer y dolor de *otro* muevan mi voluntad inmediatamente [...]?» A dicha pregunta, Schopenhauer responde: «Está claro que solo convirtiéndose el otro en el *fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso». (*Ibid.*, 208) En efecto, dicha respuesta podría ser vista como el equivalente kantiano de ver al otro como fin en sí mismo; pero en tanto que ya se ha apuntado anteriormente que Schopenhauer considera esta afirmación como una contradicción en sus términos, la idea ahora es convertirse el otro en el fin último con relación a mi voluntad, pero no de manera empática, como observaremos en el tercer y último capítulo.

Ahora bien, podemos observar que la respuesta que ofrece Schopenhauer es meramente parcial, en tanto que lo que se nos plantea busca dar respuesta a cómo lograr esa identificación del dolor y placer ajeno como parte del objeto de mi voluntad; o lo que es lo mismo: ¿cómo lograr que aquella diferencia entre mí y todos los demás (que aparecen como fantasmas), sustentada por el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado? Por lo que se pregunta, es pues, por el móvil de aquella actitud que desvanece el egoísmo. De manera que Schopenhauer responde de la siguiente manera:

Dado que no me hallo en la piel del otro, sólo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia [...] es el fenómeno cotidiano de la compasión, es decir, de la participación totalmente inmediata e independiente de toda 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 toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. (*Ibid.*)

A esto, agrega Schopenhauer, que es dicha compasión la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*, pues con base en dicho fenómeno la diferencia entre él y yo se desdibuja parcialmente.

Ahora bien, de la misma forma en que Kant es consciente de que su investigación ética conduce hacia los confines de la razón, en cuyo umbral no puede dar cuenta de las razones que permiten el tránsito de una razón pura a una razón práctica;⁶⁹ así mismo Schopenhauer, una vez propuesta la compasión como la fundamentación de la ética, entiende dicho fenómeno como un proceso asombroso y hasta misterioso; en el cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso. (*Ibid.*, 209) Pero esto no significa para nuestro autor que considere que no se pueda demostrar que todas las acciones de la justicia libre y de la caridad auténtica emanen de este proceso. Por el contrario, una vez fundamentada la ética a partir de la compasión, Schopenhauer se da a la tarea de demostrar las virtudes cardinales a partir de dicho móvil fundamental.

El énfasis que Schopenhauer hace de la justicia y de la caridad, como virtudes cardinales, de las que nacen en la práctica todas las demás, deriva de su consideración respecto a que el principio supremo de la ética se enuncia de la siguiente manera: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*», que puede ser entendida como: «No dañes a nadie; antes bien, ayuda a todos, en la medida de tus posibilidades». (*Ibid.*, 212) Visto con detenimiento, esta máxima puede ser dividida, a su vez, en dos principios; esto es, el principio pasivo al que refiere la justicia⁷⁰ y al principio activo al que refiere la caridad. De manera que vemos una exposición dividida para abordar aquellas que son virtudes de la justicia y aquellas que son virtudes de la caridad. Se trata de la misma división que encontramos en Kant entre deberes de justicia y deberes de virtud: «es el límite natural —apunta Schopenhauer—, inequívoco y nítido, entre lo negativo y lo positivo, entre no ofender y ayudar». (*Ibid.*) Dicha distinción sirve a Schopenhauer para señalar el grado del efecto que tiene la compasión; esa manifestación en la naturaleza humana que dota de «humanidad» a quien con mayor frecuencia la manifiesta.

⁶⁹ *Vid. Supra.* p. 23.

⁷⁰ Sobre el carácter negativo (pasivo) de la justicia véase *El mundo*, en el que leemos: «el contenido del concepto de injusticia lo constituye la forma de obrar de un individuo en el que la afirmación de la voluntad manifestada en su cuerpo se extiende hasta el punto de convertirse en negación de la voluntad manifestada en los cuerpos ajenos [...] el concepto de la injusticia es el originario y positivo: el de la justicia opuesto a él, es el derivado y negativo [...] En efecto, el concepto de *justicia* contiene la simple negación de la injusticia y en él se subsume toda acción que no sobrepasa los límites antes señalados, es decir, que no constituye una negación de la voluntad ajena para afirmar con más intensidad la propia». (*WI*, 400).

El primer grado del efecto de la compasión es, pues, que se opone represivamente al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo como consecuencia de las potencias antimorales que habitan en mí, me grita «¡Alto!» y se establece ante el otro como una defensa que le preserva de la ofensa a la que, en otro caso, me impulsaría mi egoísmo o mi maldad. (*Ibid.*, 213)

Según veíamos poco más arriba, nos encontramos en este primer grado ante el principio de la justicia, cuyo correlato con el principio supremo de la ética es: «*Neminem laede*» (no dañes a nadie). Aquí, como en otras virtudes, no sólo la compasión juega su papel, sino que también entra a escena el conocimiento que nos manifiesta que toda acción injusta acarrea necesariamente sufrimiento en los demás; esto es, que «de la prepotencia ajena, se origina en el ánimo noble la máxima “*neminem laede*”; y la reflexión racional la eleva a la resolución, firmemente adoptada de una vez por todas». (*Ibid.*, 214) Sobre este punto podemos claramente ver el giro que tiene la formulación de dicha máxima, con respecto a la máximas ofrecidas por Kant. Mientras que este propone la formulación de un imperativo reflexivo a partir de la mera razón, esto es, *a priori*; Schopenhauer parte del sentimiento de la compasión, por cuya experiencia el conocimiento permite observar el sufrimiento que acarrea la injusticia, y por lo tanto una máxima *a posteriori*. Según esto, vemos que la fundamentación de la ética se apoya también en el conocimiento, y a partir de la conjunción de ambas, se logra la formulación de la máxima o principio moral. A este respecto, Schopenhauer afirma:

Aunque los principios y el conocimiento abstracto en general no son de ningún modo la fuente o el fundamento de la moralidad, a una conducta moral le resultan imprescindibles como el depósito, el *réservoir* [reservorio] en el que se conserva el ánimo que nace de la fuente de toda moralidad, la cual no fluye en todo momento, para, llegado el caso de la aplicación, fluir a través de canales de derivación. (*Ibid.*)

Vemos pues, que la formulación de principios es importante para Schopenhauer porque de lo contrario «quedaríamos irresistiblemente a merced de los móviles antimorales cuando estos son suscitados por impresiones externas en los afectos». Consolidar dichos principios actuando conforme a ellos es lo que da forma al *autodominio*. (*Ibid.*, 215)

Siguiendo esta misma línea argumental, Schopenhauer nos muestra a la caridad como el segundo grado en el que el proceso de la compasión permite que el sufrimiento ajeno se convierta por sí mismo e inmediatamente en mi motivo. La distinción entre el primer grado y

este radica en que mientras que aquel sólo me retiene de no ofender al otro; este me impulsa a ayudarlo. La proactividad de este grado encuentra su manifestación de distintas maneras: mediante el empleo de mis fuerzas físicas o intelectuales a su favor, en la disposición de mi propiedad, mi salud, mi libertad o el grado más alto que es la vida misma. (*Ibid.*, 227) En esto consiste lo que Schopenhauer considera el origen puro de la caridad y cuya máxima encuentra su correlato con la máxima «*omnes, quantum potes, juva*» (ayuda a todos, en la medida de tus posibilidades); «y de la que nace todo lo que la ética prescribe bajo el nombre de deberes de virtud, deberes de caridad o deberes imperfectos». (*Ibid.*) Sólo un actuar tal, motivado inmediata e intuitivamente por la compasión tiene un valor moral. Y es lo que despierta en nosotros aquella particular «satisfacción interna a la que se llama «conciencia moral buena» (*Ibid.*)

A este punto llegado, Schopenhauer nos muestra una importante dificultad en relación con la diferencia ética de los caracteres. Pues si la compasión es natural al hombre, podríamos preguntarnos ¿por qué no vemos que en todos se manifieste? Schopenhauer responde a esto partiendo de la diferencia ética de los caracteres; referente a la diferencia entre cada persona, que es análoga a la diferencia entre las distintas inteligencias; *i. e.*, que de forma similar a las diferentes capacidades intelectuales de las personas, existe una distinta capacidad de acogimiento para la compasión. Con esto, Schopenhauer nos muestra una de las más importantes diferencias con respecto a la ética de Kant cuando afirma que el descubrimiento del carácter moral de la ética no implica su puesta en acción; esto es, que una persona dura de corazón, no puede transformarse en un hombre compasivo, justo ni caritativo. Schopenhauer piensa, como Aristóteles (y otros), que «cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde el nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás». ⁷¹ Es claro que esta concepción ética se contrapone a la kantiana, pues la discusión de fondo es el endémico problema (ya planteado desde Platón⁷²) respecto de si la virtud puede o no ser enseñada;⁷³ así, mientras que Kant piensa que la virtud en efecto se enseña, Schopenhauer va a considerar lo contrario. Pero no todo está perdido a este respecto, pues si bien el filósofo de Danzig piensa que los motivos altruistas son ineficaces ante un carácter verdaderamente egoísta, se puede:

⁷¹ *Et. Nic.*, 1144b.

⁷² *Cfr. Menón* 70a.

⁷³ Esta diferencia entre ambos autores encuentra sus orígenes en la manera en que veíamos que uno y otro entienden a la ética: mientras Kant la entiende como una materia prescriptiva, como el estudio de lo que lo *debe* suceder por más nunca suceda; Schopenhauer la entiende en su sentido descriptivo de aquello en realidad ocurre.

Iluminar la *cabeza*, corregir el *conocimiento*, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente, de las verdaderas relaciones de la vida. Mas con eso no se consigue sino que la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente, clara y decidida, y se exprese sin falseamiento. Pues, así como algunas buenas acciones se basan en el fondo en falsos motivos, en ilusiones bien intencionadas de un provecho propio que se ha de lograr en éste o en otro mundo, del mismo modo, también algunas fechorías se basan simplemente en un falso conocimiento de las relaciones vitales humanas. (*Ibid.*, 254 y 255)

Para poder darle paso a la tercera y última sección de este trabajo, en la que se abordan algunos apuntes más sobre los alcances de esta propuesta, es necesario detenernos sobre este punto relacionado a la fundamentación de la ética en Schopenhauer, no sin antes hacer una breve recapitulación de lo discutido hasta ahora.

Consideraciones finales

Como parte de la continuación del ejercicio dialógico entre Kant y Schopenhauer, en este capítulo hemos señalado que, si bien por vías distintas, ambos filósofos coinciden, en su propia fundamentación ética, en el combate al egoísmo como principal móvil antimoral en el ser humano; pues ha quedado demostrado que cuando Kant busca que el concepto relativo al deber quede separado de toda referencia empírica, lo hace tratando de evitar que lo propio del actuar humano sea producto del «querido yo». Con esta empresa en mente, Kant, a diferencia de Schopenhauer, ofrece una importante máxima con la que se logra dar cauce a las acciones de las personas; pero que, no obstante, parece debilitarse cuando dicho actuar se refiere únicamente a nuestro trato hacia otros seres vivos, motivo por el cual Schopenhauer nos presenta la concepción de un mundo moral que permite extender nuestras expectativas morales más allá de las personas; logrando con ello disminuir el peso de las consideraciones morales sobre la base de la dignidad, no para delimitar nuestros horizontes morales, sino para poder extenderlos, teniendo como eje rector nuestro trato (las más de las veces inmoral) hacia los animales. Y una vez hecho este recorrido, nos hemos encontrado ya en la posibilidad de presentar lo propio de la fundamentación ética schopenhaueriana que tiene como elemento esencial el componente sensible de la compasión. Móvil moral que logra competir contra su

antagónico el egoísmo y a través del cual podemos reconocer como propio el placer y el dolor del *otro* como parte del reconocimiento no ya del yo y «¡no yo!», sino del reconocimiento del yo y «¡yo otra vez!». (*P II*, 244) Tema sobre el que discutiré a continuación con mayor detenimiento.

CAPÍTULO III

ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA COMPASIÓN EN SCHOPENHAUER, SU DISTINCIÓN COMO FUNDAMENTO DE UN PRINCIPIO MORAL Y LO IMPRESCINDIBLE DE ESTE

«Dos cosas llenan el ánimo de admiración
y veneración siempre nuevas y crecientes,
cuan mayor es la frecuencia y persistencia
con que reflexionamos en ellas:
*el cielo estrellado sobre mí y
la ley moral dentro de mí*».

I. KANT,
Crítica de la Razón Práctica

Introducción

Entramos al tercer y último capítulo de esta investigación. En él buscamos continuar el diálogo mantenido entre ambos pensadores durante los dos capítulos anteriores, a fin de llegar a las conclusiones deseadas. Para ello, comenzamos este capítulo recogiendo los dos comentarios críticos más importantes que Schopenhauer hace con respecto a la fundamentación ofrecida por Kant; a saber: la errónea identificación —según Schopenhauer— de la ética como la indagación que se encarga de los fundamentos no de aquello que *sucede*, sino de leyes de lo que *debe suceder*, aun cuando nunca suceda; y que sobre el imperativo categórico, además de un velado egoísmo, descansa la noción de que la naturaleza racional es poseedora de un absoluto e inherente valor moral, de donde deriva aquella dignidad de la que (sólo) la humanidad parecer ser partícipe.

Posteriormente, con la intención de precisar la diferencia entre compasión y empatía, a fin de evitar representar ambos sentimientos como uno solo, según lo que una posible visión psicológica podría sugerir, busco ofrecer una argumentación más precisa acerca de la naturaleza de la compasión, en los términos en los que los plantea Schopenhauer.

Una vez examinada la naturaleza de la compasión, considero preciso detenernos sobre uno de los argumentos (a mi parecer) más ingeniosos ofrecido en *Los problemas*; a través del

cual Schopenhauer busca determinar con cierta contundencia las ventajas de su modelo frente a otros importantes modelos éticos. Me refiero al experimento mental que nuestro autor propone como un *experimentum crucis*, a partir del cual podremos, en efecto, apreciar las ventajas que suponen la nueva propuesta ética, pero también observar sus alcances, mismos que Schopenhauer parece ya vislumbrar.

Hecho lo cual, y para poder observar con mayor claridad los alcances de la propuesta schopenhaueriana, es importante que traer a la discusión un par de comentarios críticos que la filósofa Sandra Sapshay hace al modelo ético de Schopenhauer, con respecto a una posible insuficiencia e innecesariedad de la compasión para actos con contenido moral.

Por último, a partir de la discusión de estos planteamientos críticos, cerramos el capítulo buscando concluir que la importancia de dicha crítica radica en que nos permite hacer notar que así como Kant, al reconocer que no se puede probar con certeza que en el imperativo categórico intervenga algún otro móvil, deja la puerta abierta para la propuesta de un fundamentación ética distinta;⁷⁴ así mismo, Schopenhauer reconocer que al sentimiento le es imprescindible la reflexión que fije en el ánimo noble la máxima de la firme adopción de no permitir ninguna violación que sea causante del sufrimiento ajeno. Razón por la cual considero que podemos concluir que, a pesar de un planteamiento metodológico distinto, el espacio que uno y otro filósofo dejan dentro de sus respectivas fundamentaciones conforman la mejor prueba de que el otro elemento (el elemento emocional y el elemento racional, respectivamente) tiene que ser considerado como complementario en ambos modelos éticos cercanos dirigidos hacia un mismo fin.

Planteamiento metodológico hacia la naturaleza de la compasión en Schopenhauer

Los capítulos que anteceden a este nos permitieron exponer las dos principales críticas de Schopenhauer a la fundamentación ética kantiana. Así, luego de una puntual y sucinta exposición de la misma, en el primer capítulo vimos que para Schopenhauer el primer error en el que ha caído el filósofo de Königsberg es identificar a la ética como la indagación que se encarga de los fundamentos no de aquello que *sucede*, sino de leyes de lo que *debe suceder*, aun cuando nunca suceda. Schopenhauer señala este error porque piensa que de esta forma

⁷⁴ *Vid. Supra.* p. 19.

Kant está presuponiendo la existencia de leyes puramente morales antes de toda investigación que le dé sustento.⁷⁵ Ahora bien, a partir de dicha crítica, dirigida hacia la fórmula de la ley universal como imperativo categórico («obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional»), en el segundo capítulo desarrollamos el segundo gran señalamiento crítico a la fundamentación ética kantiana; a saber: que sobre la fórmula anterior descansa la noción de que la naturaleza racional es poseedora de un absoluto e inherente valor moral, de donde deriva aquella dignidad de la que (sólo) la humanidad es partícipe⁷⁶ —evidenciado ya desde el hecho mismo de haberlo nombrado como el principio de la humanidad—. (GMS, AA 04: 430)

Ya en el capítulo anterior adelantamos que como consecuencia de estas dos observaciones principales Schopenhauer propone un camino distinto a aquel recorrido por Kant; esto es, un camino empírico que según nuestro autor permite «volver primero un poco la cabeza a la vida humana» (E, 186) para encontrarnos con que lo que existe en gran medida en el mundo es un egoísmo generalizado,⁷⁷ de donde brota igualmente la maldad entendida como el querer del dolor ajeno (*ibid.*, 210), pero de cuyo caso de campo⁷⁸ también descubrimos «acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria». (*Ibid.*, 191) A este respecto, y según lo demostrado en el primer apartado del capítulo anterior, cabe decir que si bien las pretensiones de Kant para una fundamentación ética son *apriorísticas*, podemos afirmar que tales pretensiones derivan igualmente de la observación de la vida humana que revela a Kant que toda ética debe estar dirigida a combatir la potencia antimoral fundamental que es el egoísmo. En ese sentido, podemos decir, entonces, que si bien ambos autores parten de un diagnóstico compartido, el abordaje del problema, aunque coincidente en ciertos aspectos, es distinto.

Ahora bien, si lo predominante en esta observación empírica del actuar humano arroja como resultado una actitud egoísta, que llevado a su máxima expresión deriva en maldad (de donde se desprende, a su vez, la crueldad), lo cierto es que Schopenhauer también observa actos de justicia voluntaria y de caridad desinteresada (o también conocidos como actos de bondad). Pero tanto los actos de maldad como los de bondad son, ciertamente, observados en menor medida; y de ambos, los primeros todavía menos, por el descrédito social y las consecuencias nocivas que reporta para quien los comete. Por lo que concluye Schopenhauer

⁷⁵ Vid. *Supra*, p. 26.

⁷⁶ Vid. *Supra*, pp. 39 y 40.

⁷⁷ Vid. *supra.*, pp. 47 y ss.

⁷⁸ Como le llama S. Shapshay a la metodología propuesta por Schopenhauer. V. «Compassionate Moral Realism» en Sandra Shapshay, *op. cit.*, p. 139 y ss.

que aunque lo predominante y constitutivo en la vida humana es el egoísmo, existen casos en el mundo en los que esta actitud es combatida con actos considerados con valor moral.

De tal matiz y balance obtenido, Schopenhauer considera como suficiente la existencia de los actos de bondad para hacer de lado todo tipo de cuestionamientos escépticos dirigidos a socavar la legitimidad de los mismos y negar con ello el contenido de toda ética.⁷⁹ En este sentido, como bien señala Shapshay,⁸⁰ Schopenhauer no está interesado en un proyecto encaminado a derrotar ningún tipo de escepticismo —ya sea teórico o práctico—, por la propia consideración de nuestro autor de que el escepticismo radical parte precisamente de un encarnado egoísmo al que, en el caso de la negación del mundo externo, entiende como *egoísmo teórico*, y del que participa también el egoísmo práctico considerando a los demás como meros fantasmas.⁸¹ Así, a la luz de lo anterior, podríamos considerar la postura escéptica como un vulgar pretexto para no asumir compromisos morales; pues ante ella —señala Schopenhauer— no hay argumento capaz de refutarla. (*WI*, 124)

La breve recapitulación de las secciones anteriores, así como la justificación del porqué Schopenhauer no está interesado en emprender un diálogo con el escéptico nos permiten adentrarnos, a continuación, en la formulación de una ética fundamentada en la compasión, a fin de entender con más detalle y precisión su naturaleza.

⁷⁹ El par de ejemplos que Schopenhauer utiliza en *Los dos problemas* para ilustrar dichos actos son: el desinteresado valor que en la batalla de Sempach mostró el héroe suizo Arnold von Winkelried (¿?-1386), quien gritó: «Camaradas, queridos confederados, cuiden de mi esposa y de mis hijos» e inmediatamente después abrazó tantas lanzas enemigas como pudo (*E*, 203); y el caso del pobre que devuelve intacta y voluntariamente la bolsa a su propietario rico. (*E*, 219). Aquí cabe recoger la consideración de Kant sobre este punto, en el que se asoma una coincidencia con Schopenhauer al conceder, en la *Fundamentación*, que, en efecto, «hay muchas almas tan compasivas que, sin contar entre sus motivos la vanidad o el interés personal, encuentran un íntimo placer en esparcir júbilo a su alrededor y pueden regocijarse con ese contento ajeno en cuanto es obra suya». (*GMS*, AA 04: 398) Son estas «almas compasivas», precisamente, a las que se refiere Schopenhauer en sus ejemplos. Aunque Kant inmediatamente después sostiene que si bien actos de tal naturaleza son acordes al deber, estos no poseen *valor genuinamente moral* si coinciden con aquellas propensiones al honor (en esto último está de acuerdo Schopenhauer), toda vez que a la máxima le hace falta el contenido moral. (*Ibid.*) Mas, a mi parecer, lo relevante sobre esta cuestión es la intuitiva coincidencia entre ambos autores de que existen actos cuyos intereses no son egoístas; y, aunque uno y otro sistema se separa en razón de la prevalencia en la importancia de la máxima sobre el contenido moral (en el caso de Kant), o el contenido moral sobre la máxima (en el caso de Schopenhauer), ambas pugnas se dirigen hacia el rechazo del egoísmo en los actos humanos.

⁸⁰ S. Shapshay, *op. cit.*, p. 150.

⁸¹ *Vid. Supra.*, p. 44.

La naturaleza de la compasión

Dado que la vía que se sigue para una fundamentación ética a partir de la compasión es empírica o *a posteriori* (por el rechazo a una fundamentación *apriorística* como la kantiana), Schopenhauer va a conducirse a partir del reconocimiento común de creencias morales pre-teóricas, haciendo ver que existen ciertos actos a los que, en general —una vez cumpliendo ciertas condiciones—, podemos asignarles valor moral. Como ya adelantamos en el capítulo anterior, tales condiciones son: 1) que el acto no esté encaminado al bien del propio agente; 2) que dicho acto no se encuentre encaminado a dañar a los demás y 3) que busque prevenir la aflicción de un tercero o promover su bienestar.⁸² En efecto, cualquier acto que cumpla con estas condiciones tiene el reconocimiento general de ser un acto de contenido moral (posicionamiento escéptico aparte, por las razones antes esgrimidas), siendo el móvil de dichos actos la compasión; ese poderoso incentivo que, al funcionar como dique de contención del egoísmo, funge, a la par, como un «motivarse inmediato por el sufrimiento del otro». (*E*, 211)

Ahora bien, a este punto llegado, es importante tener claridad respecto de qué es exactamente lo que entiende Schopenhauer por compasión, pues existen al menos dos maneras distintas de entenderla que no se ajustan a aquello que nuestro autor propone. La primera de ambas propuestas es la sugerida por Ubaldo Cassina (1736–1824), quien en su obra *Saggio analitico sulla compassione* (1772)⁸³ —apunta el propio Schopenhauer— «piensa que la compasión nace por un engaño instantáneo de la fantasía»; (*ibid.*, 211) engaño que consiste en la proyección de uno mismo (maquinada a través de la imaginación) en la que nos colocamos en el lugar del otro y vemos *su* dolor y sufrimiento en *nuestra* persona. (*Ibid.*) En otras palabras, Cassina entiende la compasión como aquel imaginario sufrimiento que sentimos al pensarnos en el lugar de quien sufre. No obstante, si nos detenemos un momento a pensar en esta manera de entender la compasión, descubrimos que ese sentimiento abstracto se origina a partir del lamento de concebimos a nosotros mismos como los pacientes de tal o cual dolor; situación que nos conduce de regreso hacia aquel reproche hecho por Schopenhauer hacia Kant en torno a *poder querer* una máxima universal para todo ser

⁸² Aunque en el capítulo anterior ya hacíamos un adelanto de estas condiciones (*Vid. Supra.*, pp. 47–50), la puntualización ofrecida por Shapshay es pertinente para la discusión argumentativa, con respecto a la necesidad y suficiencia de la compasión para los actos morales, hacia la cual nos dirigimos más adelante.

⁸³ di Paolo Cristofolini, versión digital del *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21 (1978) en: https://www.treccani.it/enciclopedia/ubaldo-cassina_%28Dizionario-Biografico%29/, consultado el 31 de agosto de 2022.

racional a partir de lo que sé que no quiero padecer personalmente.⁸⁴ Así, detrás de una interpretación tal, lo mismo se exprese como máxima o como la manera en la que se explica la compasión, no descansa otra cosa sino un sentimiento de egoísmo; razón por la cual Schopenhauer tiene que criticar este error que, además, considera ser repetido frecuentemente. (*Ibid.*)⁸⁵

Por otro lado, la segunda propuesta —en estrecha relación con la anterior, aunque con sus matices— equipara el sentimiento de compasión con lo que actualmente podríamos considerar como «empatía». No obstante, cuando nos detenemos a analizar esta propuesta, nos encontramos con que existen al menos tres características de la empatía que la separan de aquello que Schopenhauer entiende por compasión. Para dicho análisis que a continuación exponemos vamos a apoyarnos, en ciertos aspectos, del trabajo de Martha Nussbaum, en su texto *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001).

Lo primero por decir es que, ciertamente, la empatía puede ser entendida como el reconocimiento *intelectual* de los sentimientos⁸⁶ de otra persona que permite identificarnos con ella (o lo que Shapshay expresa como *insight into the feelings of another*).⁸⁷ Sin embargo, aunque lo parezca, *prima facie*, esto no es suficiente para que la empatía cuente entre aquellos actos que reportan algún tipo de valor moral; pues según la distinción ofrecida por Nussbaum entre empatía y compasión, el reconocimiento intelectual de los sentimientos de otra persona que permita nuestra identificación con ella no necesariamente cumple con la segunda condición de aquellos actos considerados con valor moral; a saber: no dañar a terceros; pues —desde la perspectiva de Nussbaum (y con la cual coincidimos)— incluso un torturador puede tener empatía por el torturado para usar ese reconocimiento intelectual del sufrimiento ajeno como instrumento para infringir una tortura más efectiva, y hasta ser

⁸⁴ *Vid. Supra.*, p. 36.

⁸⁵ Sobre esta misma línea va dirigida la argumentación que Adam Smith (1723–1790) ofrece acerca de la compasión, cuando leemos de dicho autor: «La imaginación nos permite situarnos en [la] posición [del otro], concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones». *Cfr.* A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Esp., Alianza, 1997, p. 50.

⁸⁶ Sobre este punto, Shapshay sólo habla del reconocimiento intelectual del sufrimiento por ser el sentimiento que Schopenhauer considera como el positivo (*i. e.*, el sufrimiento, no sólo como condición de la compasión, sino como lo propio de la existencia); pero lo cierto es que, como bien señala Nussbaum (*op. cit.*, p. 328), la empatía también constituye el reconocimiento intelectual del goce o placer del otro. Por esta razón, aunque aceptamos parcialmente la definición ofrecida por Shapshay (*op. cit.*, p. 152), incluimos en ella a la alegría y al gozo para hablar de sentimientos en general, a partir de los cuales se nos permite la identificación con terceros. Además, con esta ligera modificación, pienso, se arroja más luz acerca del contraste que existe entre empatía y compasión en Schopenhauer.

⁸⁷ V. S. Shapshay, *op. cit.*, p. 152.

partícipe de una sensación de gozo al hacerlo; todo ello, sin la más mínima aflicción que sí surge del sentimiento de la compasión.⁸⁸

Además, continuando con la valiosa distinción ofrecida por Nussbaum, el reconocimiento intelectual de los sentimiento de otra persona implican tanto al sufrimiento como el regocijo; mas, como enseguida veremos, Schopenhauer limita la compasión a la participación inmediata en el sufrimiento (y nunca en el bienestar) del otro. Para ilustrar la diferencia entre ambos, podemos decir que, en efecto, tiene sentido hablar de tener empatía sincera por el éxito que ha tenido un amigo (*i. e.*, tener un sincero reconocimiento intelectual del sentimiento de éxito que tiene mi amigo y que me permite identificarme agradablemente con él). Esa sincera empatía surge, digamos, del reconocimiento al gran esmero que sé que le ha puesto a sus objetivos por fin logrados (cualesquiera que estos sean, siempre que no tengan un sesgo de inmoralidad, claro está), y que incluso pueden provocar mi eventual reconciliación con él en el caso de haber habido alguna ocasión en que, en razón de sus esfuerzos, no pudiera asistir a un evento importante para mí y yo me haya sentido mal por la falta de su compañía. Queda claro que la empatía en este ejemplo es hacia un sentimiento de gozo y alegría por otra persona. Pero muy distinta es la situación si en lugar de simpatía comento tener una profunda compasión por el éxito de mi amigo; pues, haciendo a un lado los esfuerzos y sacrificios que podría haber hecho por lograr sus objetivos y que, en efecto, le habrían podido causar (en dado caso) algún tipo de sufrimiento que lo tienen ahora feliz por su éxito, no existe razón alguna para sentir compasión por él en un mismo caso.

Estos elementos, de alguna manera van delineando la correcta vía de entender la compasión en Schopenhauer. Pero antes de pasar a ello, todavía resta observar la tercera (y a mi parecer más importante) característica de la empatía, según la cuál tampoco puede ser identificada con la compasión.

Vista como una capacidad psicológica, esto es, el reconocimiento intelectual de los sentimientos de otras personas que permite identificarnos con ellas, implica que tal reconocimiento se dé en virtud de poder compartir capacidades psicológicas y experiencias similares que nos permitan reconocer más o menos lo que alguien distinto a nosotros, y en similares circunstancias, puede llegar a sentir.⁸⁹ Esta situación parece conducir a la exclusión

⁸⁸ V. Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 327–334.

⁸⁹ Más allá de la interesante cuestión escéptica acerca de la privacidad del dolor (o de cualquier otra sensación o sentimiento), hablamos del reconocimiento (mas no del conocimiento) de un sentimiento similar a alguno nuestro aprehendido por la experiencia. Sobre esta interesante discusión véase: Stanley Cavell, «Knowing and Acknowledging», en *Must we mean what we say? A Book of Essays*, (9^a ed.), N. Y., Cambridge University Press, 1998, pp. 238–266.

en la empatía de aquellos con quienes no compartimos ni capacidades psicológicas ni experiencias similares: nos referimos a la exclusión de la empatía hacia los animales; pues, en efecto —a no ser que junto a Mark Rowlands se sostenga la interesante tesis de que los animales también pueden ser considerados como personas en virtud de las cuatro condiciones mentales que comparten con nosotros⁹⁰—, considerada esta distinción psicológica que impide la compartición de experiencias similares con los animales, parece cuando menos extraño afirmar que alguien tiene empatía por ellos.

Con los animales, los seres humanos compartimos, por supuesto (quién se atrevería, seriamente, a ponerlo en duda), sensaciones agradables y desagradables que conducen a momentos placenteros o dolorosos. Mas aceptar esto, nos coloca en el terreno de lo meramente sensible y no ya en el terreno de lo intelectual. Por eso, con gran acierto Nussbaum sostiene: «*We often have compassion for creatures whose experience we know we can never share: most compassion with animals has this feature*».⁹¹ ¿O será acaso que la indignación que provocó y sigue provocando el caso de Natividad (el perro en estado famélico que amarrado formó parte de un *performance*) sea consecuencia de una actitud empática más que compasiva por quienes reprochan este tipo de maltrato hacia los animales?⁹² Más allá de los posicionamientos estéticos, sociopolíticos o las lecciones de moralidad que parecen haber motivado al autor de esta exposición⁹³, y siguiendo con nuestra interpretación, bien puede considerarse que nadie, genuinamente, podría sentirse identificado con Natividad; es decir, nadie podría verdaderamente compartir la experiencia de estar amarrado en estado de desnutrición como parte de una exposición al público, pues una

⁹⁰ A saber: 1) la condición de consciencia; 2) la condición de cognición; 3) la condición de autoconsciencia y 4) la condición de consciencia de otros, v. Mark Rowlands, *Can Animals Be Persons?*, N. Y., Oxford University Press, 2019.

⁹¹ Nussbaum, *op. cit.*, p. 330.

⁹² Nos referimos aquí a la polémica internacional que desató la propuesta «Exposición No. 1» por parte del artista costarricense Guillermo Vargas, mejor conocido como «Habacuc», presentada en la Galería Códice, situada en la ciudad de Managua, en agosto de 2007. Dicha polémica gira en torno a la exposición, entre otros elementos, de un perro callejero en evidente estado famélico amarrado en la esquina de una sala y que, aparentemente se le estaba dejando morir de hambre ante la mirada indolente de los asistentes. Sobre este polémico tema, véase: Sergio Villena Fiengo, *El perro está más vivo que nunca. Arte infamia y contracultura en la aldea global*, (2^a ed.) Costa Rica, San José, Arlekin, 2015; asimismo, véanse los sitios web: Rallito X, *HABACUC | El artista más odiado del mundo*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Wt8S9zgux9o> y L. Ham, *Habacuc está más vivo que nunca*, El portal único del gobierno, disponible en: <https://www.tierradentro.cultura.gob.mx/habacuc-esta-mas-vivo-que-nunca/>, (ambos sitios consultados el 4 de septiembre, 2022).

⁹³ Por la relación que guarda el nombre del perro con el caso de Natividad Canda Mairena, un migrante nicaragüense que murió atacado por dos perros en 2005, ante la inacción de policías y bomberos costarricenses. V.: Habacuc Guillermo Vargas, *El caso Natividad Canda*, Blogger, 14 de septiembre, 2008, disponible en: <http://natividadcanda.blogspot.com/2008/09/el-caso-natividad-canda.html>; Diego Guerrero, El tiempo, *Responde artista Habacuc Guillermo Vargas*, 26 de abril, 2008, disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documen/C MS-4125438>, (ambos sitios consultados el 4 de septiembre, 2022).

situación tal sería completamente inaceptable a la luz de cualquier tratado en favor de los derechos humanos. Razón por la cual los sinceros reproches hacia al autor por parte de grupos de animalistas, antiespecistas, etc., son, en todo caso, de personas que demuestran un sentimiento de compasión, más que una mera empatía.

Si ante lo dicho hasta ahora, con relación a la tercer característica de la interpretación de empatía que hemos ofrecido, alguien insistiera en que sí podemos tener empatía hacia los animales, se diría todavía muy poco sobre las dos características anteriores que hemos desarrollado y que se alejan de la manera en que Schopenhauer entiende la compasión; motivo por el cual podemos seguir afirmando que no hemos de entender a ambas como sinónimas y, con ello, seguir avanzando en lo que ahora nos ocupa; siempre con la confianza de que la exposición de la correcta interpretación de lo que Schopenhauer entiende por compasión nos permita un acercamiento de miras ante cualquier posible objeción.

Así, una breve y acertada recuperación etimológica ofrecida por Shapshay abre paso a lo que realmente Schopenhauer entiende por compasión.⁹⁴ En alemán la palabra compasión, «*mitleid*», es una palabra compuesta por las palabras «*mit*», que en español significa «con» y «*leiden*», que en español podemos entender como «sufrir»; por lo que podemos entender dicho concepto en español como «sufrir con», expresión que tiene ya implícita nuestra participación hacia otro. Ya desde aquí se delinea la exclusividad del concepto de compasión con respecto al sufrimiento del otro y no así hacia su bienestar (en contraste con la empatía). Con lo cual no debe entenderse que cuando la acción moral busca evitar el sufrimiento de un tercero no lo haga persiguiendo precisamente su bienestar, sino que ha de entenderse que «la participación inmediata en el otro está limitada a su *sufrimiento* y no excitada, al menos no directamente, por su *bienestar*». (E, 210) Hablando en un sentido moral, es lo que Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) expresa en el *Emilio* (1762) cuando afirma: «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».⁹⁵ (*Ibid.*) La razón de esto, como parte de la metafísica schopenhaueriana, es que lo propio de todo fenómeno como expresión de la voluntad es el sufrimiento que suscita nuestra participación; mientras que la felicidad y la satisfacción son su mera negación. Así pues, Schopenhauer ve a la compasión como un compartir el *sentimiento* de sufrimiento del otro⁹⁶ para nuestra aflicción, siendo conscientes de

⁹⁴ V. S. Shapshay, *op. cit.*, p. 152.

⁹⁵ J.-J. Rousseau, *Emilio, o de la educación*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, España, Madrid, Alianza, 1990.

⁹⁶ *Cfr.* S. Shapshay, *ibid.*

que quien sufre es él y no *nosotros* —y agrega todavía—: «sufrimos *con* él, es decir, *en* él: sentimos su dolor como *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro». (*Ibid.*, 211 y 212)

Como podemos observar, aquí se viene a aclarar lo anteriormente discutido en torno a la distinción entre lo que Schopenhauer entiende por compasión y otras posibles interpretaciones. Pues la compasión no se trata de una mera imaginación de nuestro dolor (como lo sugieren Cassina o Smith) a través de la proyección de nosotros mismos ocupando el lugar de quien sufre; porque visto con estos lentes se puede decir que no se ha superado aún el egoísmo. Pero tampoco se ha superado el egoísmo si *intelectualmente* logramos penetrar en los sentimientos del otro, y aun identificarnos con él, a la vez de que, en tanto que no *sentimos* su dolor, podemos tomar distancia para aumentar su aflicción al grado de provocarnos incluso placer; situación que no sólo no supera al egoísmo, sino que nos coloca en el extremo opuesto a la compasión; esto es, en el extremo de la maldad y la crueldad. Dicho de otra manera, la naturaleza de la compasión la podemos describir como un agudo sentido del otro y su sufrimiento (o posible sufrimiento), y que provoca la aflicción en uno mismo también; lo que nos conduce a tratar de aliviar o prevenir aquel sufrimiento en la medida de nuestras posibilidades. Razón por la cual es este sentimiento el único que —al presentarse como dique de contención contra la potencia antimoral fundamental que es el egoísmo— dota de contenido moral a cualquier acto que surja de él.

Una vez hecha la importante distinción entre compasión y empatía, a continuación abordaremos la manera en la cual Schopenhauer busca dar sustento a su fundamentación ética por medio de un experimento crucial. Posteriormente, como contenido del apartado final de este capítulo, quiero discutir algunos comentarios críticos ofrecidos por Shapshay, que se desprenden de la exposición de dicho experimento.

Experimentum crucis⁹⁷

La manera en que Schopenhauer busca sustentar su fundamentación ética a través de la compasión —aunque calificada por él mismo como «pobre y apocada» (*ibid.*, 111), en

⁹⁷ Expuesto por vez primera por Francis Bacon (1561–1626) en su *Novum Organum* (1620), el *instantia crucis*, que más tarde se conocería como *experimentum crucis* o experimento crucial, busca determinar de manera contundente si una hipótesis o teoría particular es superior a todas las demás hipótesis o teorías, cuya aceptación está extendida en la comunidad científica. V. Bacon, *The New Organon*, edited by Lisa Jardine y Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 159.

comparación con otros sistemas éticos— es a través de lo que Shapshay llama un «caso de estudio» que funciona como un experimento mental que desnuda nuestras más profundas intuiciones morales y que muestran que esta visión es apoyada por las declaraciones de un sentimiento humano universal⁹⁸ [*allgemeinen Menschengeföhls*].⁹⁹ (*Ibid.*, 231). Dicho experimento consiste, precisamente, en la confrontación entre aquellos otros sistemas éticos relevantes y el suyo propio, a través del imaginario caso de dos jóvenes llamados Cayo y Tito. Cada uno de estos jóvenes se encuentra envuelto en un triángulo amoroso en el que sus rivales les llevan ventaja, por alguna razón, frente a su amada, por lo que una vez asegurada toda la discreción y sospecha, cada uno planea el asesinato de sus respectivos rivales. Sin embargo, cuando todo está listo para realizar dicho asesinato conforme al plan, y tras una fuerte lucha interna con ellos mismos, ambos desisten de su plan.

Schopenhauer nos pide ahora colocar como las explicaciones ofrecidas por Cayo para desistir del asesinato cualquier razón aducida por un sistema ético distinto al suyo. Así, comenzando por los escrúpulos religiosos del joven, este podría responder: «la voluntad de Dios, la represalia venidera o el juicio final» (*ibid.*, 231) han evitado que cometa el asesinato; o también, a través del razonamiento kantiano, el joven comentaría: «Pensé que la máxima de mi conducta en este caso no habría sido apropiada para proporcionar una regla universalmente válida para todo posible ser racional, ya que habría tratado a mi rival sólo como medio y no al mismo tiempo como fin». (*Ibid.*) Siguiendo la propuesta de Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) podría decir: «Toda vida humana es medio para la realización de la ley moral: o sea que no puedo, sin ser indiferente a la realización de la ley moral, destruir a uno que está determinado a contribuir a ella». (*Ibid.*, 231 y 232) Acorde con William Hyde Wollstone (1766–1828), Cayo respondería: «He pensado que aquella acción sería la expresión de un principio falso». (*Ibid.*, 232) Con Francis Hutcheson (1694–1746) sostendría: «El sentido moral, cuyas sensaciones, como las de todos los demás sentidos, no son ulteriormente explicables, me ha determinado a dejarlo estar». (*Ibid.*) Según Smith escucharíamos decir a Cayo: «Yo preví que mi acción no habría suscitado ninguna simpatía hacia mí en el espectador de la misma». (*Ibid.*) O pensando como Christian Wolff (1679–1754) aduciría:

⁹⁸ S. Shapshay, *op. cit.*, p. 154.

⁹⁹ Aunque la palabra alemana «*allgemeinen*» puede ser traducida al español como «general», creo que es más acertada la traducción en inglés (ofrecida por Christopher Janaway) como «universal», puesto que lo que busca Schopenhauer es hacer una demostración siguiendo una metodología científica, a través de su experimento crucial (*experimentum crucis*). Así, debemos entender que lo que busca aquí Schopenhauer no es simplemente una demostración general en la que la mayoría de las personas estarían de acuerdo, sino que lo que sostiene es algo más fuerte; a saber: que busca una demostración universal de la experiencia acerca del sentimiento humano. *Cfr.* A. Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, edición y traducción de Christopher Janaway, N. Y., Cambridge University Press, 2009, p. 219.

«Supe que de ese modo trabajaría en contra de mi propia perfección y no fomentaría la ajena». (*Ibid.*) O bien, por último, de acuerdo con Baruch Spinoza (1632–1677), Cayo razonaría que: «Nada es más útil al hombre que el hombre [razón por la cual] nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser».¹⁰⁰ (*Ibid.*) En contraste con cualquiera de estas posibles respuestas dadas por Cayo, Schopenhauer nos pide ahora pensar en la respuesta dada por el otro joven, Tito, según la cual leemos —aunque sin tanta pompa—: «[Tan pronto como comencé] con los preparativos y, por tanto, de momento tuviera que ocuparme no de mi pasión sino de mi rival, sólo entonces se me hizo totalmente claro lo que había de suceder verdaderamente con él. Y entonces me conmovió la piedad y la misericordia, me dio lástima de él, no pude decidirme [y, en consecuencia]: no he podido hacerlo». (*Ibid.*) Enseguida, y para finalizar el experimento mental, Schopenhauer nos plantea un conjunto de preguntas retóricas, según las cuales, las respuestas a estas estarían dadas ya por su propia fundamentación; a saber: «¿Cuál de los dos [jóvenes] es mejor hombre? ¿En las manos de cuál de los dos preferiría [uno] dejar su propio destino? ¿Cuál de ellos ha sido retenido por el motivo más puro?». (*Ibid.*)

Aunque Schopenhauer deja hasta aquí el experimento en razón de la amplia exposición realizada, es acertado el camino que recorre Shapshay al comparar una a una las posibles respuestas dadas por Cayo en relación a otros sistemas éticos que —desde la perspectiva schopenhaueriana— no satisfacen las condiciones que universalmente son consideradas con contenido moral. Siguiendo, pues, tal camino¹⁰¹ (aunque con una interpretación propia), vemos que la primera razón aducida no puede ser considerada por encima de la propuesta por nuestro autor, ya por el mismo hecho de ser precisamente esta justificación moral religiosa la que pretende ser superada en términos meramente filosóficos (si bien por razones distintas, según veíamos más arriba) tanto por Schopenhauer como por Kant.

Ahora bien, si bien es cierto que de entre todas las posibles explicaciones dadas por Cayo en este trabajo sólo hemos hecho mención a la que refiere a los escrúpulos religiosos y hemos desarrollado la propuesta kantiana, las propias condiciones según las cuales el reconocimiento común considera ciertos actos con contenido moral permite el contraste entre todas ellas y la propuesta por nuestro autor. Agrupando dichas razones entre las que pueden

¹⁰⁰ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, España, Madrid, 1980, p. 200.

¹⁰¹ Que, por lo demás, hace honor al origen del nombre del *experimentum crucis*, según leemos de Bacon: «we take the term from the signposts which are erected at forks in the road to indicate and mark where the different roads go». *Op. cit.*, *ibid.*

ser vistas como más alejadas a la fundamentación schopenhaueriana (por surgir de un pensamiento abstracto), hasta las más cercanas (por aproximarse más al terreno de lo sentimental) y, por último, con aquellas que se acercan a la propuesta con la que hemos comenzado el ejercicio dialógico de este trabajo (esto es, la propuesta kantiana)¹⁰², hemos de comenzar mencionando que lo propuesto por Wollstone y Wolff no cuenta con mejor sustento ante lo virtualmente respondido por Tito, en virtud de que ambas máximas siguen más un camino hacia una noción abstracta de verdad y de perfección (respectivamente), que hacia una sincera preocupación por quien sería víctima del asesinato;¹⁰³ razón por la cual podemos decir que lo que se aduce en ambas propuestas se dirige más bien a razones epistémicas y cognitivas que hacia una preocupación moral.

Dentro de las propuestas que tocan el terreno de lo sentimental, colocamos la respuesta que Cayo daría siguiendo a Hutcheson o a Smith. Respecto de la primera propuesta, si bien podemos decir que no está basada en un acto egoísta, ante los ojos de Schopenhauer no podría ser suficiente argumentar que no se ha cometido el asesinato por un sentido moral, pues al obtener dicha respuesta se tendría que ir más allá en la indagación y preguntar qué es eso que motiva dicho sentido moral. Por lo que dicha justificación es todavía insuficiente. Además, considero igualmente acertada la lectura de Shapshay, según la cual dicha respuesta es insuficiente para Schopenhauer por estar centrada en la existencia del sentido moral mismo, en lugar de otro individuo (en este caso, de quien habría sido asesinado). Dicho de otra manera —agrega Shapshay—: «*the moral worth of an action does not derive from the fact that it is based in adherence to a natural sentiment qua natural sentiment, but rather, from the fact that it is other-regarding and aims at the well-being of that particular other*».¹⁰⁴ Ahora bien, respecto de la propuesta smithiana, aunque Shapshay considera no tener tampoco rasgos de egoísmo, yo sostengo que de hecho los tiene. Pues en los términos en que es expresada esta máxima parece estar apelando a la buena imagen que quisiera proyectar, a fin de suscitar la simpatía de los espectadores, más que una sincera preocupación, otra vez, por el eventual daño a la víctima. Este ejemplo, además, sirve para ilustrar claramente el tipo de trato cortés del que hacíamos mención en el capítulo anterior; según el cual la actitud smithiana no sería otra cosa sino el mero disimulo convencional y sistemático del egoísmo.¹⁰⁵ O dicho de otro modo, lo único que detiene a Cayo de cometer homicidio, bajo este

¹⁰² Esta misma agrupación es ofrecida por Shapshay, aunque en distinto orden. *Cfr.*, Shapshay, *op. cit.*, pp. 158–171.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁵ *Vid. Supra.*, p. 48.

razonamiento aducido, es el hecho de saber que de hacerlo no suscitaría la simpatía de los espectadores. Por lo que es claro que puede ser considerada una razón egoísta, toda vez que quiere quedar bien él mismo, sin mucho importarle la vida de su adversario de amor.

Veamos ahora la propuesta spinozista. Si nos detenemos a pensar sobre esta máxima, podemos hallar dos caras contrapuestas. Por un lado, podemos entender que lo que busca Spinoza es algo similar al principio kantiano de humanidad, pues en virtud del valor que le es asignado al hombre, tiene este autor como máxima no destruirlo. Pero, por otro lado, ese mismo valor atribuido está condicionado por su utilidad; esto es, por un valor condicionado, según sirva a intereses propios, del que no se desprende todavía el egoísmo. Pero incluso pensando en el experimento, esta máxima se hace todavía más débil si consideramos que el adversario de amor de Cayo no es útil para él, sino todo lo contrario, le estorba en sus planes de conquista hacia la amada. Por eso, la razón schopenhaueriana de Tito se posiciona como la más sobresaliente de entre todas.

Llegamos, por último, a las propuestas fichteana y kantiana. Aunque ambas propuestas están basadas sobre una consideración abstracta; a saber: la ley moral, el primero de los casos se muestra esto con mayor evidencia; pues, a través de una pregunta retórica, Fichte sostiene que no se puede destruir, sin ser indiferente con la ley moral, a aquel que está determinado a contribuir con ella.¹⁰⁶ Es decir, en el caso concreto en el que se nos pide pensar, lo que prevalecería para Cayo es la importancia de la ley moral antes que la importancia de la propia vida de su posible víctima. Schopenhauer considera tan pobre esta razón, que de manera sarcástica responde diciendo que dicho medio podría ser respuesto tan pronto como el asesino le permitiera tomar posesión de su amada. (*Ibid.*, 232) Ahora bien, cuando nos detenemos en la propuesta kantiana, el cruce de propuestas se dificulta un poco más que con las anteriores, porque en el fondo, ambas propuestas, no se contraponen.

Por esta razón; porque es la propuesta que da pie a la empresa schopenhaueriana; y porque de este análisis podremos avanzar, en los sucesivos, a la conclusión de que las fundamentaciones éticas tanto de Kant como de Schopenhauer no son sino complementarias, hemos decidido dejar su análisis hacia el final.

Así pues, lo primero por decir es que si bien la crítica de esta consideración respecto a su abstracción se mantiene, todavía es muy pronto su descrédito, en virtud de que Kant no habla del ser humano como un simple medio para una ley moral. Por el contrario, según la

¹⁰⁶ V. Johann Gottlieb Fichte, *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, edición de Jacinto Rivera de Rosales, España, Madrid, Akal, 2005, p. 300.

exposición que hemos realizado en el primer apartado del primer capítulo de este trabajo,¹⁰⁷ debemos entender que para Kant sólo ha de ser efectiva la ley moral si esta contribuye a que el ser humano no sea considerado como medio para ningún fin (ni siquiera una ley moral abstracta), sino como un fin en sí mismo. Frente a esto, ya se han mencionado las razones por las cuales Schopenhauer no concuerda con la idea de concebir al ser humano como un fin en sí mismo,¹⁰⁸ por lo que no es recomendado detenernos nuevamente sobre este asunto. Lo nuevo por apuntar ahora es que si bien la propuesta fichteana y la kantiana perfilan un razonamiento abstracto, claramente lo hacen a través de justificaciones distintas. Ahora bien, en otro sentido, el hecho de tener que actuar en virtud de un principio racional es para Schopenhauer todavía una razón insuficiente y cuando menos desconfiable; pues —a pesar del matiz con respecto a lo propuesto por Fichte—, esta conducción concierne todavía a la preocupación por la búsqueda de una ley moral para actuar, a través de la relación de conceptos abstractos. Proceder con el que no concuerda nuestro autor.

En contraste a todas estas propuestas, y a través de la respuesta de Tito, Schopenhauer pretende dejar ver de forma inmediata la lástima y la compasión que este siente por su rival. Y dado que entre el sentimiento y la omisión en el asesinato no hay nada que medie, esta propuesta se muestra como un incentivo más poderoso que aquel que pretende detenerse a pensar acerca de qué ley moral se requiere para actuar correctamente, en virtud de dicho principio.

Una vez examinadas las ventajas que Schopenhauer observa de su modelo ético frente a otros sistemas morales es importante observar que además de lo señalado, el valor que se agrega a la acreditación de su planteamiento es que del reconocimiento de la compasión como el auténtico móvil moral lo que se obtiene como ganancia es la consideración moral y, por tanto, protección hacia los animales (*ibid.*, 238). Pues, en efecto, ni siquiera el sistema más complejo, como lo es el kantiano, logró traspasar la línea de la moralidad hasta entonces dedicada a los seres humanos —más allá de las intuiciones de consideración hacia estos (los animales) en relación a aquellos (los seres humanos)—.¹⁰⁹

Llegado a este punto en la investigación, es importante resaltar los puntuales comentarios críticos que ofrece Shapshay con respecto a la insuficiencia e innecesidad de la compasión como fundamento de actos considerados con valor moral. Pues de ellos buscamos arrojar luz sobre nuestro objetivo planteado para este trabajo. Así pues, en lo siguiente,

¹⁰⁷ *Vid. Supra.*, pp. 13–23.

¹⁰⁸ *Vid. Supra.*, pp. 39–43.

¹⁰⁹ *Vid. Supra.*, pp. 43–47.

abordaremos la discusión de este importante elemento como paso necesario que ha de darse para el arribo a la visión de los sistemas éticos en Kant y en Schopenhauer como complementarios.

En torno a la supuesta insuficiencia e innecesariedad de la compasión para actos con contenido moral

Hemos expuesto el experimento crucial a detalle, con la doble finalidad de, por un lado, observar a cabalidad uno de los argumentos (a nuestro parecer) más ingeniosos que Schopenhauer ofrece para fortalecer su fundamentación ética a través de la compasión; y, por otro lado, recoger un par de importantes comentarios críticos que Shapshay elabora a este respecto, dirigidos a demostrar que si bien, en efecto, el resultado arrojado de dicho experimento favorece a la propuesta schopenhaueriana, si se piensa en otros ejemplos —según Shapshay— dicha propuesta aparece ya sin tanta solidez.

Si lo que Shapshay plantea a este respecto queda demostrado, una visión como la de Cartwright (vista brevemente en la introducción general de este trabajo), según la cual Schopenhauer buscó la demolición del sistema ético kantiano, tendría que concluir que en realidad el modelo ofrecido por Kant tampoco ha podido ser superado por el propuesto por Schopenhauer. Por otro lado, si lo que plantea Shapshay no queda suficientemente demostrado, esa misma concepción acerca del quehacer filosófico concluirá que, en efecto, Schopenhauer construyó sobre las ruinas del sistema ético kantiano su propio modelo, a partir del cual, en consecuencia, es ahora conveniente utilizar sus nuevas coordenadas para pensar cualquier problema ético. En cambio, si en concordancia con nuestro objetivo pensamos el quehacer filosófico como una visión integradora de conjunto, la consideración de esta importante crítica de Shapshay nos permitirá observar que lo mejor de ambos modelos son compatibles para pensar no sólo los problemas éticos que su tiempo competían a ambos filósofos, sino que nos podemos servir de ellos para reflexionar y tratar de resolver problemas éticos actuales, a través de la mayor o menor influencia que nuestra argumentación pueda alcanzar.

Así pues, de cara a la conclusión de este trabajo, tratemos ahora los señalamientos hechos por Shapshay a la fundamentación ética de Schopenhauer. Lo primero por señalar es

que, según Shapshay, la identificación de la compasión como el único y auténtico fundamento de la moralidad debe ser entendida, de manera contundente, como aquella condición necesaria y suficiente para que un acto sea reconocido como portador de auténtico valor moral¹¹⁰ (situación que se coloca, efectivamente, como la antípoda de lo expuesto por Kant, conforme a lo visto en el primer capítulo, según lo cual dada la capacidad humana de raciocinio, es la razón la condición necesaria capaz de generar una voluntad buena de suyo).¹¹¹ No obstante, para dicha autora, en tanto que el experimento ofrecido por nuestro autor atiende a un caso particular —el triángulo amoroso que por separado viven Cayo y Tito— y que, en efecto, satisface las condiciones para que la compasión sea vista como la condición suficiente y necesaria para el acto de contenido moral, si se piensa en otros casos, se observa que dicho principio no cumple con ninguna de ambas condiciones, toda vez que pueden existir ejemplos en los cuales la compasión sea apenas el esbozo de una acción verdaderamente moral.

Conforme a este señalamiento cabe señalar que si bien ya Schopenhauer alude al ejemplo de quien da limosna al pobre movido por la compasión, de cuyo cuestionamiento a dicha acción no puede ofrecerse otra respuesta que la de aliviar el destino de dicho hombre (*E*, 228 y 229), Shapshay nos pide observar lo equivocada que sería esta misma acción compasiva si la limosna entregada permitiese al mismo benefactor adicto a la heroína empeorar su condición, en vez de mejorarla. En este caso el sentimiento de compasión que ha movido al benefactor a dar la limosna debería ser contrarrestada¹¹² (y hasta parece que evitada) en miras de un bien mayor; en este caso, con la finalidad de ir en búsqueda de aquellos servicios sociales disponibles que mejoren realmente las circunstancias de la persona en situación de calle;¹¹³ pues, de lo contrario, esa limosna dada a partir de la compasión, incluso puede ser considerada como una acción incorrecta, siempre que esta sólo sirva para prolongar una nociva adicción.

Para Shapshay, esto demuestra, de la mano de Kant, que existe una importante distinción entre «acciones correctas» y «acciones correctas que se hacen por el motivo

¹¹⁰ *Cfr.*, Shapshay, *op. cit.*, p. 154. Es importante hacer mención de que si bien la consideración de Shapshay de la compasión como una condición suficiente y necesaria puede ser adecuada según los fines de Schopenhauer, lo cierto es que este únicamente la describe como la verdadera y única fundamentación ética, queriéndose distanciar, quizás, de aquella *necesidad absoluta* que Kant propone para su propia fundamentación a través del imperativo categórico. Lo cierto es que entendida por Schopenhauer toda necesidad como *condicionada* (*G*, § 49), vale la pena tomarse con cautela la identificación de la compasión en los términos propuestos por Shapshay. No obstante, hecha esta precisión, a continuación procedemos a la argumentación bajo las consideraciones expuestas por dicha autora.

¹¹¹ *Vid. Supra*, p. 13.

¹¹² Shapshay utiliza el término *resisted*. *Cfr.*, *ibid.*, p. 162.

¹¹³ *V.*, Shapshay, *ibid.*

correcto» o, «en términos kantianos, acciones que se hacen de acuerdo con el deber y acciones que se hacen por deber». ¹¹⁴ Así, sostiene:

*In order for an action to have moral worth, it seems quite important that the action be at least the right thing to do, regardless of our motive in doing it. All things considered, however, giving alms to a person experiencing homelessness out of a feeling of compassion might be the wrong thing to do insofar, say, as it prolongs that person's heroin addiction, allowing him to get his next fix, instead of steering him out of desperation toward more long-term help [...] Acting immediately on the motive of compassion is not sufficient to give an action moral worth [...] because an action of moral worth must also be the right thing to do, and in order to determine what that is, we would need (at least in the case of the alms-giving) some reflection.*¹¹⁵

Detengámonos sobre esta primera crítica. Lo primero por decir es que es importante no olvidar el razonamiento al que Schopenhauer llega a través de su andar empírico, según el cual descubre en el mundo los *tres móviles fundamentales* de las acciones humanas; esto es: el egoísmo, la maldad y la compasión; de cuya excitación actúan luego todos los posibles motivos.¹¹⁶ (*Ibid.*, 210) Teniendo esto presente, existen dos elementos más por apuntalar relacionados entre sí; a saber: 1) que para Schopenhauer todo motivo capaz de mover a la voluntad tiene relación con el *placer* y el *dolor*, en su sentido más amplio; y 2) que si dichas acciones son encaminadas al bien del propio agente, estamos necesariamente ante una actitud egoísta en virtud de estar frente a un motivo interesado y, por lo tanto, sin valor moral alguno.¹¹⁷ Se trata, pues, de la evidente exclusión existente entre *egoísmo* y *valor moral*, según lo cual «si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral; si una acción ha de tener valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo». (*Ibid.*, 206) En relación a esto, si por un lado es cierto que Shapshay no pone en duda que dar limosna sea un acto de valor moral, sí califica dicho acto como incorrecto, bajo la consideración de que la limosna fuera utilizada para fomentar (aunque de manera involuntaria por parte del bienhechor) un vicio. Pero, a diferencia de Kant, hemos de tener en cuenta que Schopenhauer no busca en absoluto hablar de motivos más correctos que otros en términos morales, sino de actos intuitivamente reconocidos con valor moral.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Vid.*, *Supra.*, pp. 58 y 59.

¹¹⁷ *Vid.*, *Supra.*, p. 49.

Ahora bien, si consideramos que para Schopenhauer «el *medium* del motivo es el *conocimiento*» (*G*, § 20); *i. e.*, la representación de algo diferente de uno mismo, y de lo que se tiene conciencia —característica del animal y no únicamente del ser humano— (*ibid.*), cabe perfectamente pensar que del conocimiento del uso de la limosna para fines nocivos a la propia salud de quien la recibe, lo que derive sea, en efecto, ir en búsqueda de aquellos servicios sociales disponibles que mejoren realmente las circunstancias de la persona en condición desfavorable; mas, el móvil en uno y en otro caso es la compasión y, por tanto, actos que desvelan contenido moral. De forma que, hasta aquí, la reflexión no le añade nada a dicho móvil. Pero cuando lo que mueve en este mismo ejemplo no es la compasión, sino una recompensa; la alta estima; la fama de corazón noble; la reflexión (aquí sí) de que a quien hoy ayudo puede ayudarme algún día; o el pensamiento de que la máxima de la nobleza y la beneficencia tiene que mantenerse en pie, porque alguna vez me puede venir bien, (*E*, 228) entonces podemos decir que, en efecto, nos encontramos frente un «erróneo» acto de moralidad, en el sentido de que se piensa o se hace pensar a otros como moral un acto que, en el fondo, no lo es.

Como vemos, esta crítica ofrecida por Shapshay recoge nuevamente la idea del deber moral kantiano que Schopenhauer no comparte, puesto que, para este, el deber está limitado a aquellas acciones cuya omisión implican una injusticia, a partir de un compromiso contraído, *e. g.*: el acuerdo mutuo entre el príncipe y el pueblo, el gobierno y los funcionarios, el señor y el siervo, etc., dentro de los cuales, el único compromiso que no se asume por acuerdo es aquel que tienen los padres hacia los hijos; (*Ibid.*, 220 y 221) —compromiso, por cierto, asimétrico, en el que, al no haber contraído ningún compromiso los hijos y, en consecuencia, ningún deber, los padres frente a los hijos tienen un deber; pero estos hacia aquellos mero agradecimiento—.

Visto con detenimiento, podemos observar que las críticas aquí vertidas por Shapshay derivan principalmente del mismo error que Schopenhauer le señala a Kant; a saber: confundir el *principio* de la moral con el *fundamento* de la misma. (*Ibid.*, 138) Dicha confusión conduce a Shapshay a concluir que —dado que dar limosna puede ser un acto erróneo (aunque, ciertamente, no lo considera de valor moral nulo)—: «*Acting immediately on the motive of compassion is not sufficient to give an action moral worth [...] because an action of moral worth must also be the right thing to do, and in order to determine what that is, we would need (at least in the case of the alms-giving) some reflection*». Es claro que lo que busca Shapshay (siguiendo a Kant) es dar el salto de la fundamentación al principio que mejor conduzca a aquel acto impulsado por la compasión. En su ejemplo, Shapshay intuye, con toda

razón, que la reflexión ha de jugar un papel muy importante en los actos morales, por eso se apresura a incluirla como motivo; esto es, como causa de dichos actos; lo que la conduce al reproche de la insuficiencia de la compasión para actos de contenido moral. Sin embargo, como ya apuntábamos en el segundo capítulo, Schopenhauer también concibe como *imprescindible* la reflexión,¹¹⁸ al expresar que no es de ningún modo preciso que la compasión se excite realmente en cada caso individual [...] sino que, a partir del conocimiento obtenido del sufrimiento que causa una acción injusta, es que se origina en el ánimo noble la máxima [...] y la reflexión racional eleva a la resolución, firmemente adoptada de una vez por todas, de no permitir ninguna violación que sea causante del sufrimiento ajeno; (*ibid.*, 214) y agrega todavía: «Sin principios firmemente adoptados, quedaríamos irresistiblemente a merced de los móviles antimorales cuando éstos son suscitados por impresiones externas en los afectos». (*Ibid.*, 215) Con lo anterior, vemos claramente el camino que Schopenhauer busca trazar desde la fundamentación moral a la firme resolución en el actuar, a través de la obtención de un principio moral o máxima, entendida como «*neminem laede*».

Pero además de esta observación que acabamos de presentar, Shapshay señala, junto a Cartwright,¹¹⁹ algo todavía más problemático para Schopenhauer; esto es: la puesta en duda de que la compasión sea incluso *necesaria* para la moral. A fin de sostener esto, Shapshay parte de la intuitiva noción de la justicia como una especie de imparcialidad, según la cual se ha de dar a cada quien lo suyo, sin que medien los sentimientos. Junto a esta idea, introduce además la noción de que (concediendo que en la justicia intuitiva medien los sentimientos) la *virtud de la justicia* puede involucrar infligir castigo hacia alguien provocando su aflicción, situación que implicaría que dicho acto punitivo fuera en contra de la compasión; haciendo de esta un elemento contradictorio que no sólo no sería necesario para un acto considerado con contenido moral, sino que incluso iría en contra de aquello que dota de contenido moral a una acción justa. Bajo estos supuestos, y teniendo como ejemplo un caso en el que un jurado contempla la sentencia por cinco años en prisión hacia un abusador de niños, Shapshay plantea la idea de que el inmediato sentimiento de compasión por el criminal podría interponerse en el camino de aquella intuición acerca de lo que la virtud de la justicia requiere en este caso, a saber, la imparcialidad y el sentido de la justicia en contra del delito cometido.¹²⁰

¹¹⁸ *Vid. Supra.*, p. 52.

¹¹⁹ V. D. E. Cartwright, «Schopenhauer on the Value of Compassion», en Bart Vandenabeele (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, U. K., Oxford, Blackwell, 2012., pp. 249–265

¹²⁰ *Cfr.*, Shapshay, *op. cit.*, pp. 163 y 164.

Lo primero por decir sobre esta cuestión es que una vez instalada la vinculación expuesta arriba entre fundamento y principio moral, esta se extiende también sobre este punto, pasando de poner en duda la suficiencia de la compasión a dudar de la necesidad de la misma en los actos con consideración moral. Así, se vuelve tan imperiosa la necesidad de ver el proceso reflexivo como parte del móvil del acto moral, que se cae, en definitiva, en el absurdo de considerar como justificación compasiva hacia el abusador el eventual abuso que sufrió él mismo de niño; haciendo de lado aquella postura —que Shapshay reconoce— por la que Schopenhauer a todas luces se vería inclinado: «*the morally relevant compassion in this case is for the victim or would-be victims of the criminal not for the criminal himself*».¹²¹

Ahora bien, en este punto (y ya entrados en vinculaciones forzadas), lo segundo por señalar sobre este comentario crítico es que Shapshay vuelve a tropezar por segunda ocasión (o si se quiere, como resultado de la confusión anterior) en la vinculación de dos ámbitos puntualmente esclarecidos por Schopenhauer; a saber: la manera en que en nuestro autor concibe la naturaleza de la justicia como parte de la *doctrina del Derecho* puro, esto es, independiente de toda reglamentación positiva, y la *virtud de la Justicia* en su sentido puramente ético. (*E*, 218) La detallada exposición que Schopenhauer ofrece a este respecto (en los párrafos 17 y 62 de su ensayo no premiado «Sobre el fundamento de la moral» y en su magna obra, *El mundo*, respectivamente) es digna de ser abordada detenidamente a lo largo de todo un capítulo. No obstante, dicha empresa nos alejaría bastante de nuestros objetivos planteados para este capítulo final; razón por la cual ha de bastar tener presente que para Schopenhauer «lo *justo* y lo *injusto* son [...] independientes de toda legislación positiva y previos a ella». (*Ibid.*) De tal manera que la virtud de la justicia, *i. e.*, la justicia en su sentido moral, no implica la aplicación de castigo alguno, sino el señalamiento de los límites de la conducta [en el *obrar*] a quien esté decidido a no cometer injusticia. (*W I*, 406) Por su parte, la teoría política o doctrina de la legislación, que refiere únicamente al *padecimiento* de la injusticia y no a su *obrar*; esto es, que «simplemente pretende, con el inevitable castigo, poner al lado de cada posible motivo para cometer una injusticia otro preponderante para abstenerse de ella». (*Ibid.*, 407) En este sentido, lo que se observa en la objeción de Shapshay es que le atribuye a la virtud de la justicia el elemento propio de la doctrina de la legislación que da sustento al derecho penal con la figura del castigo; elemento que —según Schopenhauer— tiene un efecto disuasorio para contener futuras injusticias, pero que no logra la reparación por completo del daño hecho; razón por la cual, lo que entenderíamos en este caso por justicia

¹²¹ *Ibid.*, p. 164.

no es sino el *inmediato castigo por el incumplimiento de la ley como un contrato*, con miras a que dicho contrato no vuelva a ser incumplido por la misma persona o por un tercero. Es claro que sobre este punto, es más que necesaria la reflexión; pero igual de claro es, me parece, que en este terreno ya no estamos situados en el campo de una fundamentación ética en los términos en los que Kant y Schopenhauer buscan situarse, sino en el terreno de una teoría política.

Finalmente, derivado de esta importante aunque (según podemos observar) imprecisa crítica, a este punto llegado es importante que no quepa duda de qué es lo que tiene en mente Schopenhauer cuando piensa en la justicia entendida como virtud.

Visto en el mundo que lo imperante en él es el egoísmo, para Schopenhauer está claro que la injusticia y la violencia se coloquen con el derecho del primer ocupante (*jus primi occupantis*) y, por lo tanto, sea lo positivo. (*E*, 213) Ahora bien, prescindiendo de lo metafísico, el contenido del concepto de injusticia lo constituye la forma de obrar de un individuo en el que su egoísmo se extiende hasta el punto de convertirse en la negación de los objetivos o intereses de los demás. (*WI*, 400) En este mismo plano, todavía egoísta, la justicia se opone a lo injusto como legítima *negación a la negación* de los objetivos e intereses propios por parte de un tercero; o, dicho de otra manera: es el contrarresto de aquella actitud que busca negar los objetivos e intereses de alguien más: desde el interés más elemental, como lo es la vida, hasta el menos elemental en el que pueda pensarse. Pero claro está que si estamos todavía en el mero plano egoísta —y ya ha quedado claro a lo largo de todo este escrito que el egoísmo se contrapone con una actitud de contenido moral— es de esperar que no sea esta la manera en la que nuestro autor entienda a la justicia como virtud, sino que ha de ser entendida como «[la oposición represiva] al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo como consecuencia de las potencias antimorales que habitan en mí, [que] me grita “¡Alto!” y se establece ante el otro como una defensa que le preserva de la ofensa a la que, en otro caso, me impulsaría mi egoísmo o mi maldad». (*E*, 213) De esta manera, vemos que Schopenhauer identifica a la virtud de la justicia como el primer grado —y por ello mismo esencial, por oponerse en primer término al egoísmo— de aquel principio supremo de la ética: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*»; siendo, como ya ha quedado asentado, el segundo grado en la fragmentación de dicho principio supremo de la ética la virtud de la caridad.¹²²

¹²² *Vid. Supra.*, pp. 47–49.

Consideración final

Según hemos tratado de asentar ya desde la introducción general a este trabajo, la filosofía ha de entenderse como con un continuo pensar en conjunto que permita, más que el mero rechazo y descrédito de un sistema filosófico en favor de otro, la conciliación de posturas distintas que complementen la riqueza de dichos sistemas de pensamiento.

La crítica, en este sentido, es favorable para observar con profundidad, detenimiento y precisión aquellos elementos que una posible lectura rápida y distraída pueda pasar desapercibida, pero de cuya discusión se obtengan, con creces, beneficios mayores con respecto a aquellos limitados por la mera expectativa que impone la búsqueda de tener razón sobre otro o sobre otros. En este mismo sentido, es importante hacer notar que de las dos críticas expuestas por Shapshay se muestra que, en efecto, la fundamentación ética schopenhaueriana no se contrapone con la kantiana, al hacer patente que si bien una acción con consideración moral requiere del sentimiento de la compasión, a esta le es imprescindible la reflexión que fije en el ánimo noble la máxima de la firme adopción, cada vez, de no permitir ninguna violación que sea causante del sufrimiento ajeno (siendo tal sufrimiento ajeno humano o animal). Logrando quedar igualmente de manifiesto que sin un principio de índole universal estaríamos irresistiblemente a merced de móviles antimorales cuando éstos son suscitados por impresiones externas dada nuestra condición de corporeidad que nos constituye como seres humanos. Así pues, el hecho mismo de que Schopenhauer acuda constantemente al que considera como el principio supremo de la ética, y que, a su vez, Kant considere su máxima ofrecida como «un conocimiento provisional del principio del deber»¹²³ son, además de una abiertamente manifestación de los límites de la condición de la que se sirven una y otra fundamentación, la pieza clave para entender aquello a lo que se refiere Schopenhauer cuando dice de su propia filosofía ser un sistema que pretende «pensar a Kant hasta el final».¹²⁴

¹²³ *Vid. Supra.*, p. 37.

¹²⁴ *Vid. Supra.*, p. 39.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación he tratado de ofrecer una lectura conciliadora en torno a las fundamentaciones morales ofrecidas tanto por Kant como por Schopenhauer, con el objetivo de que ambas propuestas no sólo no sean concebidas como contrapuestas, sino aun como complementarias.

Este recorrido teórico ha tenido como punto de partida la gran influencia del trabajo de Kant en torno a su fundamentación ética, y cuyo andar va desde el aparente conflicto entre Kant y Schiller con el famoso epigrama «Escrúpulo de conciencia», hasta la importante crítica a Schopenhauer por parte de Shapshay; según la cual, pudimos constatar que tal como con la polémica sostenida con Schiller, entre la propuesta kantiana y la schopenhaueriana coexiste una clara armonía entre razón y sentimiento, en tanto que ambas se hallan dirigidas hacia un mismo fin; a saber, el predominio de los actos morales ante la enquistada actitud egoísta que, en lo general, parece imperar en la mayoría de los actos humanos.

A manera de recapitulación de lo hasta aquí expuesto al comienzo de este trabajo ha sido necesaria la exposición puntual y sucinta de la fundamentación de la ética kantiana, con el fin de tener plenamente presente los puntos nodales sobre los que se concentran los comentarios críticos vertidos por Schopenhauer y que permiten el ejercicio dialógico que hemos buscado exponer como parte de los modestos objetivos planteados para esta investigación. Siguiendo esta ruta, una de las más destacadas observaciones a resaltar han sido los importantes puntos de acuerdo establecidos entre ambos pensadores. Así, dichos acuerdos consisten, por un lado, en la enmarcada necesidad filosófica de fundamentar un principio ético trascendental que no apele a una voluntad divina (entendida como una voluntad incorruptible, de la que no es ni puede ser partícipe el ser humano, según la constatación que nos permite la propia experiencia) y, por otro lado, la insistencia de una fundamentación que al mismo tiempo permita la desvinculación de lo moral con todo aquel aspecto relacionado con la felicidad o el propio bienestar.

Pero una vez establecida esta necesidad que ambos autores comparten, observamos que la metodología propuesta por uno y por otro conduce a fundamentaciones distintas, pero que no por ello se vuelven del todo incompatibles. Así, mientras Kant busca exponer una metafísica de las costumbres que prescinda de hechos contingentes y elementos empíricos *a*

posteriori, para tener como elemento rector una filosofía moral pura a partir de la cual se dé el establecimiento de leyes —como fundamento de deberes morales absolutos, a través de los cuales se conduzcan las acciones de todo ser racional—, Schopenhauer propone un camino que tiene como punto de partida un recorrido empírico por el mundo, que más que dictar leyes con fundamento en deberes morales absolutos nos permita el descubrimiento y la descripción de aquello que hay detrás de los actos humanos reconocidos intuitivamente como actos con contenido moral. A este respecto, la expectativa que tiene Schopenhauer de su propia fundamentación (que es, si se quiere, una expectativa menos alta con respecto a la kantiana, en el sentido de que no busca ofrecer un fundamento de aquello que debe suceder) evita, por un lado, caer en lo que a su parecer es una contradicción al pretender ofrecer una ley moral *a priori* al tiempo de admitir que no podemos hallar en el mundo actos que hayan sido una sola vez guiados por ella; y, por otro lado, pretende evitar también el reproche del rigorismo en la ética kantiana que tuvo como uno de sus primeros interlocutores a Schiller —como ya se ha señalado, con el epigrama al que recientemente nos referimos—.

Ahora bien, cuando nos detenemos a pensar y llevamos nuestra reflexión más allá de la distinción metodológica de ambas propuestas, logramos observar claramente que lo que ambos filósofos comparten es el reconocimiento del enemigo antimoral en común de ambas fundamentaciones éticas encarnada en un sentimiento egoísta. Porque, en efecto, si bien es cierto que Schopenhauer hace explícito que el recorrido empírico sobre el cual se basa hace patente que lo dominante en el mundo son actos movidos por dicho sentimiento, es igualmente cierto que esto mismo es también reconocido por Kant —aunque de manera implícita— precisamente ahí donde sostiene que una ley moral *a priori* ha de ser vista como ajena al actuar del ser humano; razón por la cual no puede ser derivada de ejemplos a seguir. Esto, en el fondo, revela que lo que Kant observa es que la generalidad de los actos humanos tienen por móvil el mismo sentimiento antimoral identificado explícitamente por Schopenhauer.

Pero allende lo problemático que es para Schopenhauer la pretensión de una fundamentación firme que no pende del cielo, pero que tampoco se apoya sobre la tierra, y a pesar de la diferencia metodológica a la que nos hemos referido, vale hacer notar la cercanía en las intenciones morales de ambos autores, a partir del ejercicio dialógico propuesto desde el inicio de este trabajo.

Así pues, como parte de la indagación que se realiza muy al inicio de la *Fundamentación*, hemos visto que Kant se da cuenta de que frente a otras disposiciones consideradas como buenas y hasta deseables, la buena voluntad es la única con contenido

moral, al darse independientemente de los beneficios producidos. Lo que implica que, en tanto que es concebida con contenido moral, la buena voluntad se halle relacionada intrínsecamente al concepto del deber, pues así como lo único que no es posible pensar que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna es la buena voluntad, asimismo sólo las acciones que estén basadas en deberes son las que tienen valor moral intrínseco sin importar los beneficios ni las inclinaciones tomadas de dichos actos. Con esto, Kant nos ha mostrado el inicio del camino que conduce hacia una voluntad buena en sí misma en la que es imperante hacer el bien, pero siempre en aras del deber mismo y no por conveniencia propia. O dicho de otra manera, nuestras acciones no han de tener su valor moral sino en la máxima que nos ha determinado a ejecutarlas y no en el objeto perseguido por nuestra volición; *i. e.*, actuar por deber, entendido este como la necesidad de una acción por respeto a la ley. Pero como Kant se da cuenta de que bajo estas condiciones la voluntad humana siempre se halla entre el móvil material, que se presenta como *a posteriori*, y el principio formal *a priori*, la manera en que trata de sortear dicha encrucijada es arguyendo que el valor moral de la voluntad ha de residir en el principio formal del querer; esto es, obrar en virtud del respeto que nos infunde la ley, para cuyo cumplimiento ha de incorporarse una máxima con la particularidad de ser un principio subjetivo, a la vez de poder ser adoptada por la pluralidad de agentes racionales en todo momento y bajo cualquier circunstancia. Así es como Kant llega a las distintas formulaciones de aquel principio según el cual podrá ser cumplida necesariamente, por deber, la ley moral.

Frente a esto hemos podido observar que lo que entiende Kant por deberes y una ley moral entendida como absolutamente necesaria no es particularmente compatible con aquello que Schopenhauer entiende en ambos conceptos (pero ya desde la manera misma en que ambos entienden el quehacer filosófico), pues mientras que el proyecto que tiene Kant en mente busca encargarse de aquello que debe suceder, aun cuando, moralmente hablando, nunca existen ejemplos a seguir, Schopenhauer piensa que la filosofía es esencialmente descriptiva y no normativa, situación que lo conduce a sostener que, en todo caso, Kant parece no justificar la admisión de leyes puramente morales, sobre las que se circunscriben los deberes del mismo tipo, sino darlas por sentado antes de toda investigación filosófica. Esta objeción muestra que lo que Schopenhauer pretende en su investigación es ir un paso más allá de la canónica propuesta ética kantiana, a través del análisis de algunos de los conceptos clave para entender dicha propuesta. De tal forma que Schopenhauer expone que lo que ha de ser entendido con el concepto de ley no es sino que este se acoge únicamente a la consideración de ser producto de una institución humana; por lo que rechaza la deducción de una ley moral

a priori al margen de estas. De esta manera, la discusión se conduce hacia el problema no resuelto por Kant respecto de la obtención de una ley moral a partir del intercambio de meros conceptos.

Este importante contraste metodológico entre ambos pensadores, aunado a la crítica conceptual ofrecida por Schopenhauer, da como resultado la consideración por parte de este último de que la fundamentación ética kantiana tiene como núcleo el establecimiento del imperativo categórico en su conocida formulación: «*Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional*». Ahora bien, esta conclusión a la que llega Schopenhauer es importante porque a partir de ella va a sostener que dado que en última instancia a esta formulación remite la fundamentación propuesta por Kant, lo que se observa a través de su análisis es que, a pesar de su grandeza, el filósofo de Königsberg cae en la confusión de considerar la formulación de su máxima o principio como fundamento de la moral, cuando en realidad no es sino aquello que el propio Kant sostiene posteriormente; a saber: la propuesta de una novedosa fórmula. Misma que, en tanto en cuanto logra cerrarle paso al error respecto de todo acto sin contenido moral, ha de ser considerada, en efecto, como una fórmula moral de la mayor importancia; consideración que, no obstante, no vale todavía como una legítima fundamentación ética.

Pero llegado a este punto en el diálogo entre ambos pensadores debemos hacer notar que a lo largo de este trabajo hemos sido testigos de la constante remisión por parte de Schopenhauer al que considera el principio supremo de la ética, o, lo que es lo mismo, aquella máxima que puede ser considerada como la última meta verdadera de toda moral y de todo moralizar; a saber: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*», entendida como: «No dañes a nadie; antes bien, ayuda a todos, en la medida de tus posibilidades». Pues bien, es esta constante remisión de Schopenhauer a dicho principio o máxima moral lo que da cabida a nuestra consideración respecto de la aceptación schopenhaueriana a principios morales que, en efecto, junto con Kant califica como imprescindibles. O para decirlo con mayor claridad, el hecho de que Schopenhauer no comulgue con la pretendida fundamentación ética kantiana a partir de fórmulas racionales *a priori* no se traduce en el rechazo de principios morales en general; sino que lo que busca hacer notar sobre este punto es la distinción entre fundamentación y principio (esto es, entre las preguntas «por qué» y «qué»). Sosteniendo que a partir de dicha distinción es posible entender que todas las doctrinas morales (incluida la suya, por su puesto) se afanen en fundamentar aquella última meta de toda moral generalmente traducida en principios. La relevancia de hacer notar este importante aspecto de la ética radica en que, además de que a través de dicha distinción se nos permite entender la

razón según la cual cabe para Schopenhauer buscar legítimamente otro camino a una fundamentación distinta a la propuesta por Kant, arroja luz sobre la importante crítica que Shapshay le hará respecto de la insuficiencia e innecesariedad de la compasión para actos de contenido moral. Pues, según hemos podido observar, lo que hace la crítica de Shapshay no es sino retrotraer el problema de hacer valer como fundamentación un principio ético, para luego atribuirle a dicha fundamentación ética consideraciones propias de una discusión de orden político. Pero la importancia de la crítica de Shapshay es que a partir de ella se nos muestra con mayor claridad que la fundamentación schopenhaueriana no se contrapone con la kantiana en cuanto a principios morales se refiere, dado que Schopenhauer señala puntualmente que a la fundamentación le es imprescindible la reflexión que permita fijar en el ánimo noble la máxima de la firme adopción de no permitir ninguna violación que sea causante del sufrimiento ajeno de cualquier paciente moral; pues entiende, junto con Kant, que sin un principio moral de aceptación universal, los seres humanos estaríamos irresistiblemente a merced de meros móviles antimorales cuando estos fueran suscitados por impresiones externas, dada nuestra condición corpórea. Situación que bien podría conducir a la adopción de una postura escéptica en términos prácticos. Algo que definitivamente Schopenhauer no concede por ser considerada como un vulgar pretexto para no asumir compromisos morales.

Naturalmente, lo dicho hasta aquí nos coloca ante lo que será la exposición de la fundamentación ética schopenhaueriana; según la cual, se nos muestra que ante la ubicuidad de actos surgidos desde el egoísmo se observa que los seres humanos hemos logrado desarrollar dos mecanismos eficientes, pero moralmente irrelevantes, en las figuras del trato cortés y el orden legal. Pero lo que revelan ambas figuras —estas sí insuficientes frente a esa potencia primera y principalísima que el móvil moral busca combatir— es que casi siempre tienen como verdadero móvil el propio placer y dolor del agente. Ahora bien, si por un lado es cierto que Schopenhauer entiende que la mayoría de las acciones humanas son conducidas por una actitud egoísta, por otro lado es igualmente cierto que nuestro autor identifica un único caso en el que las cosas no se conducen de esta manera; a saber: cuando quien comete una acción sólo tiene a la vista en su obrar (u omitir) el placer y el dolor de otro, y se preocupa con ello de su ayuda, auxilio o alivio. Según Schopenhauer, es esta conducta y no otra la única que logra revelar el verdadero gesto moral que existe en un acto, en virtud de que solo con ella (*i. e.*, con dicha conducta) se logra omitir todo tipo de egoísmo.

Dado que lo que presentan tanto Kant como Schopenhauer es una investigación de tipo filosófico, ambos filósofos son conscientes de que en dicha indagación la razón instala

cotos, a través de los cuales son señalizados sus propios límites, y más allá de los cuales el pensamiento humano es todavía incapaz de dar una respuesta satisfactoria. Es por esta razón que cuando Schopenhauer descubre la conducta reveladora del verdadero acto moral, lo que hace inmediatamente después de ello es preguntarse por el «qué» (y no más bien por el «cómo») de la motivación de dichos actos. Cuestionamiento a través del cual perfila a la compasión como el fundamento último que se encuentra detrás de las conductas consideradas con contenido de valor moral. Pues para Schopenhauer el único «contrasentimiento» que puede hacer frente al poder del egoísmo es precisamente la compasión; a través de la cual se logra la oposición represiva al sufrimiento que ha de ser causado a otros por uno mismo. Es ella la voz a la que se logra escuchar decir «¡Alto!» y la que se establece ante el otro como una defensa que le preserva de la ofensa a la que, en otro caso, nos impulsa el egoísmo que llega a manifestarse al grado de alcanzar la maldad, pues solo a partir de ella sufrimos *en* el otro; sentimos su dolor como *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro, pero somos capaces de sufrirlo igualmente en él.

Conforme a lo anterior, algo en lo que he tratado de hacer especial énfasis es en que, según esta propuesta ofrecida por Schopenhauer, la virtud de hacer emerger los actos morales del sentimiento de la compasión —esto es, de lo que podemos sentir *en y por* el otro, más bien que lo que podamos convenir únicamente a través de la razón— permite, como bien se ha advertido, la inclusión de seres sintientes dentro de nuestras conductas consideradas con contenido moral. Y es —considero— este punto en particular con el que mejor se descubre la manera en que ambas propuestas filosóficas se complementan; pues si bien con esta última se hace patente que nuestros límites y compromisos morales han ser traspasados más allá del ser humano como un fin en sí mismo; es igualmente claro que es preciso que se requiere de un principio moral de validez universal, como el urgido por Kant en su fundamentación, porque, de lo contrario, ni siquiera el más grande y puro sentimiento compasivo podría hacer efecto para cada afectación sobre nuestros sentidos. Así, con esta propuesta de lectura que he tratado de ofrecer, lo que vemos es que Kant y Schopenhauer no buscan sino la repercusión e influencia moral que los actos humanos tienen en la inmediata vida de cada uno de nosotros; así como la manera en que, como seres racionales nos comportamos antes las demás formas de vida, igualmente valiosas.

Si bien el filósofo de Königsberg no pudo conocer la propuesta ética ofrecida por Schopenhauer, cuando tomamos en cuenta su idea del progreso humano hacia lo mejor, podemos considerar que indudablemente sería capaz de reconocer el gran aporte de este a la discusión ética, como parte de los objetivos de su alumno de pensar su filosofía hasta el final.

Como en toda discusión filosófica de gran calado como la que nos ha ocupado, es claro que las conclusiones no pueden pretender agotar todos y cada uno de los posibles vericuetos sobre los que la razón busca andar no sin dificultad. De entre los cuales podemos preguntarnos ¿cómo es que la ética schopenhaueriana puede ser capaz de tener algún tipo de influencia sobre nuestros actos morales, cuando lo que pretende no es fijar una ética prescriptiva que dicte lo que debe ser, sino que lo que busca es descubrir cómo son y qué mueve a los actos humanos? Aunque Schopenhauer nos ofrece una pista para pensar este problema al hacer una analogía que compara las diferencias intelectuales con las diferencias morales de cada persona, considero que la relevancia de esta pregunta está dada por el hecho de que, sin duda, la ética schopenhaueriana, así como la kantiana, se abre paso hacia una profunda influencia para todo aquel que logra acercarse a ella y tomarla con la mayor seriedad. No obstante, esta cuestión forma parte de los intereses sobre los que me gustaría seguir teniendo la oportunidad de investigar más adelante. Por ahora no resta sino cerrar esta investigación satisfecho por haber tratado de ofrecer una lectura en búsqueda de evitar el error, a través de la conciliación en las posturas de ambos grandes pensadores de la historia de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Esp., Alianza Editorial, 1981.

—, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física: opus postumum*, selección, traducción, introducción y notas de Félix Duque, Madrid, Esp., Editora Nacional 1982.

—, *Religion and Rational Theology*, Traducción y edición de Allen W. Wood/George Di Giovanni, N. Y., Cambridge University Press, 2001.

— *Lecciones de ética*, Introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo; Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona, Esp., Crítica, 2002.

—, *Crítica de la Razón Práctica*, Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro, D. F., Méx., FCE/UAM/UNAM, 2005.

—, *Crítica de la razón pura*, Traducción, estudio introductorio y notas de Mario Caimi, D. F., Méx., FCE/UAM/UNAM, 2009.

—, *Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Lectures on Logic*, Traducción y edición por J. Michael Young, N. Y., Cambridge University Press, 2009.

—, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo, Madrid, Esp., Alianza Editorial, 2012.

—, *La Metafísica de las Costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Ortis, traducción y notas de Adela Cortina Ortis y Jesús Conill Sancho, Madrid, Esp., Tecnos, 2018.

Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Esp., Gredos, 1981.

—, *Metafísica de las Costumbres*, Edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Esp., Trotta, 2001.

—, *El mundo como voluntad y representación I y II*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Esp., Trotta, 2005.

—, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Traducción de Miguel de Unamuno, Prólogo y notas de Santiago González Noriega, Madrid, Esp., Alianza, 2006.

—, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, edición y traducción de Christopher Janaway, N. Y., Cambridge University Press, 2009.

—, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Esp., Siglo XXI, 2016.

Bibliografía secundaria

Aguirre, Marcos, «Kant y la filosofía de la historia», en *Revista de la Academia*, N° 16, Primavera 2011, pp. 11-24, ISSN 0717-1846.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco / Ética a Eudemo*, Introducción de Emilio Lledó, Traducción y notas de Julio Pallí, Barcelona, Esp., Gredos, 2019.

Beauchamp, L. Tom; Frey, G. Raymond, *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, N. Y., Oxford University Press, 2011.

Cartwright, David, «Schopenhauer as Moral Philosopher – Towards the Actuality of his Ethics», en *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70, 1989, pp. 54-65.

Cavell, Stanley, «Knowing and Acknowledging», en *Must we mean what we say? A Book of Essays*, (9ª ed.), N. Y., Cambridge University Press, 1998

Collingwood, Robin George, *Idea de la historia*, traducción de E. O’Gorman y J. Hernández Campos, (2a. ed. cast.) México/Buenos Aires, FCE, 1965.

Fichte, Johann Gottlieb, *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, edición de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Esp., Akal, 2005, p. 300.

González-Mérida, Luis, «La ética kantiana vista por Schopenhauer», en *ÁGORA*, Vol. 36, nº 1: 07-30, 2017.

Granja Castro, Dulce María, *Kant en español*, D. F., Méx.: UAM-I/UNAM, 1997.

—, *Lecciones de Kant para hoy*, D. F., Méx., Anthropos/UAM-I, 2010.

Gulyga, Arsenji Valdimirovich, *Immanuel Kant. His life and thought*, translated by Marijan Despalatović, Boston, U. S., Birkhäuser Boston Inc., 1987.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Traducción y prefacio de Manuela Sánchez Sarto, 19º ed., D. F., Méx., FCE, 2013.

Janaway, Christopher (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

Regan, Tom; Singer, Peter, *Animal Rights and Human Obligations*, N. J., Prentice-Hall, INC., 1976.

Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer* (2ª ed.), Valencia, Pre-Textos, 2005.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o de la educación*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, Madrid, Esp., Alianza, 1990.

Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción del alemán de José Planells Puchades, D. F., Méx., Tusquets, 2008.

Shapshay, Sandra, *Reconstructing Schopenhauer's Ethics*, N. Y., Oxford University Press, 2019.

Samamé, Luciana, «Moralidad y felicidad en Schopenhauer y en Kant: conciertos y desacuerdos», *Revista Voluntás: estudios sobre Schopenhauer*, 2 (2), pp. 140-159, 2011.

Schubbe, Daniel; Matthias Koßler (Hg.), *Schopenhauer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2018.

Schiller, Friedrich, *Sobre la gracia y la dignidad; Sobre poesía ingenua y poesía sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*, versión castellana del ensayo Sobre poesía ingenua y poesía sentimental realizada por Juan Probst y Raimundo Lida, Barcelona, Esp., Icaria, 1985.

Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Esp., Alianza, 1997.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Esp., 1980.

Vandenabeele, Bart (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, U. K., Oxford, Blackwell, 2012.

Villena Fiengo, Sergio, *El perro está más vivo que nunca. Arte infamia y contracultura en la aldea global*, (2ª ed.), San José, C. Rica, Arlekin, 2015;

Páginas de internet

«Art of William Hogarth», Haley and Steele, 2003, Archivado desde el original el 6 de abril de 2005, (consultado el 10 de mayo, 2022).

Ávila Gaitán, Dario, «Especismo: 50 años después», *Desde abajo, la otra posición para leer*, Col., 2020, disponible en: <https://desdeabajo.info/sociedad/item/40897-especismo-50-anos-despues.html>, (consultado el 9 de mayo de 2022)

Diego Guerrero, *Responde artista Habacuc Guillermo Vargas*, El tiempo, 26 de abril, 2008, disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4125438>, (consultado el 4 de septiembre, 2022).

di Paolo Cristofolini, versión digital del *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21 (1978) en: https://www.treccani.it/enciclopedia/ubaldo-cassina_%28Dizionario-Biografico%29/, (consultado el 31 de agosto, 2022).

Habacuc Guillermo Vargas, *El caso Natividad Canda*, Blogger, 14 de septiembre, 2008, disponible en: <http://natividadcanda.blogspot.com/2008/09/el-caso-natividad-canda.html>, (consultado el 4 de septiembre, 2022).

L. Ham, *Habacuc está más vivo que nunca*, El portal único del gobierno, disponible en: <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/habacuc-esta-mas-vivo-que-nunca/>, (consultado el 4 de septiembre, 2022).

Rallito X, *HABACUC* | *El artista más odiado del mundo*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Wt8S9zgux9o>, (consultado el 4 de septiembre, 2022).



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00434

Matrícula: 2203801881

En torno a una visión complementaria en la fundamentación ética de Kant y en la de Schopenhauer.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 16 del mes de diciembre del año 2022 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO



SERGIO ALEXIS BAUTISTA ANGELES
ALUMNO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: SERGIO ALEXIS BAUTISTA ANGELES

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

MTRO. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTA

DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

SECRETARIA

DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO