

# ¿MÁS ALLÁ DEL DEBER? KANT Y SCHOPENHAUER

José M. Panea Márquez

Universidad de Sevilla

“Todo auténtico *amor* es compasión; y todo amor que no sea compasión es *egoísmo*”<sup>1</sup>.

“Comprendamos que no vamos a encontrar nada mejor en el mundo que un presente indoloro, tranquilo y soportable”<sup>2</sup>.

## 1) Introducción

De toda la *Historia de la filosofía*, Schopenhauer destacó siempre, como auténticos y casi exclusivos genios, al ‘maestro Kant’ y al ‘divino Platón’. Pero esta veneración por Kant no impidió que afilara sus armas contra él, y, en concreto, en lo relativo a la fundamentación de la moral basada en la ley moral. El objeto de este estudio no es otro que el de ver a Kant desde el interior de Schopenhauer, quien en todo momento se consideró como un continuador de la filosofía kantiana, si bien su tarea consistiría, a tenor de lo que nos dice, en corregirla y mejorarla. Quisiéramos, pues, ofrecer aquí la perspectiva schopenhaueriana, tanto en su crítica a Kant, como en su propia propuesta.

Schopenhauer consideraba como el mayor de todos sus hallazgos el haber despejado esa X del noumeno, esa incógnita que aún era la kantiana cosa en sí: “Mi mayor gloria -nos dice- tendrá lugar cuando alguna vez se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por KANT”<sup>3</sup>. Para Schopenhauer esta X no es sino Voluntad, y el mundo su representación<sup>4</sup>. Esa Voluntad en que todo consiste no es sino una fuerza ciega, irracional e impetuosa que quiere afirmarse por doquier. El mundo del fenómeno, el mundo de la representación, no es más que mero sueño de aquella Voluntad más profunda en que todo cuanto es consiste. Y el hombre, en tanto parte de la totalidad de lo real, también es esa Voluntad que todo lo penetra. Por ello, nos dirá Schopenhauer, nuestros actos volitivos no son sino la manifestación fenoménica de dicha cosa en sí, de aquella Voluntad que constituye la esencia de todas las cosas<sup>5</sup>. La Voluntad es impetuosa e infinita<sup>6</sup>, y,

<sup>1</sup> Schopenhauer, A., *Escritos inéditos de juventud, 1808-1818. Sentencias y aforismos, II*, Valencia, Pre-Textos, 1999, ed. de R. R. Aramayo, § 175 (1816).

<sup>2</sup> Schopenhauer, A., *El arte de ser feliz*, Barcelona, Herder, 2000, trad. de A. Ackermann, § 16.

<sup>3</sup> Schopenhauer, A., *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*, Valencia, Pretextos, 1996, ed. de R. Rodríguez Aramayo, § 82 (1822).

<sup>4</sup> Son innumerables los lugares donde Schopenhauer hará referencia a esta idea central en su sistema y que da título a su obra principal. Basta con leer el § 1 de *El mundo como voluntad y representación* (México, Porrúa, 3ª ed., 1992) para constatarlo.

<sup>5</sup> Cfr. *Manuscritos berlineses*, § 16-17 (1820-1821).

en el hombre, se manifiesta palpablemente su carácter insaciable, lo cual es debido, en parte, a que todo cuanto nos rodea no es más que ilusión y sombra<sup>7</sup>. El hombre, pensará Schopenhauer, es testigo de excepción de la totalidad del ser en la que estamos inscritos. En efecto, si por una parte no podemos traspasar el mundo de la representación, de los fenómenos, por otra, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos nos ofrece la clave para entender la totalidad de lo real<sup>8</sup>.

A partir de ahora, Schopenhauer trata de dejar claro que el hombre es una realidad fracturada y compleja, una tensión permanente entre *conocimiento* y *voluntad*. De aquí que escriba: "Cabeza y corazón vienen a constituir el hombre por entero, al igual que voluntad y representación"<sup>9</sup>. En efecto, Schopenhauer no cesará de repetirnos que lo primordial en el hombre es el *querer*, hasta el punto que, nos dirá, el *querer* y el *ser* del hombre son conceptos intercambiables<sup>10</sup>. Pero no olvidemos el carácter de este *querer* en tanto expresión o manifestación de esa Voluntad de vivir en que la realidad misma consiste. Por ello, Schopenhauer nos lo recuerda siempre que puede: "La puramente acognoscitiva voluntad de vivir, una ciega impetuosidad que tiende a objetivarse, eso es el núcleo de la vida"<sup>11</sup>. Esta impetuosidad ciega y siempre insatisfecha que nos constituye le lleva a afirmar, adelantándose a Freud, que lo principal en el hombre es la voluntad, siendo la conciencia lo accesorio, y encontrándose nuestra verdad más profunda en el inconsciente<sup>12</sup>. O, por decirlo de otro modo, y con sus propias palabras: "Un dogma capital de mi filosofía es *el primado de la voluntad sobre el intelecto* en los hombres; dicho primado se sigue del hecho de que el ser en sí del hombre, su auténtico núcleo y lo impercedero en él es la *voluntad*; (...)"<sup>13</sup>. De esta prioridad de la voluntad, de este no ser sino voluntad infinita e insaciable, se desprende el castigo que, como las Danaides<sup>14</sup>, condenadas a colmar un tonel agujereado, hemos de soportar en nuestra existencia: el *dolor*, el sufrimiento, sin límite. Y en medio de este dolor, la *conciencia de nuestra finitud*, de vivir cercados por la muerte, constituye otro de los pilares donde se asienta la concepción ética schopenhaueriana.

La conciencia de la propia muerte es omnipresente en los textos de Schopenhauer. Expresiones como "¿Cuán larga es la noche de un tiempo infinito frente al breve sueño de la vida!"<sup>15</sup>, o "La vida es un sueño y la muerte su despertar"<sup>16</sup>, son frecuentes al hilo de las exposiciones de nuestro autor. La vida es

<sup>6</sup>Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 56.

<sup>7</sup>Cfr. *Manuscritos berlineses*, § 26, (1821).

<sup>8</sup>"Lo cierto es que, al fin y a la postre, por el camino de la representación nunca se puede saltar por encima de ella; se trata de una totalidad clausurada (...). Nuestro propio fuero interno nos proporciona la clave del mundo." *Ibid.*, § 300 (1830).

<sup>9</sup>*Ibid.*, §30 (1821).

<sup>10</sup>Cfr. *Ibid.*, § 64 (1822).

<sup>11</sup>*Ibid.*, § 193 (1828).

<sup>12</sup>Cfr., *Ibid.*, § 259 (1828).

<sup>13</sup>*Ibid.*, § 153 (1826).

<sup>14</sup>Cfr. *El arte de ser feliz*, § 5.

<sup>15</sup>*Manuscritos berlineses*, § 21 (1822).

<sup>16</sup>*Ibid.*, § 258 (1829).

sueño, una pesadilla, casi, o, en palabras de Voltaire, una mala broma<sup>17</sup>. La conclusión que Schopenhauer quiere que saquemos de estas reflexiones es que no merece la pena tenerle apego. Pero entonces, cabe preguntarse, ¿por qué nos aferramos tanto a ella? Y tal apego, nos dirá, es la prueba más evidente de que la cosa en sí que nos constituye no es sino la Voluntad, ese deseo insaciable de autoafirmación. Por ello, insistirá tantas veces Schopenhauer, decir Voluntad y Voluntad de vivir es decir una y la misma cosa<sup>18</sup>. Pero entonces, añadirá, nuestro apego a la vida es fruto de esa Voluntad, o, lo que es igual, del egoísmo<sup>19</sup>.

Respecto a la muerte, pues, Schopenhauer parte de la necesidad de afrontarla con la mayor naturalidad posible. Es preciso tomar conciencia de este hecho, comprender que toda nuestra vida no es sino un aplazamiento, una moratoria de nuestra muerte<sup>20</sup>. Pero, además de su inevitabilidad, es preciso comprender que nuestro temor a la misma descansa en un engaño, en darle consistencia a lo que no la tiene, nuestro yo, nuestra individualidad<sup>21</sup>. Además, Schopenhauer cita expresamente el viejo argumento de Epicuro de que cuando ella está, nosotros no estamos y viceversa, con el que pretende ahuyentar nuestro miedo<sup>22</sup>. La voluntad de vivir, objetivada en el cuerpo, se aferra a la vida. Pero quiere subrayar Schopenhauer que es nuestra individualidad la que quiere afirmarse frente al hecho de la muerte, y que el *horror mortis* existe no para la conciencia, sino para la voluntad<sup>23</sup>. Voluntad de vivir, naturaleza, egoísmo, miedo a la muerte, individualidad, todos ellos son conceptos que están enlazados por el mismo signo. Sólo que la individualidad, como expresión de algo diferente, es expresión de un error metafísico profundo, al ignorar el fondo común que subyace a todo cuanto existe, a la vez que tal individualidad es el origen y raíz del mal. Toda la ética schopenhaueriana gira, pues, en torno a esta idea, a saber, que la *individuación* no sólo constituye un error metafísico profundo, sino que es la fuente de todo *mal*.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, § 117, (1824).

<sup>18</sup> Merece la pena al respecto tener en cuenta la explicación que de ello da Schopenhauer: "La voluntad, que considerada puramente en sí es un impulso inconsciente, ciego e irresistible, como la vemos todavía en la naturaleza inorgánica y vegetal y en sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, adquiere, con la agregación del mundo representativo, que se ha desarrollado para su uso, conciencia de su querer y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo, la vida tal como se nos presenta. Por eso al mundo visible le llamamos su imagen, su objetividad, y como lo que la voluntad quiere es siempre la vida, precisamente porque la vida no es otra cosa que la manifestación de aquella voluntad en forma representativa, decir voluntad de vivir es lo mismo que decir lisa y llanamente voluntad y sólo por pleonismo empleamos aquella frase". *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 54.

<sup>19</sup> De aquí que escriba: "Con la muerte, y con la supresión de la propia persona el egoísmo experimenta la más plena de las aniquilaciones. De ahí el miedo a la muerte. La muerte supone, según esto, la enseñanza que le imparte al egoísmo el curso de la naturaleza." *Manuscritos berlineses*, § 132 (1825).

<sup>20</sup> Cfr., *Escritos inéditos de juventud*, § 25 (1813).

<sup>21</sup> Cfr., *Manuscritos berlineses*, § 260, (1829).

<sup>22</sup> Cfr., *Ibid.*, § 200 (1828).

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 211 (1828).

## 2) La crítica al prescriptivismo moral de Kant y el fundamento de la moral: la compasión

Según Schopenhauer, la de Kant constituye la ética más importante en los últimos sesenta años. Y, sin embargo, Schopenhauer, no dudará en desacreditarla: la ética no puede adoptar una forma prescriptiva, centrada en el deber. En efecto, desde hace más de medio siglo, nos dice Schopenhauer, la ética descansa en el almohadón que Kant le procuró: en el imperativo categórico de la Razón práctica<sup>24</sup>. Kant tiene el mérito de haber depurado la ética de todo *eudaimonismo*, aunque en rigor, lo ha desterrado sólo en apariencia, pues "deja todavía una conexión oculta entre virtud y felicidad en su doctrina del Bien Supremo, (...)"<sup>25</sup>. Pero la principal acusación la verterá sobre la forma imperativa de la ética kantiana<sup>26</sup>. En efecto, el primer error de Kant es concebir la ética como un espacio donde reina el deber, y, en este sentido van dirigidas sus preguntas:

"¿Quién os dice que haya leyes a las que se *deba* someter nuestra conducta? ¿Quién os dice que *deba suceder lo que nunca sucede*? ¿Qué os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible? En oposición a Kant, digo que 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*; (...)"<sup>27</sup>.

Kant, en el Prólogo a la *Fundamentación*, parte del concepto de ley moral como algo dado, cuando es justo lo que hay que demostrar. Para nuestro autor, los conceptos de ley, deber, obligación, mandato, tienen su origen en la moral teológica. Detrás de la ley moral kantiana está, pues, el Decálogo de Moisés, y de aquí su carácter imperativo<sup>28</sup>. Pero tales conceptos, apunta Schopenhauer, desligados de las hipótesis teológicas que les preceden, carecen de sentido<sup>29</sup>. Por otra parte, Kant, en su *Fundamentación*, ha eludido toda justificación empírica. Por eso, la ley moral ha de ser cognoscible *a priori* e independiente de toda experiencia, tanto interna como externa<sup>30</sup>. La ley moral hace referencia a la *forma* del querer, no al *contenido* del mismo. Tal ley moral, según Kant, no puede

---

<sup>24</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 1993, ed. de Pilar López de Santa María, p. 144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>26</sup> Queremos traer aquí la opinión de Gardiner según la cual se puede, en efecto, atacar el legalismo de la ética kantiana, pero Schopenhauer habría ido demasiado lejos al negarle toda clase de inteligibilidad. Cfr. Gardiner, P., *Schopenhauer*, México D.F., FCE, 1963, pp. 362-370.

<sup>27</sup> *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 148.

<sup>28</sup> Un autor como R.M. Hare, y que también recoge el legado de Kant, cuestionaría esta objeción schopenhaueriana, para afirmar que el lenguaje moral, con independencia de cualquier trasfondo religioso, se caracteriza por su prescriptivismo universal. Dejemos sólo la cuestión apuntada para el debate.

<sup>29</sup> Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 150.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 157.

descansar en la naturaleza del hombre, ni en las circunstancias del mundo<sup>31</sup>. Los fundamentos de la moral deben ser puros conceptos *a priori*. Pero veamos al respecto el interesante comentario de Schopenhauer:

"Considérese cuánto quiere decir esto: tanto la conciencia humana, como la totalidad del mundo externo, junto con toda su experiencia y hechos, se nos han arrebatado de debajo de los pies. No tenemos nada sobre lo que asentarnos. Pero ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos, totalmente abstractos y aún carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire. De éstos, y en realidad hasta de la mera forma de su conexión con los juicios, debe proceder una ley que ha de regir con la así llamada *necesidad absoluta* y que ha de tener la fuerza para poner freno al apremio de los anhelos, a la tempestad de la pasión y a lo colosal del egoísmo. Pero eso quisiéramos verlo"<sup>32</sup>.

El carácter *a priori* de la ley moral kantiana, nos recuerda Schopenhauer, se conecta con el requisito de que ha de ser válida no ya para el hombre, sino para *todo posible ser racional*, y sólo por eso, y *per accidens*, para los hombres. Por lo que la Razón pura no es tomada como una facultad de conocer del hombre, sino que es hipostasiada, inexplicablemente, como algo subsistente por sí<sup>33</sup>. Igualmente incomprensible –y detestable, dicho sea de paso– le parece a Schopenhauer esa moral del deber *por mor del deber mismo*, pues el valor moral de las acciones se empaña, según Kant, si el deber no es realizado con corazón frío, con indiferencia, incluso, para la desgracia de los otros<sup>34</sup>. Y, sin embargo, habría que preguntarse: ¿de dónde surge esta ley moral? Porque Schopenhauer tiene muy claro que de la nada, nada resulta, y que el *móvil moral*, como todos los motivos que mueven la voluntad, tiene que ser *real*:

"Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente, ser *real*: y puesto que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico o, si no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser *empírico* y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza. Pues la moral tiene que ver con el obrar *real* del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso

---

<sup>31</sup> Es curioso aquí el comentario de Schopenhauer: "Esto atestigua irrefutablemente que él no presenta la supuesta ley moral *como un hecho de la conciencia*, algo empíricamente demostrable por lo que los filosofastros modernos, sin excepción, han querido hacerla pasar". *Idem*.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 158. En justicia con Kant, creemos que Schopenhauer, en esta crítica, está confundiendo –tal vez intencionadamente– el plano del *discernimiento* y el plano de la *ejecución*, confusión que, si se produce, nos advierte Kant, hará que todo esté perdido en el ámbito moral. Nos hemos ocupado de este asunto en "Discernimiento y ejecución en la ética de Kant (A propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)", *Pensamiento*, Madrid, vol. 54, n° 210, 1998, pp. 397-415.

<sup>33</sup> Cfr. *idem*.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 161.

dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa contra un incendio"<sup>35</sup>.

O, con otras palabras, el supuesto fundamento de la ética kantiana flota en el aire "(...) como una telaraña de conceptos sumamente sutiles y vacíos de contenido, no está basado en nada y, por lo tanto, no puede soportar ni mover nada"<sup>36</sup>.

Otra acusación que lanzará Schopenhauer sobre Kant es el haber fundido en uno el obrar racional y el obrar virtuoso, cuando puede ocurrir, y de hecho ocurre muchas veces, que la razón<sup>37</sup> se ponga a las órdenes del vicio<sup>38</sup>. Pero, más aún, llega a cuestionar el principio supremo de la ética kantiana, a saber, cuando dice: "Obra sólo según la máxima de la que *puedas querer* al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional"<sup>39</sup>. La tesis de Schopenhauer es que tras este *poder querer* se esconde el *egoísmo*. Aquí el yo se coloca no sólo en la posición de la parte *activa*, sino también en la posición de la parte *pasiva*, de manera que "pese a las sublimes instituciones *a priori*, en realidad el egoísmo está sentado en la silla del juez y hace inclinar la balanza"<sup>40</sup>. De hecho, en el parágrafo 30 de los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* es donde mejor y más claramente queda esto expresado. Dice allí Kant:

"Porque todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela. Por tanto, la máxima del interés personal misma se contradice si se convierte en ley universal, es decir, es contraria al deber, por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes,

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 171. Nos hemos referido en nota nº 32 a la confusión de planos, el del *discernimiento* y el de la *ejecución*, que está detrás de esta crítica.

<sup>37</sup> Para Schopenhauer la razón es sólo la facultad que tiene el hombre para representaciones universales y abstractas, oponiéndose, en este sentido, a las representaciones intuitivas, las únicas que tiene el animal. Cfr. *Ibid.*, pp. 175-176.

<sup>38</sup> "Racional y vicioso pueden muy bien unirse, e incluso solamente por su unión son posibles los crímenes grandes y de amplio alcance. Del mismo modo, lo irracional y lo noble pueden muy bien estar unidos: por ejemplo, si yo hoy doy al necesitado lo que yo mismo, mañana aún más necesitado que él, precisaré; si me dejo llevar a regalar a un menesteroso la suma que espera mi acreedor; y así en muchos casos". *Ibid.*, p. 177.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 183. Una vez más creemos justo salir en defensa de Kant, pues el hecho de que para averiguar si debo hacer X tenga que preguntarme si yo podría querer X, y que, por tanto, éste sea el único modo de preguntar por su universalizabilidad, ¿ya por ello tenemos que decir que si acepto X estoy juzgando egoístamente? Pero, según creemos, el egoísmo es profundamente individualista, algo que sólo quiero para mí; en cambio, la moral es universalista, es decir, algo que no sólo he de poder querer para mí, sino para todos.

es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente"<sup>41</sup>.

A lo cual sigue el interesante comentario de Schopenhauer:

"Aquí se expresa, pues, tan claramente como es posible, que la obligatoriedad moral se basa totalmente en una supuesta *reciprocidad*; por tanto, es estrictamente egoísta y recibe su interpretación del egoísmo que, bajo la condición de la *reciprocidad*, se presta prudentemente a un compromiso.(...) A partir de esta explicación, resulta perfectamente claro que aquella regla básica de Kant no es, como él afirma continuamente, un imperativo *categorico*, sino, de hecho, *hipotético*, en tanto que en su fondo subyace ocultamente la condición de que la ley que se ha de establecer para mi *obrar*, al erigirse en *universal*, se convierte también en ley para mi *sufrir*; y bajo esta condición, yo, como parte *eventualiter pasiva*, *no puedo querer* la injusticia y el desamor. Pero si suprimo esa condición, y acaso confiando en mis superiores fuerzas espirituales y corporales, me imagino siempre sólo como la parte *activa* y nunca como la *pasiva* dentro de la máxima de validez universal a elegir, entonces, supuesto que no hay ningún otro fundamento de la moral más que el kantiano, puedo muy bien querer la injusticia y el desamor como máximas universales y reglamentar el mundo de acuerdo con ello"<sup>42</sup>.

Pero oponerse al *egoísmo*, y con él a la maldad, piensa Schopenhauer, tal es el verdadero caballo de batalla de toda ética<sup>43</sup>. Como resumen de su estudio sobre Kant, Schopenhauer insiste en que la forma imperativa de su ética no es más que la inversión de la moral teológica, pues se parte del hombre para llegar a Dios, por lo que, a fin de cuentas, nos dice en un texto lleno de ironía, no deja de ser sino

"(...) un disfraz de la misma en fórmulas muy abstractas y aparentemente halladas *a priori*. (...) he demostrado suficientemente que en él todos los conceptos, careciendo de cualquier fundamento real, flotan libres en el aire. Pues también hacia el final se desvela bajo sus propias manos la larvada *moral teológica* en la doctrina del *Bien Supremo*, en los *postulados de la Razón práctica* y, por último en la *teología moral*. (...) Si, ahora, al término de esta investigación rigurosa y fatigosa hasta para el lector, se me permitiese como despeje una comparación jocosa y hasta frívola, compararía a *Kant*, en aquella automistificación, con un hombre que en un baile de máscaras corteja durante toda la noche a una bella enmascarada, con la ilusión de hacer alguna conquista; hasta que ella, al final, se descubre y se da a conocer como su mujer"<sup>44</sup>.

En definitiva, pues, la ley moral kantiana, abstracta e incomprensible, y sin embargo, envuelta en un altisonante e infundado lenguaje prescriptivo, tanto en la teoría como en la práctica deja intacto el problema *fundamental* de la ética,

---

<sup>41</sup> Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, § 30.

<sup>42</sup> *Los dos problemas fundamentales de la ética.*, pp. 184-185.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 186.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 196.

a saber, el del *egoísmo* y el de qué cosa pueda hacerle frente. La ética kantiana, piensa nuestro autor, es apta para resonar en los auditorios, pero inútil para *promover* el obrar justo y bueno, pues de los abstractos conceptos es difícil obtener el verdadero *impulso* hacia la justicia y la caridad. Por ello, concluirá Schopenhauer que el móvil propiamente moral habrá de estar al alcance de todos. En efecto, tal y como nos dice en un elocuente texto:

"Más bien, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas"<sup>45</sup>.

Este algo que exija poca reflexión, al alcance de todos, y que pueda generar el impulso a la justicia y la caridad es lo que Schopenhauer persigue. Encontrar este *móvil* es dar con el fundamento de las *acciones propiamente morales* y, por tanto, encontrar *el fundamento de la moral*<sup>46</sup>. Y en esta indagación se parte del hecho de que el móvil principal en el hombre, como en el animal, es el *egoísmo*<sup>47</sup>, en función del cual despliega siempre sus cálculos y estrategias<sup>48</sup>. El egoísmo es de carácter ilimitado, y se caracteriza por que:

"(...) en la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener todo; "todo para mí y nada para los demás" es su lema. El egoísmo es colosal: domina el mundo. Pues si a cada individuo se le ofreciera la elección entre su propia destrucción y la del resto del mundo, no necesito decir dónde recaería ésta en la mayoría de ellos. Según ello, cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, lo refiere todo a sí mismo; (...)"<sup>49</sup>.

De manera que, insiste nuestro autor, tal actitud acaba convirtiéndose en un amplio *foso* entre hombre y hombre<sup>50</sup>. En resumidas cuentas, concluye Schopenhauer: "El egoísmo es, pues, la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que *el móvil moral* tiene que combatir"<sup>51</sup>. En este sentido, la malevolencia, la hostilidad, el sadismo son derivaciones de aquél en matices e intensidades distintas. Ahora bien, la experiencia nos muestra que por raros y contados que sean, hay hombres capaces de actuar sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la de auxiliar al que ven necesitado. La pregunta, entonces, consiste en averiguar qué puede mover al hombre a acciones de ese tipo, "(...)investigación ésta que -añade Schopenhauer-, de tener éxito, tiene que

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp., 211-212.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 221.

<sup>47</sup> Cfr. *Manuscritos berlineses*, §272 (1829).

<sup>48</sup> Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 222.

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 223. Cfr. también *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 56.

<sup>51</sup> *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 224.



revelar necesariamente el auténtico móvil moral; con lo cual, dado que en él se ha de apoyar toda ética, quedaría resuelto nuestro problema"<sup>52</sup>.

Y si negamos que existen tales acciones, entonces la moral se ha quedado sin objeto y no hay más de qué hablar. Por lo que todo este discurso presupone la existencia de acciones del tipo mencionado, que son las únicas a las que cabe atribuir *valor moral*<sup>53</sup>. En tales acciones quedan excluidos los motivos interesados en el más amplio sentido de la palabra. Así pues, nos dice Schopenhauer: "La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral*"<sup>54</sup>. Mas ello no impide que tales acciones dejen en nosotros una cierta *satisfacción con nosotros mismos*, es decir, la aprobación de nuestra conciencia moral. De manera que egoísmo y valor moral de las acciones se contraponen entre sí<sup>55</sup>. Está claro que la acción será egoísta cuando esté en juego el propio placer o dolor del agente, pero si no es tal el caso, sino que lo que está en juego es el placer o el dolor *de otro*, entonces, dirá Schopenhauer, he convertido al otro en fin último de mi voluntad, queriendo su placer y no su dolor. Mas ¿qué es lo que está, en tal caso, sucediendo? Se trata de un proceso misterioso, sin duda, a saber, el de la *compasión*, y Schopenhauer trata de explicarlo así:

"Pero eso supone necesariamente que yo compadezca (*mit-leide*) directamente *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor como en otro caso sólo el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso solo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, 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. Pero el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: 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. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Sólo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral: y ninguna que surja de cualquier otro motivo lo tiene. En cuanto ella se suscita, el placer y dolor del otro me preocupan inmediatamente de la misma manera, aunque no siempre en el mismo grado, que en otro caso sólo lo harían los míos: así que ahora la diferencia entre él y yo no es ya absoluta.

Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojón más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso"<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 229-230.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 229.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 231.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 232-233.

La *compasión* (querer el placer del otro, aliviar su sufrimiento) es un *factum*, por misterioso y difícil que sea llegar a entender y a explicar cómo se produce. Y, además, es uno de los tres móviles fundamentales de las acciones humanas, junto al *egoísmo* (querer ilimitadamente el propio placer) y la *maldad* (querer el dolor del otro hasta la crueldad)<sup>57</sup>. Rousseau (*Emilio*, libro IV), el mayor de los moralistas modernos, según Schopenhauer<sup>58</sup>, y un profundo conocedor del corazón humano, ya había subrayado la importancia de la compasión en referencia al sufrimiento del otro, no en relación a su bienestar, que nos deja indiferentes. Pero en esta identificación con la suerte del otro, con su desgracia, añadirá Schopenhauer, no somos víctimas de una alucinación de nuestra fantasía, sino que en ningún momento perdemos de vista que *es el otro*, y no yo, quien sufre. Sufrimos *con él*, o sea, *en él*, bien conscientes de que tal dolor es *suyo* aunque lo hagamos en cierto modo *nuestro*<sup>59</sup>. Que la compasión es un hecho innegable de la conciencia humana, que no se basa ni en conceptos, ni es producto de la educación o la costumbre, sino que descansa en nuestra naturaleza humana, lo prueba el que somos testigos de ella en todos los países y épocas, hasta el punto de que a quien carece de ella se le considera *inhumano*<sup>60</sup>. Junto a nuestra natural tendencia al egoísmo y a la injusticia, también brota, pues, en nuestro interior la *compasión* ante el espectáculo del sufrimiento ajeno. La compasión se muestra, así, como *fuerza*, como origen de la justicia y la caridad, y, por tanto, como el único *fundamento* posible de la *moralidad*<sup>61</sup>. Por ello, Kant debería haber dejado a un lado su obsesión por la mentira, y haber volcado su talento contra el *sadismo*, el vicio propiamente demoníaco, nos dice Schopenhauer, por tratarse de lo contrario a la compasión<sup>62</sup>. Interesa, pues, recalcar que sólo cuando en la base

<sup>57</sup> Cfr. *Manuscritos berlineses*, § 115 (1824).

<sup>58</sup> Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 270.

<sup>59</sup> Detrás de este esfuerzo diferenciador está el temor de Schopenhauer a no saltar las barreras del egoísmo. En efecto, Schopenhauer nos dice que tiene que corregir el error de interpretar la compasión como si ésta surgiera por un engaño instantáneo de la fantasía. Tal vez merezca la pena hacer aquí una referencia a dicho texto: "Pero no es así de ninguna manera. (...) Sufrimos *con él*, o sea, *en él*: sentimos su dolor como *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro: incluso, cuando más feliz es nuestro estado y más contrasta así nuestra conciencia del mismo con la situación del otro, tanto más receptivos somos para la compasión." *Ibid.*, p. 236.

<sup>60</sup> Schopenhauer quiere combatir la tesis escéptica en moral, según la cual, la virtud no es más que mero constructo que obedece a la cultura, la educación, o la moda, sin más. Pero es el dato de su permanencia en el tiempo lo que hace que Schopenhauer busque para la virtud un anclaje en la naturaleza humana: "Pero esa compasión misma es un hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente propia de ella y no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura, sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso se apela confiadamente a ella como a algo existente necesariamente en todos los hombres, y en ninguna parte pertenece a los 'dioses extraños'. En cambio, a aquel a quien parece faltarle se le llama inhumano; como también 'humanidad' se utiliza a menudo como sinónimo de compasión". *Ibid.*, p. 237.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 228-229.

<sup>62</sup> En efecto, Schopenhauer lo explica así: "El horror incondicionado e ilimitado hacia la mentira que *Kant* aparenta en toda ocasión se basa o en la afectación o en el prejuicio: en el capítulo sobre la mentira de su *Doctrina de la virtud*, la caracteriza con todos los predicados oprobiosos, pero no aporta ninguna verdadera razón de su carácter reprobable, lo que habría sido más efectivo.

de mi motivación está la compasión, y no otro interés, puedo hablar de valor moral de mis acciones<sup>63</sup>. En la compasión, por misterioso que sea, la barrera, el foso entre el *yo* y el *otro* ha desaparecido. Más aún, por difícil de explicar que sea, hasta el más duro de corazón la ha vivido alguna vez<sup>64</sup>. Y que es el fundamento de la moral podemos mostrarlo, nos dice Schopenhauer, *a sensu contrario*, si nos fijamos en la crueldad:

“Nada indigna tan hondamente nuestro sentimiento moral como la crueldad. Podemos perdonar cualquier otro delito, la crueldad no. La razón de esto es que la crueldad es directamente lo contrario de la compasión. (...) Así que es la máxima falta de compasión lo que imprime a un hecho el sello de la más honda reprobación y repugnancia morales. Por consiguiente, la compasión es el verdadero móvil moral”<sup>65</sup>.

Insistamos en que la compasión está al alcance de todos, pues no requiere de conocimientos abstractos, sino sólo intuitivo. Pero entonces, si está tan al alcance de todos, ¿cómo se explica la diferencia en la conducta de los hombres? La respuesta que da Schopenhauer es que tal diversidad se debe a la diversidad de caracteres, pues en todo hombre se da, en proporciones diversas, una mezcla de crueldad, egoísmo y compasión. Ahora bien, no por mucho que elogiemos la compasión, no por mucho que *recomendemos* su puesta en práctica, podemos esperar que nos hagamos compasivos. En esto, Schopenhauer es inflexible y tajante:

“Si la compasión es el móvil básico de toda justicia y caridad auténticas, es decir, desinteresadas, ¿por qué uno es movido por ella y el otro no? ¿Acaso la ética, al descubrir el móvil moral, es capaz de ponerlo también en acción? ¿Puede transformar al hombre duro de corazón en compasivo, y, por tanto, en justo y caritativo? Ciertamente, no: la diferencia de los caracteres es innata e indestructible. Al malvado le es tan innata su maldad como a la serpiente sus

---

Declamar es más fácil que demostrar y moralizar más fácil que ser sincero. *Kant* habría hecho mejor en liberar aquel celo especial contra el *sadismo*: éste, no la mentira, es el vicio propiamente demoníaco. Pues es directamente lo contrario de la compasión y no es nada más que la impotente crueldad que, incapaz de producir por sí misma los sufrimientos en la que tan complacida ve a los otros, agradece al destino que lo haga en su lugar” *Ibid.*, p. 250.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 252.

<sup>64</sup> En cierta medida, nos dice Schopenhauer, me he identificado con el otro, y, por consiguiente, “(...) la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: sólo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* compadezco yo (*leide ich mit*), pese a que su piel no esté conectada con mis nervios. Solamente de ese modo puede *su* dolor, *su* necesidad, convertirse en motivo *para mí*; fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios. *Ese proceso* es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia. Y, no obstante, es cotidiano. Cada uno lo ha vivido con frecuencia en sí mismo, y ni siquiera al más duro de corazón le es extraño”. *Ibid.*, p. 255.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 257-258.

colmillos y glándula venenosos; y tampoco como ella, puede él cambiarlo. "Velle non discitur", dijo el educador de Nerón<sup>66</sup>.

En este contexto, no tiene sentido *prescribir* nada, pues nos topamos con un carácter inmodificable, inalterable. No podemos ahora discutir este aspecto del pensamiento schopenhaueriano, sino que tan sólo aspiramos, de momento, a comprenderlo. *Operari sequitur esse*, el obrar se sigue del ser, gusta de repetir una y mil veces nuestro autor<sup>67</sup>, justo para llamar la atención de que el querer no se aprende, de que podemos modificar la *conducta* de los hombres, por ejemplo, a través del engaño o de la coacción, pero no el *querer*. A fin de cuentas, no lo olvidemos, *operari sequitur esse*, el obrar se sigue del ser, o como le gusta también decirlo, parafraseando un verso de Goethe, "Así tiene que ser, de ti no puedes escapar"<sup>68</sup>. De este modo, se opone Schopenhauer a la vieja doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae*, que considera a la libertad como un poder absoluto, una suerte de cheque en blanco, de tal modo que un sujeto, en caso de conflicto, y según esta doctrina, podría libre e indistintamente elegir A o B<sup>69</sup>. Pero esto, para Schopenhauer, no es más que una ilusión mantenida en la infancia de la filosofía<sup>70</sup>. Ocurre, más bien, nos dirá, que el carácter es receptivo a determinados motivos, y no a otros, pero una vez que los motivos ejercen su influencia sobre el carácter, lo hacen implacablemente<sup>71</sup>. En efecto, Schopenhauer lo deja meridianamente claro, pues para modificar el querer

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 274 (Séneca, *Epist.*, 81, 14). Y en otro lugar lo explica más detalladamente: "Aquello que el hombre *quiere propiamente*, y el anhelo de su *ser más íntimo* y el *objetivo* que persigue conforme a dicho anhelo, no podemos cambiarlo en modo alguno mediante ningún influjo externo, como sería el caso de consejos y las advertencias; de lo contrario, podríamos crearlo de nuevo. Séneca lo expresa magistralmente con su *velle non discitur*. Desde fuera sólo podemos actuar sobre la voluntad mediante *motivos*. Éstos, sin embargo, no pueden llegar a alterar la voluntad misma, (...). Todo lo que puede hacer es modificar la *dirección* de su esfuerzo, logrando con ello que ese objetivo, al que aspira desde siempre con arreglo a su ser más íntimo, se ve perseguido por *algún otro camino* e incluso reparando en un *objeto enteramente distinto*; pero nunca conseguirá que la voluntad *quiera* realmente *algo diferente* a lo querido hasta el momento; esto permanece inmutable, ya que dicho querer es indisoluble de su propia mismidad y ésta desaparecería con aquél. Sin embargo, la *manifestación* de ese querer, el *obrar*, puede verse harto modificado por influencia del conocimiento". Schopenhauer, A., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Debate-CSIC, 1993, ed. de Roberto R. Aramayo, p. 32.

<sup>67</sup> Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 103 y ss.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>69</sup> Sobre este tema remitimos a *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55, o también a *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Igualmente, está muy bien tratado en el capítulo III de la *Metafísica de las costumbres*.

<sup>70</sup> Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 278. De todos modos el tema de la libertad merece un estudio aparte, pues resulta una cuestión, cuanto menos, problemática. Para un interesante estudio de esta cuestión en toda su complejidad, cfr. Bocardo Crespo, E., "Indeterminismo: la historia evitable en Sir Isaiah Berlin", en Badillo O'Farrell, P. y Bocardo Crespo, E.(ed.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid, Tecnos, 1999, pp. 194-255.

<sup>71</sup> Esto plantea un interesante problema, y es el de cómo puede la voluntad sustraerse al poder de los motivos, o como es lo mismo, se plantea el problema de la relación de la negación de la voluntad con la inexorabilidad de la motivación. A esta cuestión le dedica Schopenhauer unas interesantísimas y decisivas páginas en su *Metafísica de las costumbres*, pp. 188-189.

"(...) sería necesario que uno transformase todo su tipo de receptividad para los motivos; (...); Pero eso es imposible con mucha más certeza que el que se pudiera convertir el plomo en oro. Pues sería preciso que, por así decirlo, al hombre se le diese la vuelta el corazón, que se agitase lo más hondo de él. Pero todo lo que se puede hacer es 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"<sup>72</sup>.

A esto es, parece, a lo único a lo que podemos aspirar, a saber, a tener un mayor *conocimiento* de lo que somos<sup>73</sup>, y, en este sentido, decimos que una persona que ha reflexionado sobre sí mismo *tiene carácter*, y que aquél que se desconoce absolutamente a sí mismo, que anda como perdido, carece de él<sup>74</sup>. Por un momento, el potencial del conocimiento para construir la vida de los hombres parece haberse oscurecido notablemente. Parece que estamos, sin más, en brazos del *destino*, y que la fatalidad se cierne sobre nosotros<sup>75</sup>. En cierto modo es así, pero en otro sentido, no. Schopenhauer insiste en la necesidad del autoconocimiento, pues aunque el querer del hombre no puede modificarse, lo que el hombre sea aparece muy oculto en su interior<sup>76</sup>. Entonces, puede ocurrir que toda nuestra vida, si prescindimos de la autorreflexión, la construyamos queriendo, sí, tal o cual cosa, pero dando crédito a unos motivos y no a otros que también pueden estar, como en letargo, esperando el momento de activar nuestra voluntad. El conocimiento del mundo y *de nosotros mismos* puede desvelarnos una mayor gama, un *horizonte* más amplio de *motivos* en relación a los que hasta el presente habíamos considerado. Y este es el papel del conocimiento y del

<sup>72</sup> Los dos problemas fundamentales de la ética, pp. 279-280.

<sup>73</sup> Sobre la importancia de este extremo abunda Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, § 55. También lo abordará en su *Metafísica de las costumbres*, capítulo IV, o en *El arte de ser feliz*, pp. 98-99.

<sup>74</sup> Este 'tener carácter', es decir, lo que sabemos, en definitiva, de nosotros mismos, es lo que Schopenhauer llama carácter adquirido, a diferencia del inteligible y de su objetivación, el empírico. Para más detalles en relación a la distinción entre carácter inteligible, empírico y adquirido, cfr. *Metafísica de las costumbres*, pp. 45-48. También puede verse *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55, o *El arte de ser feliz*, § 3.

<sup>75</sup> Se trata de la idea de que el sujeto no tiene un control total sobre el resultado de su acción, por más que la haya meditado y planeado: "En la vida ocurre como e el ajedrez: en ambas hacemos un plan, pero éste queda del todo condicionado por lo que en el ajedrez hará el contrario y, en la vida, el destino. Las modificaciones que así se producen, generalmente, son tan importantes que nuestro plan apenas es reconocible en algunos rasgos básicos cuando lo realizamos." *El arte de ser feliz*, § 23.

<sup>76</sup> En efecto, apunta Schopenhauer, "(...) el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es, en absoluto, completo ni exhaustivo sino más bien superficial; y en la parte mayor y principal nos somos desconocidos y somos un enigma para nosotros mismos; (...). En aquella otra parte que cae dentro de nuestro conocimiento cada uno es, ciertamente, en todo distinto del otro: pero de ello no se sigue que ocurra exactamente igual con respecto a la parte grande y esencial que permanece oculta y desconocida para cada uno. Pues para ésa queda al menos una posibilidad de que sea una e idéntica en todos." *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp., 290-291.

autoconocimiento: por una parte, ensanchar el abanico de opciones<sup>77</sup>, y, por otra, en función de lo que *queremos* y *podemos*, corregir nuestra conducta, nuestras estrategias, que quizás no nos estén llevando a donde realmente querríamos ir<sup>78</sup>. Por falta de esta reflexión, dirá Schopenhauer, la mayoría de los hombres andan por la vida cosechando la insatisfacción consigo mismos, zigzagueando como niños pequeños en medio de un bazar<sup>79</sup>.

### 3) De la adecuada comprensión metafísica de lo real y de su importancia práctica

Pero ahora es preciso que no perdamos de vista una idea metafísica de Schopenhauer que tiene una importancia central en su concepción ética, a saber, la idea de que toda la realidad es una, y que la individuación es mera apariencia, resultado de la yuxtaposición y sucesión, es decir, del espacio y del tiempo que, como Kant demostró, no son más que formas *a priori* de la sensibilidad, y, por tanto, algo perteneciente al fenómeno, no a la cosa en sí. Espacio y tiempo son los responsables de esta diferenciación, de esta individuación de todo lo que existe, y por eso los llama Schopenhauer *principium individuationis*<sup>80</sup>. De manera que la pluralidad es sólo aparente, mientras la realidad es una y la misma. Esta doctrina es anterior a Kant, y la encontramos ya en las *Upanishads* de los sagrados Vedas. Pitágoras, los eleatas, Escoto Erígena, los Sufíes, Giordano Bruno, Spinoza son otros tantos nombres de quienes así también lo han entendido. La multiplicidad y divisibilidad pertenece sólo al fenómeno, por lo que añade Schopenhauer,

“(...) es una y la misma esencia la que se presenta en todo lo viviente; y así, aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es la equivocada: más bien tiene que serlo la contraria. Esta última la encontramos

---

<sup>77</sup> Según Schopenhauer, el conocimiento, al ofrecernos un distanciarnos y un abrir en posibilidades la realidad, nos desmarca de ese horizonte reducido en el que se desenvuelve la vida animal. Pero también por ello, la vida humana está atravesada por la *angustia*. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, pp. 35-38. Y, también por ello, el hombre es capaz de *decisión* y no meramente de *deseo*. Cfr. *Ibid.*, p. 41.

<sup>78</sup> Es interesante este aspecto del pensamiento schopenhaueriano, donde el papel de la reflexión podría parecer que ocupa un segundo lugar, y no lo es así, habida cuenta de que es fundamental para lo que Schopenhauer llama ‘carácter adquirido’. Pero veamos un par de breves textos donde Schopenhauer hace referencia a la importancia del conocimiento para la vida: “La vida supone un alivio en tanto somos entes *cognitivos*, pues en tanto que seres *volitivos* no representa sino un tormento. El *conocer* es la promesa de salvación, el auténtico evangelio; en cambio, el querer constituye el propio infierno”. *Escritos inéditos de juventud*, § 77 (1814). Y, en otro lugar, leemos: “Restringir sus necesidades para ensanchar su libertad y conformarse con uno mismo tan pronto como sea posible, tal es la máxima para quien sabe ver los mayores valores tanto *dentro* como *fuera* de sí y se da cuenta de que el conocer resulta infinitamente más satisfactorio que el querer”. *Manuscritos berlineses*, § 48, (1821).

<sup>79</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *Metafísica de las costumbres*, pp. 45-46.

<sup>80</sup> Así nos lo recuerda, por ejemplo, y entre otros muchos lugares, al principio del § 61 del libro IV de *El mundo como voluntad y representación*: “Hemos dicho que el espacio y el tiempo constituyen el *principium individuationis*, porque la multiplicidad de lo semejante sólo es posible en ellos y por ellos.”

también designada por los hindúes con el nombre de *Maya*, es decir, apariencia, engaño, ilusión. Aquella visión es la que hemos descubierto como fundamento del fenómeno de la compasión y como teniendo en éste su expresión real. Por tanto, ella sería la base metafísica de la ética y consistiría en que *un* individuo reconoce inmediatamente en el *otro* a sí mismo, su propio ser verdadero<sup>81</sup>.

Que el *principium individuationis* es real, tal cosa es lo que considera el egoísta, que hace diferencia absoluta entre el yo y el no yo<sup>82</sup>. Que la individuación no existe más que en mi representación, en el fenómeno, eso es lo Schopenhauer cree que hay de erróneo en su planteamiento. Y esta verdad le parece que sirve de justificación metafísica a la *compasión*:

“Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula ‘*tat-twam asi*’, es decir, ‘esto eres tú’, es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción<sup>83</sup>”.

Se trata, pues, de dos formas de conocimiento enfrentadas, que se manifiestan claramente en la acción del hombre de buen carácter y del malvado:

“Éste siente siempre una sólida barrera entre él mismo y todo lo que está fuera de él. El mundo es para él un *no-yo absoluto* y su relación con él es originariamente hostil: con lo que el tono fundamental de su ánimo es el odio, la desconfianza, la envidia y el sadismo. En cambio, el buen carácter vive en un mundo externo homogéneo con su ser: los demás no son para él *no-yo* sino ‘yo otra vez’. Por eso, su relación originaria con todos es amistosa: se siente emparentado en su interior con todos los seres, participa inmediatamente de su placer y dolor, y supone confiadamente la misma participación en ellos. De aquí nace la honda paz de su interior como aquel ánimo confiado, sereno y satisfecho gracias al cual todos se sienten bien a su lado<sup>84</sup>”.

---

<sup>81</sup> *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 294. Pero entonces, ¿no cabría devolver contra Schopenhauer las críticas lanzadas contra Kant, diciendo ahora que también detrás de esta supuesta compasión se enmascara el egoísmo? Nosotros pensamos, desde luego, que no, pero tan sólo queremos llamar la atención acerca de que con un razonamiento similar pretendía Schopenhauer desautorizar como egoísta al imperativo categórico.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 294-295. Paradigma de esta diferencia es el hombre malvado, según Schopenhauer, en el que se manifiesta tanto una voluntad de vivir enfática, como un foso entre el yo y el otro: “Dos cosas se manifiestan aquí patentes: primera, que la intensidad del deseo de vivir es excesiva en tal individuo y rebasa la primera afirmación de su propio cuerpo; segunda, que su conocimiento, sometido exclusivamente al principio de razón y preso en el *principium individuationis*, se atiene tercamente a la distinción que este último establece entre su cuerpo y el de los demás, procurando su bienestar, sin importarle el ajeno, y considerando a los demás seres como extraños a él y separados de su individualidad por un abismo, o mejor, como si fueran fantasmas y no seres reales. Estos elementos constituyen la base del hombre perverso”. *El mundo como voluntad y representación*, IV, §65.

<sup>83</sup> *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 295.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 295-296.

En efecto, piensa Schopenhauer que aunque la compasión sea el gran misterio de la ética<sup>85</sup>, y aunque los motivos determinen absolutamente a la voluntad, es posible, gracias a este *conocimiento metafísico adecuado* de la unidad de lo real; conocimiento que presupone la *experiencia del sufrimiento del otro*. Es a partir de esta experiencia, y a veces también cuando sufrimos directamente algo en nuestras propias carnes, como se produce, misteriosamente, no una *transformación*, pero sí un *aquietamiento* de la voluntad en su carácter impetuoso e insaciable. En efecto, nos dirá Schopenhauer, ¿no incurrimos en una contradicción al afirmar que, por una parte, la voluntad está necesariamente determinada por los motivos, y que, sin embargo, es posible un *aquietamiento* de la misma? La respuesta está en que, según Schopenhauer, tal *aquietamiento* procede no de la voluntad misma, sino a instancias del conocimiento, pero no del basado en el *principium individuationis*, sino de aquel otro conocimiento que afirma la unidad de lo real, la ausencia de abismo entre el yo y el no yo. Y en este conocimiento, la *experiencia del sufrimiento* es justo quien lo hace posible<sup>86</sup>.

#### 4) Más allá de la compasión: el ascetismo y *El arte de ser feliz*. Reflexiones finales

Pero si la compasión es la virtud moral propiamente dicha, y, en este sentido, la fuente de toda acción moral, no por ello hemos de pensar que es el centro de toda la filosofía práctica schopenhaueriana. Schopenhauer, toda vez que ha desenmascarado como inservible e inútil la ley moral kantiana, elogia, ciertamente, la compasión y, en este sentido, al hombre compasivo. Pero no se detiene aquí, sino que va más allá del elogio de esta virtud. Pues, no lo olvidemos, la existencia es esencialmente sufrimiento. Y a Schopenhauer le importa mucho

---

<sup>85</sup> "Toda buena acción totalmente pura, toda ayuda total y verdaderamente desinteresada que, como tal, tiene su motivo exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística práctica, en la medida en que nace del mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera y no es explicable con verdad de ninguna otra forma. (...) Por eso en el apartado anterior he llamado a la compasión el gran misterio de la ética". *Ibid.*, p. 296.

<sup>86</sup> Schopenhauer lo explica así: "Pero la clave para conciliar estas contradicciones estriba en lo siguiente: ese estado en que el carácter se sustrae al poder de los sentidos no proviene directamente de la voluntad, sino de un *modo de conocimiento transformado*. En efecto, mientras el *conocimiento* no sea sino el anclado al *principium individuationis* y se limite a seguir las huellas del principio de razón, la fuerza de los motivos seguirá siendo irresistible. En cambio, cuando se traspase el *principium individuationis*, cuando en la multiplicidad de cosas individuales y en la diversidad de los fenómenos se reconozca inmediatamente que el ser en sí de todas las cosas es idéntico en todas ellas, por cuanto que una y la misma voluntad se manifiesta en todo, conocimiento al que se accede desde la condición de sufrimiento propia del ser vivo, de dicho conocimiento global se desprenderá un *aquietamiento* de toda volición; entonces los *motivos* particulares se volverán ineficaces, porque el modo de conocimiento que los origina ha quedado postergado, al verse eclipsado por otro totalmente distinto. Por eso el carácter no puede *modificarse parcialmente* en modo alguno, debiendo cumplir con el consecuencialismo de una ley natural los dictados de esa voluntad de la que globalmente es manifestación suya; sin embargo, esa globalidad que es el carácter mismo puede verse *suprimida* totalmente gracias a la *transformación del conocimiento* apuntada". *Metafísica de las costumbres*, p. 189.



no sólo el sufrimiento del otro, sino más, si cabe, el propio. Pero, ¿no será que nuestro autor está proponiendo soterradamente una forma de *egoísmo*? En efecto, a lo largo de abundantes páginas irá mostrando lo absurdo de afanarse en la existencia, y lo importante que es adoptar una actitud *pasiva* ante la misma. Pero decíamos hace un momento que Schopenhauer iba más allá de la compasión, y así mismo él llega a confesarlo: "Mi filosofía es la única que se aventura en la ética por encima de las buenas acciones y distingue algo superior: el ascetismo."<sup>87</sup> Si volcamos ahora nuestra atención sobre su *Eudemonología*, o *El arte de ser feliz*, nos llama poderosamente la atención que sea la primera regla de todas la que en su punto de partida arranque del dolor de la existencia y de la necesidad de desligarse en lo posible de este dolor:

"Todos hemos nacido en Arcadia, es decir, entramos en el mundo llenos de aspiraciones a la felicidad y al goce y conservamos la insensata esperanza de realizarlas, hasta que el destino nos atrapa rudamente y nos muestra que *nada* es nuestro, sino que todo es suyo, puesto que no sólo tiene un derecho indiscutible sobre todas nuestras posesiones, sino además sobre los brazos y las piernas, los ojos y las orejas, hasta sobre la nariz en medio de la cara. Luego viene la experiencia y nos enseña que la felicidad y el goce son puras quimeras que nos muestran una ilusión en las lejanías, mientras que el sufrimiento y el dolor son reales, que se manifiestan así mismos inmediatamente sin necesitar la ilusión de su esperanza. Si esta enseñanza trae frutos, entonces cesamos de buscar felicidad y goce y sólo procuramos escapar en lo posible al dolor y al sufrimiento. "El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor" (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 112b 15). Reconocemos que lo mejor que se puede hacer en el mundo es un presente indoloro, tranquilo y soportable: si lo alcanzamos, sabemos apreciarlo, y nos guardamos mucho de estropearlo con un anhelo incesante de alegrías imaginarias o con angustiadas preocupaciones cara a un futuro siempre incierto que, por mucho que luchemos, no deja de estar en manos del destino"<sup>88</sup>.

No en vano, ni por casualidad, ocupa ésta la primera de las cincuenta reglas que componen *El arte de ser feliz*. Ya aquí nos encontramos las claves principales de todo lo que va a seguir, pues, de alguna manera, las reglas que completan este pequeño manual de felicidad tienen un único objetivo: librarnos en lo posible del dolor, y, así, hacer más soportable, más llevadera nuestra existencia. En este sentido, no compartimos la interpretación que de tales aforismos hace R. Safranski, cuando los considera como una contradicción con respecto a su metafísica de la negación de la voluntad de vivir<sup>89</sup>. Pensa Safranski

<sup>87</sup> *Manuscritos berlineses*, § 144 (1826).

<sup>88</sup> Schopenhauer, A., *El arte de ser feliz*, § 1.

<sup>89</sup> Para Safranski, la voluntad compasiva es ya una voluntad que en cierto modo dice 'no', una voluntad, dice, que está en proceso de 'conversión', que se orienta hacia la *supresión* de la voluntad. Frente a su renuncia, anticipada en la ética de la compasión, los *Aforismos* serían una suerte de ética del 'como si'. En palabras del propio Safranski, y en contraste con la renuncia a la que conduce la ética schopenhaueriana: "Frente a ella, la ética del 'como si', que Schopenhauer bosqueja en los *Aforismos*, está bajo un signo completamente distinto. Aquí se trata de 'adaptarse' al principio de autoconservación y de aspirar a una vida 'feliz' en la medida de lo posible". Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, p.

que en estos textos Schopenhauer está mostrando un apego a la vida que contrasta con aquella negación de la voluntad de vivir, expuesta en su metafísica y en su ética. Y nos parece, sin embargo, que no es muy precisa esta lectura del texto schopenhaueriano. Más bien creemos que tales aforismos van justo en la línea apuntada ya en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, o en sus lecciones a los alumnos de Berlín recogidas en su *Metafísica de las costumbres*. Creemos que tanto en aquellas obras, como en estas *reglas* para la felicidad, se afronta uno y el mismo tema: la *abolición* del infierno de la *voluntad*, como la llama alguna vez<sup>90</sup>. Sólo que en aquéllas se hace de un modo teórico más radical, más contundente, si cabe, y en los aforismos se adopta un planteamiento práctico más modesto, al alcance no ya de seres excepcionales, sino también del común de los mortales. Pero, al fin y a la postre, el objetivo es el mismo: tras la culpabilización de la voluntad y de la individuación, su abolición<sup>91</sup>. No perdamos de vista que, en cierto modo, la voluntad es doblemente culpable: por una parte, del *egoísmo*, y, en este sentido, de la inmoralidad, como ya hemos visto. Pero, en otro sentido, en la medida en que es insaciable, es la causa fundamental de nuestro *sufrimiento*. Por ello no ha de extrañarnos que en *El arte de ser feliz* asistamos a una invitación por parte de Schopenhauer a seguir el viejo consejo delfico "conócete a ti mismo"<sup>92</sup>, para, así, saber mejor de nuestras posibilidades y limitaciones, evitando, de este modo, embarcarnos en empresas que nos desbordan, o andar aturdidos por una voluntad desquiciada que sólo nos hace zigzaguear, insatisfechos, en la vida, cual niños en medio de un bazar<sup>93</sup>. Así pues,

---

457. Más adelante vuelve a afirmar que se trata de un pesimismo a medias, el de los *Aforismos*. Muy resumidamente: "Schopenhauer ofrece una doctrina sobre la vida en la que trata de mostrar cómo, a pesar de todo, es posible seguir adelante". *Ibid.*, p. 461. Por nuestra parte nos negamos a ver en estos textos una especie de réplica a su filosofía esotérica. Creemos que es más bien prolongación de la misma. El dualismo de la interpretación de Safranski aparece nuevamente en *Ibid.*, p. 495. Compartimos más bien el planteamiento de Philonenko en cuanto a la unidad de la obra schopenhaueriana: "Schopenhauer es el hombre de un solo libro redactado varias veces: *El mundo como voluntad y representación*". Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 41.

<sup>90</sup> Cfr., *Escritos inéditos de juventud*, § 77 (1814).

<sup>91</sup> El capítulo IX de su *Metafísica de las costumbres*, que lleva por título "En torno a la negación de la voluntad de vivir, o acerca de la renuncia y la beatitud", se ocupa de lleno en esta cuestión. Remitimos también a § I de *El mundo como voluntad y representación*, en el que los paralelismos con el citado capítulo son más que notables.

<sup>92</sup> Sobre esta cuestión hay abundantes referencias en *El arte de ser feliz*, §3, y en *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55. Por ello la filosofía ha de ayudar, en lo posible, a este autoconocimiento, y no perseguir otras cuestiones. Así se desprende de este mordaz texto: "Los mentecatos que hoy en día redactan escritos filosóficos albergan el íntimo y firme convencimiento, nunca puesto en cuestión, de que la última meta y el objetivo de toda especulación es el conocimiento de Dios, cuando en realidad esta finalidad no puede ser sino el conocimiento de uno mismo, tal como podrían haber averiguado ya gracias al templo de Delfos o, cuando menos, podrían haber aprendido de KANT; pero éste tiene realmente tan poca influencia sobre dichos autores, como si le hubiese tocado vivir cien años después que ellos". *Manuscritos berlineses*, (1823) § 99. No es de extrañar, pues, que Schopenhauer escriba: "Por eso el mero querer, y también poder, por sí mismos aún no bastan, sino que un hombre también debe *saber* lo que puede hacer". *El arte de ser feliz*, §3.

<sup>93</sup> Cfr. *El arte de ser feliz*, § 3; *Metafísica de las costumbres*, pp. 45-46.

no nos causará sorpresa que toda la metafísica y la filosofía moral schopenhaueriana, en concordancia con ella, acabe conduciéndonos al *abismo de la nada*. La nada es el destino final, el último viaje de la ética schopenhaueriana: "La inversión de la voluntad de vivir –nos dice– supone para nosotros, sin lugar a dudas, un tránsito hacia la nada"<sup>94</sup>. Y en su *Metafísica de las costumbres*, su capítulo IX ('En torno a la negación de la voluntad de vivir o acerca de la renuncia y la beatitud') nos dice Schopenhauer que constituye la *clave de bóveda del conjunto*<sup>95</sup>. La *nada* se ofrece, aquí, finalmente, como el único *consuelo* posible para una voluntad condenada al sufrimiento:

"Hemos descubierto a la *voluntad* como el ser en sí del mundo; todos los fenómenos son mera objetivación suya y hemos observado a éstos desde las instancias inconscientes de las oscuras fuerzas de la naturaleza hasta la conducta plenamente consciente del hombre; por eso tampoco rehuimos ahora la consecuencia de que con la voluntaria negación y supresión de la voluntad también quedan suprimidas todas esas manifestaciones; por consiguiente, esos impulsos y apremios sin tregua ni objetivo alguno quedan suprimidos en todos los niveles de la objetivación en que consiste el mundo,(...). Sin voluntad no hay representación y no existe el mundo. Ante nosotros no resta sino la *nada*. (...) Esta consideración es la única que puede consolarnos sin altibajos, cuando hemos reconocido, por una parte, cuán incurable es ese sufrimiento y cuán inconmensurable es esa desolación de la manifestación de la voluntad que resultan consustanciales al mundo, y vemos, por otra parte, que el mundo se deshace junto a la voluntad suprimida y sólo la *huera nada* se mantiene ante nosotros"<sup>96</sup>.

Pues bien, esta nada sólo será accesible a partir del *ascetismo*<sup>97</sup>, el cual, en la medida que nos libera del sufrimiento, es la única *redención*<sup>98</sup> posible para un ser atormentado por su voluntad como es el hombre. El lector de Schopenhauer asiste, con él, al hundimiento del mundo, a su completa *abolición*<sup>99</sup>, y a la

<sup>94</sup> *Escritos inéditos de juventud*, §189 (1816).

<sup>95</sup> Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 158.

<sup>96</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 197.

<sup>97</sup> Este *ascetismo* implica una *negación de la voluntad de vivir* por cuanto que supone la negación de la voluntad y su objetivación, el cuerpo. De aquí que implique, entre otras cosas, y por si hubiera alguna duda al respecto, la renuncia a la *satisfacción sexual*. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 88.

<sup>98</sup> Nuestro sufrimiento sólo admite una redención desde fuera de la voluntad misma. Lo que en Lutero es posible por medio de la *fe* y la *gracia*, en Schopenhauer lo es por medio de ese *conocimiento transformado* que nos permite superar el *principium individuationis* y que sin el concurso de la voluntad posibilita una *negación y supresión* de la misma. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 193.

<sup>99</sup> Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, §71. Se explica así que la filosofía de Schopenhauer roce los límites de la mística. Cfr. *Manuscritos berlineses*, §181 (1827), § 182 (1827), o que considere a la compasión como el comienzo de la mística, §136. En este sentido, cfr. Rodríguez Aramayo, R., *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 98-101. También, Savater, F. (*Schopenhauer, la abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986, p. 19) ha planteado como eje de la ética schopenhaueriana la abolición del yo como mal absoluto. Interesante, en este sentido, resulta el estudio de López de Santa María, P., "Voluntad y sexualidad en Schopenhauer", en *Thémata*, Sevilla, nº 24, 200, pp. 115-136. Para las conexiones de Schopenhauer y la mística, cfr. Hamlyn, D.W., *Schopenhauer*, London, Routledge & Kegan

*resignación*<sup>100</sup> ante sus ruinas o su sombra. Ciertamente, los textos más esotéricos de Schopenhauer van esbozando, a nuestro parecer, un horizonte sombrío para el hombre. La *nada*, pero no futura y lejana, después de la vida, sino una nada presente, *aquí y ahora*, se nos brinda como destino y como *meta final* de todos nuestros empeños. En efecto, se trata de aproximarnos en cada uno de nuestros actos, o mejor, en cada una de nuestras omisiones y renunciaciones, a esa nada: no querer, no afanarse, no anhelar nada, en fin, anticipar en cierto modo esa nada infinita que nos aguarda, hacerla ya un poco más presente, un poco más nuestra. Y sin embargo, este ascetismo, piensa Schopenhauer, nos llenará de *paz*, de una *calma melancólica*<sup>101</sup>. Mientras tanto, en este proceso de ascesis, el yo se va despidiendo de todo<sup>102</sup>, replegándose sobre sí mismo, para, poco a poco, despedirse también de sí mismo. Schopenhauer, recordémoslo, lanzó sin reparos sus críticas contra Kant. Le acusó de construir castillos de naipes, pompas de jabón que pronto se desvanecen. Y, sin embargo, nosotros dudamos de que la propuesta schopenhaueriana sea antropológicamente viable y moralmente aceptable. ¿Cómo podremos vivir, anticipando en cada uno de nuestros actos, o en cada una de nuestras omisiones, o en esa *quietud absoluta* a la que dice

---

Paul, 1980, cap. 7. Entre nosotros, puede consultarse Lapuerta, F., *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, Barcelona, CIMS, 1997. Para un estudio de las relaciones entre su filosofía y el budismo, cfr. Bhikkhu Nanajivako, *Schopenhauer and Buddhism*, Sri Lanka, Kandy, 1988.

<sup>100</sup>Es interesante a este respecto leer lo que nos dice en sus *Escritos inéditos de juventud* §39 (1814): "El mejor avituallamiento para el viaje es esa generosa cuota de *resignación* que uno debe abstraer (cuanto antes mejor para el resto de la travesía) de las esperanzas malogradas". Reflexión que la irá completando con otras como la que a este respecto encontramos en su *Metafísica de las costumbres* p. 158: "Sin embargo, todavía he de tratar una materia que los filósofos no suelen sacar a colación en sus deliberaciones y constituirá el tema de este último capítulo; me refiero a la *resignación*. (...) En base a mi visión del mundo, este capítulo dedicado a la *resignación* es la negación de la voluntad de vivir y, por ende, la antítesis de la anteriormente expuesta afirmación de la voluntad de vivir." Tanto es así, que mucho antes, en la p. 71, pudimos leer una declaración de este calibre: "Puede que ningún hombre, con tal de que fuera juicioso y sincero a un tiempo, diera en desear hacia el ocaso de su vida recorrerla de nuevo y no prefiriese más bien una total inexistencia". También en sus *Manuscritos berlineses* leemos una invitación a la *resignación*: "Restringir sus necesidades para ensanchar su libertad y conformarse con uno mismo tan pronto como sea posible, tal es la máxima para quien sabe ver los mayores valores tanto dentro como fuera de sí y se da cuenta de que el conocer resulta infinitamente más satisfactorio que el querer". *Manuscritos berlineses*, §48 (1821).

<sup>101</sup>Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, §71. También en su *Metafísica de las costumbres* nos dice: "Cuando la voluntad se ve quebrantada en tal medida por una irrevocable negativa del destino, casi deja de querer cualquier otra cosa y el carácter se muestra manso, triste, noble, resignado. Cuando la melancolía deja finalmente de tener un objeto determinado y se extiende sobre el conjunto de la vida, entonces supone una especie de ensimismamiento, de retraimiento, una progresiva desaparición de la voluntad, cuya epifanía, el cuerpo, se ve socavada tan suave como profundamente, con lo cual el hombre percibe cierto desprendimiento de sus ataduras, un apacible presentimiento de la muerte, que se presagia como disolución simultánea del cuerpo y de la voluntad; razón por la cual esa melancolía se ve acompañada de un secreto regocijo: *the joy of grief*". *Metafísica de las costumbres*, pp. 182-183. También hace referencia a ello en *El arte de ser feliz*, §5.

<sup>102</sup>También de los otros, de aquí que compartamos con Magee la perplejidad que suscita la obra schopenhaueriana al afirmar que toda moral descansa en la compasión y afirmar al mismo tiempo que el horizonte moralmente más deseable es la total renuncia de la voluntad. Cfr. Magee, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 264.

Schopenhauer encaminar la negación de la voluntad, cómo podremos vivir, en suma, *anticipando la nada*? Contamos con un tiempo para vivir, un breve sueño, por decirlo con sus propias palabras. ¿Cómo entonces *vivir como si muriéramos* en cada uno de nuestros actos, *sin querer ya nada, sin desear nada, sin anhelar nada*? ¿Quién, honestamente, *soportaría* una existencia así? ¿Cómo no arribar, de la mano de esta *ascética*, no ya a una *melancólica calma* sino a una *honda desesperación*?

Pero, por otra parte, *moralmente* su propuesta última nos parece discutible y, por qué no confesarlo, decepcionante. Schopenhauer, que se ha batido sin piedad con Kant, que ha desmontado como inservible todo su sistema moral, y que ha cantado las glorias de la compasión, virtud originaria y fuente de toda justicia y caridad, se adormece ahora con el narcótico de la abulia, o, a lo sumo, se acomoda también, como el Cándido de Voltaire, en su pequeño jardín: esas reglas que compendian *El arte de ser feliz*. Schopenhauer, hemos de admitirlo en justicia, al denunciar las falsas promesas de una voluntad desquiciada, puede aportar sin duda, en los tiempos que corren, una excelente dosis de cordura, y de aquí, por decirlo en palabras de Max Horkheimer, la actualidad de Schopenhauer. Y, sin embargo, un autor tan lúcido como él, que ha tenido el enorme mérito de contestar teóricamente al egoísmo con la virtud de la compasión; que ha denunciado la crueldad como el peor de los vicios; que ha mostrado esa tremenda sensibilidad ante el sufrimiento de los otros, se repliega ahora cómoda y despreocupadamente en su tierno almohadón. Porque en todas sus cincuenta reglas que articulan *El arte de ser feliz*, téngase esto en cuenta, no aparece *el otro* ni por asomo, y no ya para *alegrarnos* con él, sino ni siquiera para *sufrir con él*, pues el tema de la compasión brilla aquí, absolutamente, por su ausencia. Se ve que, según Schopenhauer, en el arte de la felicidad no hay compasión que valga, pues la compasión implica, y Schopenhauer lo sabía muy bien, una *inquietante inquietud por el otro que sufre*, un *desvivirse* que enturbia esa dulce y melancólica calma a la que aspira el asceta. En este sentido, nos parecen muy atinadas las críticas que, entre nosotros, ha vertido A. Arteta contra Schopenhauer y esta paradójica actitud<sup>103</sup>. Por ello, no creemos, como dice R. Safranski, que estos aforismos, que estas reglas, entren en contradicción con su metafísica de la negación de la voluntad de vivir, sino que justamente pretenden *amortiguar* el dolor de la existencia y los ímpetus de la voluntad; son, no nos cabe la menor duda, un entregarse poco a poco, sin dramatismo, en brazos de la nada. La

<sup>103</sup> Merece destacarse la valoración que del pensamiento schopenhaueriano hace A. Arteta, y que asumimos plenamente: "Lo extravagante de Schopenhauer es el haber ensalzado una compasión que, de inmediato, inaugura un mundo en el que la compasión misma carece de objeto y de fin. Extraño colofón de su sistema pesimista, la piedad es esperanzadora..., aun cuando la esperanza que trae se limita a pregonar una vida de seres que, esfumada la ilusión por la que se creían individuos, ni prestan ni requieren ya piedad. Así que la salvación trascendente del individuo supone la inmanente repulsa a su compasión. Esa especie de ilimitada piedad cosmológica, en definitiva, se revela falsa porque escamotea la debida piedad hacia los hombres. Pues la verdadera piedad es una afirmación desesperada de la voluntad de vivir del individuo humano, no la ocasión de regocijarnos en una informe y anónima eternidad natural. (...) Nada más opuesto a la piedad que la renuncia; o es *activa* o simplemente no es". Arteta, A., *La compasión*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 104.

contradicción no está, pues, sino en proponer una salida al sufrimiento de la existencia por la vía de la *renuncia*, de la *resignación*, del *abandono del mundo*, sí, pero también, del ya *indiferente* abandono del otro a su propia suerte. Porque el *asceta*, tal y como Schopenhauer lo entiende, y el *compasivo*, son figuras antitéticas, por más que ascetismo y compasión surjan de una misma fuente<sup>104</sup>, en tanto que la compasión implica, como decíamos, *una inquietante inquietud por el otro que sufre*. Y tanto es así que el propio Schopenhauer, aunque muy de puntillas, y casi sin que sea notado, reconoce el *tránsito* que hay de la compasión a la ascética. En efecto, hablando del conocimiento de la esencia del mundo y del sufrimiento, el cual, a diferencia del *principium individuationis* opera como *aquietador* de la voluntad, dice:

“Todo esto resulta asimismo de esa modificación del *conocimiento* que tiene lugar sin nuestro concurso y que primero da lugar a la justicia espontánea, luego al amor, más tarde a la plena supresión del egoísmo y finalmente a la *resignación* o *negación* de la voluntad”<sup>105</sup>.

Pero el texto que nos parece más elocuente si cabe de este *tránsito*, de este viaje hacia la *nada* en la ética schopenhaueriana, pudiera ser, sin duda, éste:

“Comparemos la vida con un camino circular, plagado de brasas candentes, que cuenta con algunos lugares frescos en algunos tramos y que habríamos de recorrer sin tregua; quien todavía se halla sumido en el *principium individuationis* se ve reconfortado por esos tramos frescos sobre los que ahora se halla, o que tiene próximos ante sí, y eso le hace proseguir el recorrido del camino. Pero quien es capaz de ver a través del *principium individuationis*, captando por ello la naturaleza de las cosas en sí y del conjunto todo, deja de ser susceptible ante semejante consuelo, al contemplarse en todos los puntos del círculo a un tiempo, y se sale del mismo.

Los fenómenos por los que se muestra el citado viraje de la voluntad, y se advierte la aparición de la negación de la voluntad de vivir, son fundamentalmente tres: la continencia voluntaria, la pobreza voluntaria y finalmente, incluso una

---

<sup>104</sup> A saber, *el conocimiento* a partir de la *experiencia del sufrimiento del otro*, que supera los obstáculos o fosos trazados por el *principium individuationis*, convirtiéndose, nos dice Schopenhauer, en un “(...) *aquietador* de todo querer. La voluntad se aparta de la vida, cuyos deleites le suscitan espanto y se le antojan toda una penitencia, puesto que reconoce en ellos la afirmación de la vida. Así llega el hombre al estado de *renuncia voluntaria*, de la *resignación*, de la auténtica *imposibilidad* y la plena *carencia de voluntad*. El ingreso en tal estado se ve siempre precedido por expresiones de la mayor filantropía, porque dicho ingreso es un corolario del mismo conocimiento de donde se desprende esta filantropía, si bien sólo se produce cuando ese conocimiento ha alcanzado un mayor grado de claridad”. *Metafísica de las costumbres*, p. 160. Sin embargo, que surjan de la misma fuente no autoriza a decir, como piensa Cabada, que sea obvio que compasión y negación de la voluntad de vivir estén íntimamente relacionadas, pues creemos que son cosas distintas. Cfr. Cabada, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la vida humana*, Barcelona, Herder, 1994, p. 57. Creo más bien, con Raymond, que pasando por la compasión, el itinerario filosófico de Schopenhauer va del deseo al reposo, y del aburrimiento a la indiferencia. Cfr. Raymond, D., *Schopenhauer*, Paris, Seuil, 1979, p. 181.

<sup>105</sup> *Metafísica de las costumbres*, p. 193.

imposición de fatigas y dolores corporales. Designo esto con el nombre de *ascetismo*, ya que siempre se ha motejado a ese estado como un modo de vida ascético. La aprehensión de este modo de vida constituye el fenómeno mediante el cual se advierte que (en la manifestación de un hombre) la voluntad de vivir deja de afirmarse sobre ese conocimiento de propia naturaleza que es la vida y, por el contrario, se niega a sí misma. Es entonces cuando tiene lugar el tránsito de la *virtud al ascetismo*. Tan pronto como el hombre llega a este punto, ya no le basta *amar* al otro como a sí mismo y hacer por los demás tanto como haría por él mismo, sino que nace en él cierta aversión, una fobia ante los goces de la vida, al sentir que, por estos goces, queda ligado a un mundo que le parece deplorable<sup>106</sup>.

Pero cabe, entonces, que pensemos una última cuestión: replegarnos sobre nosotros mismos, en actitud de total abandono, mientras lanzamos al otro que cae<sup>107</sup>, desde nuestra *melancólica calma*, una mirada distante, e, incluso autocomplaciente, a la par que nos hundimos silenciosa y progresivamente en la nada más absoluta, ¿no es, si cabe, una propuesta que hurga en la *desesperación*<sup>108</sup> y hasta en la *impiedad*?

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>107</sup> Como ha dicho Thomas Mann, la filosofía de Schopenhauer tiene como meta no la *liberación*, sino la redención. En este sentido, no podemos silenciar aquí la actitud deplorable y mezquina que mantuvo Schopenhauer en la revolución de 1848 en la opinión de Mann (Mann, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 64), y que Safranski narra según confesión propia de Schopenhauer en su carta a Frauenstädt, donde dice cómo prestó sus prismáticos dobles de la ópera para que desde su ventana dispararan contra 'la chusma canalla'. Cfr. Safranski, *op. cit.*, p. 443.

<sup>108</sup> Son muchos los lugares en los que Schopenhauer hace referencia al *cansancio de vivir* y al *dolor* como las dos caras de la vida. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 55. Creemos que esa negación final de la voluntad, que esa *nada* a la que nos conduce la ética schopenhaueriana nos acabaría deparando el tedio y cansancio de vivir al que él mismo se ha referido en numerosas ocasiones, y al que le concede gran importancia: "Pero el tedio no es un mal insignificante que consienta verse menospreciado, acaba por dejar en el rostro la huella de una verdadera desesperación". Cfr. *Ibid.*, p. 57. Pero, por otra parte, el instante y la esperanza son considerados como tentaciones: "E incluso para quienes se aproximan a este punto, la caricia de un instante, la seducción de la esperanza y la sempiterna ocasión de satisfacer nuevamente a la voluntad, es decir, al placer, viene a constituir un continuo obstáculo para la negación de la voluntad y una constante tentación para una renovada afirmación de la misma; por eso se han solido personificar todas esas tentaciones en la figura del *diablo*". *Ibid.*, p. 178. Tal vez hubiera sido más honesto por parte de Schopenhauer reconocer que la vida humana está urdida por una contradicción *insalvable*, la que se da entre el *dolor* y el *cansancio de vivir* sin más.