

3. Sobre la ética. El sentido moral del mundo.

“Que el mundo tiene sólo una significación física es el mayor, el más pernicioso, el fundamental error, la verdadera *perversidad* del carácter, y es también lo que en esencia la fe ha personificado como el Anticristo. Sin embargo, a pesar de que todas las religiones afirman lo contrario y pretenden fundamentarlo en su manera mística, aquel error básico no muere nunca completamente sobre la faz de la tierra, sino que de tiempo en tiempo levanta su cabeza de nuevo hasta que la indignación general le obliga a esconderse”¹.

Toda la filosofía de Schopenhauer se orienta a / y culmina en la moral. La filosofía nace ante la necesidad de comprender la existencia del mal y del dolor, ante la necesidad de comprender su sentido. Este objetivo se cumple definitivamente en la reflexión moral, cuyo cumplimiento clausura el sistema.

¿Por qué hay ética en absoluto? Schopenhauer está convencido de que su filosofía es la única capaz de solucionar los problemas que la tradición había dejado pendientes. Por lo que a la ética se refiere, es la única filosofía que puede dar razón de su existencia misma. Su filosofía es la única capaz de dar razón de la ética: 1º, porque afirma que el hombre es voluntad y que la Voluntad que en el hombre se objetiva es una y la misma Voluntad que constituye el mundo, resolviendo así el problema que la reflexión ética ha estado pensando desde Sócrates: el sentido moral de la existencia; 2º, porque es la única filosofía que da una explicación satisfactoria al origen del mal en el mundo, que no es otro que el origen mismo del mundo, la Voluntad de vivir; 3º, porque esa Voluntad es libre, por esa libertad que le es esencial, cuando se halla iluminada por el conocimiento, puede afirmarse o negarse, afirmándose produce el mundo con toda su carga de dolor y de muerte, negándose abole el mundo y con él el dolor y el mal que intrínsecamente lo constituye. Esta filosofía, cuya clave, también aquí, para resolver de forma clara y definitiva los problemas que la tradición había dejado pendientes es la inversión que respecto a ésta realiza entre intelecto y voluntad, no sólo da razón de la ética, sino que toda ella es ética, pues el sentido moral de la existencia trasciende el ámbito de lo estrictamente humano y aparece como sentido moral del mundo². A continuación desarrollamos este argumento.

¹P2, pp. 219-220

² “Entre mis manos y, mejor dicho, en mi espíritu, comenta Schopenhauer en su diario, va creciendo una obra, una filosofía, que será ética y metafísica en uno, pues hasta ahora se les ha separado tan falsamente como al hombre en alma y cuerpo”, HN1, p. 55. En la Introducción a su traducción de *Los dos problemas de la ética*, Pilar López de Santamaría comenta: “Cuando una filosofía sostiene -como es el caso de la de Schopenhauer- que la única realidad originaria y en sí es la Voluntad, que no hay nada más que ella y sus objetivaciones, y que toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer: entonces, esa filosofía está haciendo ética desde el momento que pronuncia la primera palabra. La ética no es en ella un capítulo obligado del sistema, sino el sistema mismo”, A. Schopenhauer, *Los dos problemas de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. IX.

En el ámbito de la reflexión moral, como en el de la filosofía en general o el de la estética, Schopenhauer parte de un hecho, en este caso del hecho incontestable del sentimiento moral que el hombre de todas las culturas y de todas las épocas experimenta o, lo que es lo mismo, el reconocimiento de que nuestras acciones no tienen sólo una significación física, sino también una significación moral, es decir, son buenas o malas, censurables o dignas de aprobación³. Ahora bien, ¿cuál es la razón última que justifica o fundamenta esa significación?, es decir, ¿por qué hay en absoluto moral? La respuesta a esta pregunta es, en principio, sencilla: porque existe el mal como consecuencia de una voluntad libre y, por tanto, culpable; pero ¿por qué existe esa voluntad libre que quiere el mal? Contestar esta pregunta, es decir, “establecer una relación entre la fuerza que produce el fenómeno del mundo, que determina, por tanto, la condición del mismo, y la moralidad del carácter, y demostrar a través de ello un orden moral del mundo como fundamento del físico”, ha sido desde Sócrates problema permanente de la filosofía⁴. Aunque todas las religiones y todos los filósofos -si exceptuamos el materialismo naturalista, el único que no reconoce la citada significación moral de la conducta, y que por ello Schopenhauer lo califica de “error básico” que de tiempo en tiempo reaparece “hasta que la indignación general le obliga a esconderse”- reconocen la principal importancia de la moralidad, ni las religiones teístas mediante sus mitos ni los filósofos en sus sistemas han sido capaces de lograr una clara comprensión del asunto. Las religiones teístas y los sistemas filosóficos inspirados en ellas, hacen depender al mundo y con él al hombre de una voluntad distinta y ajena a ambos, y aunque pretenden radicar el mal en el corazón de éste, por mucho que traten de enmascararlo con sofismas como el libre albedrío, la responsabilidad del mal se transfiere a aquella otra voluntad de la que su ser depende, por lo que, en rigor, sentido moral y teísmo son incompatibles. Son incompatibles porque la condición primera para que pueda haber en absoluto ética, dice Schopenhauer, es la *aseidad de la voluntad*, pues sólo desde ella son pensables sus dos pilares fundamentales, la libertad y la responsabilidad. “Quien quiera disputar esto tiene antes que rechazar aquel axioma, establecido por los escolásticos, que dice que *operari sequitur esse* (es decir, que de la condición de cada ser se sigue su obrar) o demostrar que es falsa la consecuencia del mismo *unde esse, inde operari*. La responsabilidad tiene por condición a la libertad y ésta a la originalidad. En efecto, *quiero* porque *soy*, y por lo tanto tengo que *ser* antes de *querer*. Así, pues, la aseidad de la voluntad es la primera condición de una ética seriamente concebida”⁵. La

³ “El hombre que niega a su propia acción cualquier otro significado que el empírico, nunca establecerá esa suposición sin sentir una contradicción interior y sin ejercer violencia contra sí mismo”, P2, p. 488.

⁴ W2, p. 691 (1145, la traducción ha sido modificada).

⁵ N, p. 338 (197)

libertad y la responsabilidad y, en consecuencia, el sentido moral de la vida son, pues, por mucho que éste proteste, incompatibles con el teísmo. Todos los intentos de tender un puente entre creación y libertad desembocan necesariamente en el fracaso: ¿cómo pensar que un ser que es obra de otro en su esencia y en su existencia sea libre en su querer y en las acciones que de él se siguen? Este será y, en consecuencia, querrá como su creador haya querido, la responsabilidad por sus acciones, por tanto, recaerá sobre ese otro hacedor de su esencia⁶. En realidad, el teísmo no fue sino “un modo infantil” de solventar el problema que el panteísmo combatió tan pronto tuvo libertad para ello, pero las filosofías panteístas deben reconocer, si quieren ser coherentes consigo mismas, que “todo está bien”, lo que supone suprimir, también en estos sistemas, aunque por una razón distinta, el sentido moral de la existencia⁷. Los sistemas racionalistas al hacer del hombre un ser primaria y esencialmente cognoscente y sólo secundaria y derivadamente volente, se muestran también incapaces de explicar tanto la libertad de la voluntad como el origen del mal. Así, tanto en el mundo griego como, sobre todo, en el racionalismo moderno se partía de la indiferencia de la voluntad en el obrar, que se determinaba por el bien presentado por el entendimiento. Ahora bien, ¿puede hablarse de libertad de la voluntad cuando ésta sigue necesariamente el bien propuesto por el entendimiento?, ¿cómo explicar el problema del mal moral? El intelectualismo griego lo explicará como un error de cálculo: Sócrates vendría a decir que el delincuente no es *malo*, sino ignorante; el racionalismo cartesiano recurrirá en el fondo a la misma explicación, dado que la voluntad es más amplia que el entendimiento ésta puede precipitarse y aceptar como claro y distinto algo que no lo es o algo como bueno que en realidad no lo sea, apareciendo el error y el mal moral, pero cuando el entendimiento capta con claridad plena que algo es malo la voluntad no puede quererlo. Unos y otros vacían de contenido el profundo sentimiento del mal moral y de la responsabilidad a él

⁶ “El concepto de una *libertad moral* es inseparable de la *originalidad*. Pues que un ser sea obra de otro, pero que, al mismo tiempo, el querer y el hacer que de él se siguen sea libre, puede decirse con palabras, pero no alcanzarse con pensamientos. Tal como el hombre *es*, ha de obrar: la culpa y el mérito no residen en sus hechos particulares, sino en su esencia y existencia. Por ello son incompatibles teísmo y responsabilidad moral del hombre, porque siempre recaerá la responsabilidad en el hacedor de su esencia, donde aquella misma tendrá su punto de gravedad”, P2, pp. 256-257.

⁷ W2, p. 691 (1145). Schopenhauer aprovecha la ocasión para, criticando la falta de sentido moral de su época, lanzar una andanada al espinosismo entonces en boga, especialmente contra Hegel: “Por eso, el panteísmo, al recobrar su crédito, al par que Espinosa, ha traído una profunda decadencia moral; la ética ha llegado en el día a no ser más que un simple tratado de vida pública y privada, como si el fin supremo de la vida humana fuese el ideal de los *filisteos*, una existencia metódica y *burguesa*, empleada en disfrutar del mayor bienestar posible. Justo es reconocer que el panteísmo, sin embargo, no condujo a tales bajezas hasta que ... un cerebro vulgar, Hegel, se metamorfoseó en filósofo eminente, ocurriendo que nadie conseguía ser escuchado más que la turba de sus adeptos, sobornados primero, y después embrutecidos”, Idem, pp. 691-692.

inherente, en tales explicaciones no hay lugar para la *maldad* humana, que, sin embargo, está ahí como fuente inagotable de dolor y de miseria. El cristianismo habría comprendido el problema pero debió recurrir al mito del pecado original para culpabilizar a la voluntad en un intento imposible de justificar la existencia del mal moral sin por ello responsabilizar al creador de la naturaleza humana. La verdad profunda del mito del pecado original -así lo reconoció Schopenhauer y por eso lo valoró muy por encima de cualquiera otro mito de la religión judaica- es que conduce a considerar el mal como intrínseco a la voluntad, ¿pero cómo explicar ahora que esa voluntad que quiere el mal sea obra de un Dios infinitamente bueno y poderoso? El *resto* o la enfermedad incurable de toda religión o de toda filosofía optimistas, ya porque crean que el mundo es manifestación de Dios, como creación suya o automanifestación de su virtualidad intrínseca, ya porque crean que es la automanifestación de una Razón que, en último extremo, como ya señalamos en otro lugar, es equivalente a Dios, es su impotencia ante el problema del origen del mal: ¿cómo puede considerarse una teofanía este mundo acosado por la necesidad, por el dolor, por la discordia, por la maldad, por la locura? La verdad, dice Schopenhauer, es que aquella relación no cabe encontrarla “más que teniendo en cuenta que la fuerza que obra en la naturaleza y que representa para nuestro intelecto este mundo visible, es idéntica a la voluntad residente en nosotros. 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, por lo cual podría yo con mejor razón que Spinoza haber llamado ética a mi metafísica”⁸. ¿Por qué esa Voluntad es “la materia de la ética”?, porque es una Voluntad culpable, pues el mal que preside el mundo radica en ella, en su querer vivir del cual ese mundo es manifestación. Por eso, dice también Schopenhauer, que sólo un sistema como el suyo que “entreteje la existencia del mal con la del mundo”, que sitúa el mal en la raíz misma de éste, por mucho que despreciativamente se le tache de pesimista, es capaz de dar una interpretación cabal de la totalidad de la experiencia⁹.

⁸ N, p. 337 (196, la traducción ha sido modificada)

⁹ “Pero sucede que después de haber llevado a cabo todos ellos -los sistemas optimistas- su demostración, cantando su canción del mejor de los mundos, viene, por fin, por detrás del sistema, como un vengador del fantasma, como un espíritu de las tumbas, como el convidado de piedra del *Don Juan Tenorio*, la cuestión acerca del origen del mal, del monstruoso mal, del horrible padecer que hay en el mundo, y enmudecen, o no tienen más que palabras vacías y sonoras para pagar tan estrecha cuenta. Por el contrario, cuando en la base ya de un sistema se entreteje la existencia del mal con la del mundo, no hay que temer a las viruelas en niño vacunado. Y este es el caso cuando en vez de poner la libertad en el *operari*, se pone en el *esse*, sacando de él el mal, la maldad y el mundo”, N, p. 339 (198).

Sólo una filosofía, como la de Schopenhauer, que afirma que el mundo es Voluntad, que la voluntad que constituye el yo y el mundo es una y la misma Voluntad, que esa Voluntad es libre y que, por tanto, el origen del mal se halla en su querer más allá de toda razón, pero que por lo mismo, porque es libre, puede anularlo o abolirlo, sólo una filosofía tal puede resolver aquel problema planteado a la reflexión filosófica desde Sócrates porque toda ella tiene un sentido o un significado ético¹⁰. Cuando esa Voluntad una y libre se afirma, como Voluntad de vivir, se objetiva, por mor de su conflicto interno, en el mundo con toda su carga de lucha, de dolor y de miseria. El mundo y el mal que le es inherente es obra de sí mismo, del querer vivir que le constituye, y cada uno de los seres que lo integran, también el hombre, es lo que ha querido ser y, por tanto, sólo él tiene la responsabilidad de su ser. Esa Voluntad que se afirma, esa Voluntad de vivir que se objetiva en el mundo, puede adquirir conciencia de sí en el más acabado de sus fenómenos, en el hombre, y en virtud de aquella misma libertad por la que se afirma, iluminada de su desvarío por el conocimiento, puede asimismo negarse, aboliendo el mundo, y con él el dolor y el mal que lo atraviesan. El sentido moral de la existencia trasciende de este modo el ámbito de lo estrictamente humano y aparece como sentido moral del mundo, pues la redención moral del hombre es al mismo tiempo redención del mundo.

Toda la naturaleza *parece* presidida por una teleología que conduce a este punto: lo que subyace a este mundo físico es una Voluntad culpable que sólo en el hombre, el más acabado de sus fenómenos, iluminado por la inteligencia, puede negarse a sí misma y sumirlo en la nada. Es decir, todo *parece ordenado* para que, dada la vaciedad, el tormento, el mal y, en definitiva, el sinsentido de la vida de cada uno de nosotros, concluyamos que “el único fin que podemos señalar a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir”¹¹, que sólo cabe pensar objetivamente la Voluntad de vivir “como descarriada por un error”¹², por lo que el nacer es el mayor delito y el morir la justa restitución de aquel error. Decimos *parece* porque, dada la

¹⁰ Pilar López de Santamaría, en la citada introducción a *Los dos problemas de la ética*, p. X, concluye su reflexión sobre el asunto: “En suma: la significación ética de la filosofía de Schopenhauer se basa, en última instancia, en el carácter intrínsecamente moral que en sus sistema adquiere la voluntad; es decir, en el hecho de que la voluntad moral es una y la misma que la Voluntad metafísica. Pero, además, esa Voluntad metafísica adopta a este respecto un carácter muy particular: es el de la maldad”.

¹¹ “Esta, subraya Schopenhauer, es la más importante de todas las verdades y es necesario proclamarla, por contradictoria que sea con las opiniones que dominan actualmente en Europa. En cambio, es reconocida y profesada, lo mismo hoy que hace tres mil años, por todo el oriente no musulmán”, W2, p. 709 (1161). Schopenhauer, como se ve, insiste reiteradamente en su radical oposición al racionalismo y al naturalismo optimistas a los que califica del *Anticristo*, al tiempo que afirma su afinidad con las grandes religiones orientales de carácter renunciativo.

¹² W2, p. 709 (1161)

libertad absoluta de la Voluntad, la consecuencia señalada no es una consecuencia necesaria, sino una mera posibilidad: de esa conciencia de sí en su fenómeno *puede* producirse por medio de éste la negación de la Voluntad de vivir que abole el mundo; el camino es la resignación y la renuncia a la vida que ante aquella conciencia *puede* brotar en el hombre y que se expresa en el sacrificio, en el ascetismo, por el cual éste, oficiando de sacerdote y ofreciéndose como víctima al mismo tiempo, se redime a sí y consigo redime a la naturaleza entera: “Sacrificio significa, en general, resignación, y el resto de la naturaleza espera su salvación del hombre, que es a la vez sacerdote y víctima”¹³.

Schopenhauer encuentra, por tanto, la solución a aquel problema que la filosofía andaba buscando desde Sócrates, el de demostrar “un orden moral del mundo como fundamento del físico”, en la unidad metafísica de la Voluntad. Esta, al afirmarse como Voluntad de vivir, se objetiva en la diversidad de seres que aparecen a la representación multiplicados en el espacio y en el tiempo, que se enfrentan y combaten en su ciego querer vivir, ignorando que son una y la misma Voluntad, produciendo el infierno del mundo. La consciencia más o menos clara de esta unidad intrínseca en aquel de sus fenómenos que se halla iluminado por la inteligencia, el hombre, constituye el sentimiento moral, que todo hombre, en mayor o menor medida, dependiendo del grado de claridad de esa consciencia, experimenta, cuya forma más elevada es el conocimiento plenamente *sentido*, en el que la vivencia profunda del dolor juega un papel esencial, de la vaciedad de la vida y del desvarío del mundo del que brota la renuncia a la vida, el absoluto no querer vivir, es decir, la negación de la Voluntad de vivir y con ella la negación del yo y del mundo, pues en tanto que voluntad el yo y el mundo son la misma Voluntad y en tanto que representación el mundo es representación del yo¹⁴. La afirmación de la Voluntad

¹³ W1, p. 471 (411)

¹⁴ Schopenhauer, escribe V. Spierling, ve la solución al problema de la relación entre metafísica y ética concibiendo no sólo unilateralmente al hombre como microcosmos, sino también al mismo tiempo al mundo como “Makranthropos”: “El mundo como Voluntad y representación es, dicho agudamente, un ‘Gesamtmensch’ metafísico. La esencia del hombre, como la del mundo, se agota -en el marco de nuestro conocimiento- en Voluntad y representación. Toda nuestra voluntad -la voluntad en la naturaleza- es lo que produce el mundo, y nuestros intelectos son lo que nos presenta por su manifestación el mundo como representación: ‘el acto de Voluntad del que surge el mundo es un acto de nuestra propia voluntad’, W2, p. 757 (1202). Mi propia voluntad y la Voluntad en la naturaleza son vistas metafísicamente la misma (*dasselbe Selbst*). La pregunta, quién es responsable de nuestro mundo en su completa existencia con su miseria y su dolor moral y quien podría redimirnos de ellos, como el enigma planteado por la Esfinge a Edipo, se vuelve en forma totalmente misteriosa hacia el hombre”, Volker Spierling, *Erkenntnis und Ethik*, Introducción a la *Metaphysik der Sitten*, Vorl4, o. cit., p. 28.

En un sentido semejante se expresa M. Suances: “La moral es la negación de la Voluntad en la naturaleza, es decir, la moral procede de la capacidad de la Voluntad para negarse a sí misma; por eso, orden natural y orden moral proceden de la única raíz que es la Voluntad; pero ésta, a la vez que se afirma

aparece así como *caída* y *desgarramiento* y la negación de la Voluntad como *redención* y *reconciliación metafísica*.

La ética de Schopenhauer, frente a la mayoría de las propuestas aparecidas en el seno de nuestra cultura -hemos de exceptuar en cierto modo, decimos en cierto modo porque va más allá de ellas, la moral platónica, que también interpreta la existencia como caída y la ascesis como vía de redención, y una determinada interpretación del cristianismo que sigue y radicaliza aquella línea trazada por Platón-, y de acuerdo con las más importantes religiones orientales no teístas, no es ningún proyecto razonable de vida, sino la abolición de todo proyecto, no tiene como objetivo la plenificación o perfeccionamiento del sujeto, sino su disolución. “Todo el sistema, como dice Fernando Savater, conduce a esto y lo fundamenta”¹⁵.

Nietzsche se pronunciará decididamente contra esa significación moral del mundo: porque la significación moral del mundo radica en la maldad intrínseca de la Voluntad de la que el hombre es su objetivación consciente, ésta es culpabilización del mundo y del hombre, culpabilización que, por otra parte, ha sido una constante en nuestra cultura desde Platón y el cristianismo y que Schopenhauer ratifica y radicaliza con su propuesta ético-metafísica¹⁶. Frente a Schopenhauer, que desde este punto de vista lo entiende por esa razón como el último epígono de la tradición platónica, afirmará la mera significación física del mundo, declarándose así

en sus objetivaciones fenoménicas, tiene la capacidad que se manifiesta en la conciencia humana, de suprimirse o negarse a sí misma. Esta afirmación y negación radicales dan lugar a ambos órdenes. La sublimidad del orden moral queda así establecida en contraposición al natural, pero a la vez emanando de la misma fuente, porque ésta tiene aprióricamente capacidad de negarse a sí misma y en esto consiste la verdadera libertad que dará lugar al orden moral”, M. Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, o. cit. pp., 259-260.

¹⁵ Fernando Savater, en un breve ensayo sobre la ética schopenhaueriana, *SCHOPENHAUER. La abolición del Egoísmo*, distingue entre morales del egoísmo y morales del renunciamento, según tengan como objetivo la autoafirmación o la autonegación del sujeto, ambas partirían de los anhelos del hombre, pero las primeras insistirían en la promesa de éstos y las segundas en la necesaria frustración de esa promesa, por lo que aquéllas pretenderían cumplir razonablemente el querer del sujeto y éstas su negación. Las morales del renunciamento son más frecuentes en oriente que en occidente, aquí determinada moral cristiana y, como moral laica, sólo la de Schopenhauer.

Pero la moral schopenhaueriana no es sólo “renunciativa en el sentido habitual de la expresión, sino aún más, (es una) moral *aniquiladora*. Lo que se aniquila en esa ética -al menos lo que se ofrece como tema de aniquilamiento- es nada menos que el yo, que para Schopenhauer constituye el mal absoluto. Frente a las éticas de celebración y exaltación del yo, frente a las que prescriben prudentes renunciamentos para en principio mortificar y a fin de cuentas vigorizar el yo, Schopenhauer no propone educar el yo, ni reforzarlo ni adecentarlo, sino abolirlo. No es éste verdaderamente un propósito, sino el definitivo toque de queda de todos los propósitos. No es un programa, sino la deliberada y concienzuda renuncia a seguir jugando a programas. Todo el sistema conduce a esto y lo fundamenta”, Fernando Savater, *SCHOPENHAUER. La abolición del Egoísmo*, o. cit., p. 19.

¹⁶ “La tarea de Nietzsche fue ante todo denunciar la *culpabilización* de la voluntad a todo lo largo de la historia de la filosofía y la religión”, Fernando Savater, *La tarea del héroe*, o. cit., p. 41.

mismo el *Anticristo* en el sentido schopenhaueriano del término¹⁷. La superación nietzscheana consistirá en proclamar la inocencia del devenir, situando la existencia *más allá del bien y del mal*. Para el platonismo ésta es culpable, para él inocente. De ahí la necesaria *Umwertung aller Werte* en la que consiste básicamente su contrapropuesta.

¿Cómo puede la Voluntad negarse a sí misma? ¿Qué trámite debe cumplir en el hombre para que tal objetivo pueda cumplirse? La contestación a estas preguntas nos lleva a precisar primero la concepción que Schopenhauer tiene de la ética para después seguir con él el camino hasta la santidad laica y la nihilización del sujeto y del mundo, fin último al que aquélla, como se ha apuntado ya en numerosas ocasiones, se orienta.

3.1. El concepto schopenhaueriano de la ética.

“Yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral”¹⁸.

Schopenhauer ha establecido el, en su opinión, verdadero nexo entre metafísica y moral y ha conseguido así dar razón del sentido moral de la existencia, es decir, del sentimiento moral que ante sus acciones todo hombre experimenta, pero ello supone una concepción nueva de la ética frente a toda la historia de la filosofía occidental, que se asienta en una comprensión también absolutamente novedosa de la libertad en la que las nociones básicas de aquélla adquieren un nuevo sentido.

La doctrina de Schopenhauer acerca de la libertad moral o libertad de la voluntad ya ha sido ampliamente expuesta, a ella nos hemos referido en el primer capítulo, al tratar los dos problemas fundamentales a los que se enfrenta la filosofía moderna y que encuentran en Schopenhauer su solución definitiva -el problema de *la relación entre lo real y lo ideal* y el problema de *el libre albedrío*- así como en el tercero, al hablar de la caracterización negativa de la Voluntad como cosa en sí, donde dicha doctrina adquiere su justificación última, dado que la

¹⁷ Jörg Salaquarda en un interesante artículo, *Schopenhauers Einfluss auf Nietzsches “Antichrist”*, en *Schopenhauer*, hrsg von J. Salaquarda, o. cit., pp. 142-163, defiende la tesis de que el “Anticristo” nietzscheano es, como en Schopenhauer, la negación del sentido moral del mundo. Porque él lo niega, se declara así mismo el “Anticristo”. No cabe duda, afirma Salaquarda, de que Nietzsche construye su ética, su *Umwertung aller Werte*, como lo repite en diversas ocasiones, por ejemplo en el parágrafo 5 del prólogo a la *Genealogía de la moral*, en polémica con Schopenhauer. Para Nietzsche la aceptación o negación de un sentido moral del mundo se relaciona con una filosofía decadente o ascendente. “Para él el mundo y su desarrollo es un acontecimiento meramente físico. Esta fundamental *Umwertung* no deja nada en pie -desde ella deben ser invertidos todos los valores. Nietzsche se entiende a sí mismo ‘el Anticristo’ en el sentido schopenhaueriano”, p. 159.

¹⁸ E, pp. 234-235 (220)

Voluntad es *sin fundamento*. Resumimos ahora los aspectos fundamentales de esta doctrina porque en ella, como acabamos de señalar, y en una determinada forma de conocimiento, que más adelante examinaremos, se asienta esta nueva concepción de la ética determinando todo su sentido.

La libertad es un concepto negativo mediante el que “pensamos la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza”¹⁹. La libertad de la voluntad o libertad moral²⁰ se ha entendido tradicionalmente como libertad de obrar o libre albedrío, pero ¿cómo pensar una acción sin un motivo que determine la voluntad? “Bajo el supuesto de la libertad de la voluntad (libre albedrío), dice Schopenhauer, cada acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto sin causa”²¹. Por ello, frente a la tradición cristiana y racionalista, entiende que la libertad de la voluntad radica en el ser, en el *esse*, no en el obrar, no en el *operari*, que, dados los motivos, se sigue necesariamente de aquél, es decir, soy libre no porque elija sin ningún motivo mi acción, sino porque soy quien he querido ser, porque me he elegido a mí mismo sin ninguna razón. ¿Cómo argumenta Schopenhauer su comprensión de la libertad frente a aquella tradición?, ¿qué nuevo sentido adquieren a partir de ella nociones básicas para la ética como la responsabilidad moral, la conciencia moral, el arrepentimiento o el remordimiento?, ¿cómo afecta al sentido total de esta disciplina filosófica?

En el tratado *Sobre el libre albedrío* Schopenhauer desarrolla monográficamente y sistemáticamente la citada argumentación. Tras centrar el problema -muy escuetamente: “¿se provoca necesariamente el acto de voluntad con el motivo? ¿O más bien la voluntad mantiene una total libertad de querer o no querer cuando aquél irrumpe en la conciencia?”²²- examina, en primer lugar, el testimonio de la propia conciencia inmediata como fundamento de la creencia en

¹⁹ E, p. 43 (37)

²⁰ Schopenhauer distingue entre libertad física, libertad intelectual y libertad moral. La “*libertad física* es la ausencia de impedimentos *materiales* de todo tipo. ... Los hombres y los animales son llamados libres, en este significado *físico* del concepto de libertad, cuando ni lazos ni cárcel ni parálisis, esto es, ningún impedimento *físico, material*, obstaculiza sus acciones, sino que éstas suceden de acuerdo con su *voluntad*”, E, pp. 43-44 (37-38). La *libertad intelectual* consiste en la ausencia de cualquier impedimento que suprima o disminuya la actividad propia del intelecto, es decir, en el correcto funcionamiento al presentar los motivos a la voluntad. Sólo en la medida en que el intelecto presenta a la voluntad los motivos auténticos, puede el hombre decidirse según su naturaleza propia, según su carácter; “o sea, puede exteriorizarse *sin impedimento*, conforme a su propia esencia: entonces el hombre es *intelectualmente libre*, es decir, sus acciones son el resultado de la reacción de su voluntad a los motivos que se le dan en el mundo real, tanto a él como a todos los hombres”, Idem, p. 139 (129).

²¹ E, p. 84 (77)

²² E, p. 53 (47)

la existencia de la libertad como libre albedrío²³. El análisis constata que tal testimonio sólo alcanza a justificar que puedo elegir lo que quiero, pero no el querer mismo, es decir, la conciencia me atestigua que “puedo hacer esto, si quiero”, pero si puedo querer algo distinto de lo que quiero es algo de lo que la conciencia no puede darme noticia, pues supone su límite. El libre albedrío no puede, por tanto, sostenerse en el testimonio de la conciencia. Examina, en segundo lugar, si la razón, si el intelecto, puede justificar esa forma de libertad, cuyo resultado es también negativo, pues éste conoce al hombre como fenómeno y todo conocimiento fenoménico está necesariamente condicionado por la forma *a priori* del entendimiento, la ley de la causalidad, en este caso bajo la forma de la motivación, según la cual, como se expuso en su momento, toda acción se sigue del motivo con la misma necesidad que cualquier otro efecto de su causa. Ahora bien, el supuesto de la efectividad del motivo y de la receptividad al mismo es el carácter del individuo -recordemos que el carácter es individual, empírico, constante e innato- que se manifiesta con ocasión del motivo, del mismo modo que lo es la fuerza natural en la causa propiamente dicha o en el estímulo con ocasión de los cuales aquélla se exterioriza. En consecuencia, la acción, dado el carácter, se sigue siempre necesariamente del motivo. Dado que la inteligencia es el medio de los motivos, la deliberación se reduce al acto mediante el cual la inteligencia hace pasar los motivos “ante el tribunal de la voluntad”, tras lo cual ésta se decide por el motivo más fuerte. La trampa sobre la que se asienta la creencia en el libre albedrío es doble: a) la distancia entre el motivo y la acción, que exige la mediación de la razón; b) la deliberación entre los motivos, en la cual, como acabamos de decir, la voluntad se determina siempre por el más fuerte²⁴. En resumen, la conciencia nos dice: “puedo hacer lo que quiero”, es decir, puedo hacer esto o aquello, ¿pero por qué hago esto y no aquello?, porque lo prefiero, ¿y por qué lo prefiero?, esto la conciencia no lo sabe. A esa última pregunta sólo puede contestar la inteligencia descubriendo el motivo que determina mi querer. El testimonio de la conciencia que me dice que puedo hacer lo que quiero proviene de que, aún habiendo hecho esto, si me

²³ Descartes había insistido en que la libertad de la voluntad era una verdad innata que conocemos inmediatamente por la conciencia. Por ejemplo, en el parágrafo XXXIX de *Los principios de la filosofía* afirma: “La libertad del arbitrio se conoce por sí misma. Que hay libertad en nuestra voluntad, y que podemos asentir o no asentir según nuestro arbitrio a muchas cosas, es tan manifiesto que debe contarse entre las nociones primeras y más comunes innatas en nosotros”, R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, o. cit., p. 328.

²⁴ En relación con esta cuestión, Gehard Vollner, *Schopenhauer als Determinist*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 165-178. Alfred Schaefer, en *Probleme Schopenhauers*, o. cit., pp. 89-106, somete a discusión tres cuestiones importantes en relación con la visión de Schopenhauer acerca de las acciones humanas, la ley de la motivación, la posibilidad de una moral pura y el concepto de justicia eterna.

represento aquello y me siento atraído por ello, pienso que igual podría haberlo realizado, pero habría que añadir, “si lo hubiese preferido”. Esto es, para la acción realizada ha habido un motivo y sólo hubiera podido preferir lo otro si eso otro hubiese sido un motivo más fuerte que me hubiera determinado a elegirlo en lugar de lo que efectivamente he elegido o, lo que en el fondo es lo mismo, si yo, si mi carácter, fuese otro, en cuyo caso no podría sino preferirlo. El “si lo hubiese preferido” elimina, entonces, toda libertad de la voluntad, aunque no contradice el testimonio de la conciencia que me dice, “puedo hacer lo que quiero”, que es verdadero, ya que nada dice acerca de la libertad del querer, que es el problema que estamos tratando.

“Puedo hacer lo que quiero: puedo, *si quiero*, dar a los pobres todo lo que tengo y así volverme yo mismo uno de ellos -¡*si quiero!*- Pero no soy capaz de *quererlo*; porque los motivos en contra tienen demasiado poder sobre mí como para serlo. En cambio, si yo tuviera otro carácter y, por cierto, hasta el punto de que fuese un santo, entonces podría quererlo; pero en tal caso, tampoco podría sin más quererlo, sino que también tendría que hacerlo”²⁵.

Sin embargo, a pesar de ello, el sentimiento de responsabilidad, de imputabilidad de nuestras acciones ante nosotros mismos es un hecho de conciencia vivido por todos que no se puede obviar. ¿Pero si la acción se sigue necesariamente de los motivos, de qué se siente, entonces, responsable?, de ser como es, de su carácter, pues sólo en la conjunción con nuestro carácter obran los motivos. Nadie en su sano juicio pretende excusarse de sus actos dados tales o cuales motivos: “Pues él comprende muy bien que esta necesidad tiene una condición *subjetiva*; y que *objective*, es decir, en las circunstancias presentes, o sea, bajo el influjo de los motivos que la han determinado, era perfectamente posible una acción totalmente distinta, incluso la exactamente opuesta a la suya, *sólo con tal de que él hubiera sido otro*: sólo de esto ha dependido. A él, puesto que es éste y no otro, puesto que tiene tal y tal carácter, no le era posible, desde luego, ninguna otra acción: pero en sí misma, o sea, *objective*, era posible”²⁶. La responsabilidad se refiere, por tanto, a su carácter, es de su carácter del que se siente responsable, y es en él, por consiguiente, donde radica la libertad moral: “Allí donde radica la *culpa*, tiene que radicar también la *responsabilidad*: y, puesto que ése es el único dato que nos justifica para inferir la libertad moral, entonces la libertad tiene que radicar también en el mismo sitio, o sea, en el *carácter* del hombre”²⁷. ¿En qué sentido radica la libertad en el carácter por lo que, en consecuencia, cada hombre es responsable primaria y fundamentalmente de lo que es y sólo secundaria y derivadamente de lo que hace? La clave explicativa de la cuestión se haya en la distinción entre fenómeno y cosa en sí, en la también distinción kantiana entre carácter empírico y carácter inteligible. Identificada la cosa en sí con la Voluntad, el hombre, cada hombre, es en sí

²⁵ E, pp. 82-83 (75)

²⁶ E, p. 134 (123-124)

²⁷ E, p. 135 (124)

mismo un acto originario e intemporal de la Voluntad metafísica, su carácter inteligible, cuya manifestación fenoménica, en el espacio y en el tiempo, es su carácter empírico, definido por el peculiar modo de responder a la diversidad de los motivos que en el transcurrir de la vida se le presentan en el cumplimiento temporal de aquel acto originario de la Voluntad metafísica, y que es empírico porque no lo conocemos sino *a posteriori*, es decir, cuando el querer se ha cumplido determinado por un motivo concreto. El carácter es, además, como ya se expuso en su momento, *individual*, cada persona es o posee un carácter propio distinto del de cualquier otra, *innato*, es obra de la naturaleza misma, por lo que en esencia no es susceptible de ser alterado por la cultura o la educación, es, por tanto, *constante* o inmutable, recordemos al respecto que cada hombre debe considerarse *en cierto modo* como una Idea. Las siguientes palabras de Schopenhauer resumen con precisión su posición en este asunto:

“El carácter empírico, al igual que la totalidad del hombre, es, en cuanto objeto de la experiencia, un mero fenómeno, ligado por ello a las formas de todo fenómeno -tiempo, espacio y causalidad- y sometido a sus leyes. En cambio, la condición y fundamento de todo ese fenómeno, independiente de aquellas formas en tanto que cosa en sí y, por lo tanto, no sometidas a ninguna distinción temporal y así persistente e inmutable, es el *carácter inteligible*, es decir, la voluntad del hombre como cosa en sí a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta, es decir, la independencia de la ley de causalidad (como mera forma de los fenómenos)”²⁸.

Mi libertad radica en aquel acto originario e intemporal de la Voluntad en el que elijo mi ser, mi carácter, en la voluntad que en mi carácter se objetiva -es decir, no hay ninguna razón por la que yo soy como soy, sino porque me he elegido así, porque así me he querido²⁹, he ahí la aseidad de la voluntad-, no en el obrar, que se sigue de la confluencia entre los motivos y mi carácter con la misma necesidad que la bola de billar se mueve y en la trayectoria en que lo hace después de haber recibido el impulso en la dirección concreta en que se ha producido³⁰. Soy, pues, responsable de mi ser, de mi carácter; por él mis acciones son verdaderamente mías y llevo conmigo toda la responsabilidad sobre ellas: aunque desde el carácter empírico sean necesarias,

²⁸ E, p. 139 (126)

²⁹ Por lo que se refiere a la libertad del carácter, precisa F. Savater: “Dados los especiales atributos de lo que Schopenhauer llama ‘voluntad’, deberíamos decir que el carácter de cada hombre es más ‘azaroso’ que ‘libre’, pero lo que puede asegurarse es que en modo alguno es ‘necesario’. *Cada cual tiene el carácter que quiere, precisamente porque su querer no es otro que su carácter*. Cada uno es lo que quiere ser, puesto que no es sino su querer”, Fernando Savater, *La tarea del héroe*, o. cit., p. 62.

³⁰ Jörg Salaquarda, en *Charakter und Freiheit. Über problematik und “Wahrheit” einer These Schopenhauers*, en *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, pp. 88-98, reflexiona sobre la concepción schopenhaueriana de la libertad, comparándola con la de Sartre y la de Adler. Después de exponer, en la primera parte del artículo, en qué sentido se entiende la libertad en Schopenhauer, en la segunda se compara ese concepto de libertad con el de Sartre. Tras hacer referencia a la invariabilidad del carácter empírico y a la posibilidad de su transformación total mediante la negación y la ascesis afirma: “Las diferencias entre Sartre y Schopenhauer son enormes, pero la similitud de la experiencia fundamental es al mismo tiempo seductora”. Continúa esta segunda parte explorando esa similitud para pasar en la tercera a comparar la doctrina de Schopenhauer y Sartre con la de Adler.

como éste no es sino la “aparición fenoménica del carácter inteligible” que, en cuanto tal, no está sometido al tiempo, espacio y causalidad, quiero libremente mis acciones porque libremente -sin ninguna razón- quiero mi ser del cual se siguen necesariamente aquéllas dados los motivos, soy, pues, responsable de ellas porque soy responsable de mi ser, de mi carácter. La máxima *operari sequitur esse* se cumple en todo el mundo de la experiencia, también en el hombre, ¿por qué el hombre había de ser una excepción entre todos los seres naturales?, pero no es incompatible con la libertad:

“En una palabra: el hombre hace siempre lo que quiere, y lo hace necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez. Si se considera su obrar *objective*, es decir, desde fuera, entonces se conoce apodicticamente que tiene que estar sometido, como el actuar de todo ser natural, a la ley de causalidad en todo su rigor: pero *subjective* cada uno siente que hace siempre sólo lo que *quiere*. Mas eso sólo significa que su actuar es la pura exteriorización de su pura esencia. Por eso, cualquiera sentiría lo mismo, incluso el más ínfimo ser natural si pudiera sentir”³¹.

La citada máxima no es incompatible con la libertad ni, en consecuencia, con el sentimiento de responsabilidad que acompaña a nuestras acciones ni con el sentimiento del sentido moral de la vida, aunque el concepto de responsabilidad, como el de otras nociones básicas de la ética, adquiere un nuevo sentido³², pues esta libertad es trascendental, es decir, la voluntad en que cada hombre consiste considerada fenoménicamente se determina necesariamente por el motivo, pero considerada como cosa en sí le corresponde “la libertad absoluta, es decir, la independencia de la ley de causalidad (como mera forma de los fenómenos)”³³. Este modo de entender la libertad es, como comenta T. Mann, audaz y duro al mismo tiempo³⁴. Audaz, porque permite hacer

³¹ E, pp. 138-139 (128). En este sentido, todos los seres, vivos e inertes, en tanto que cosas en sí, son libres, su ser es fruto de un acto libre de Voluntad, aunque su libertad se diferencia de la humana en que carecen de conciencia, dado que sólo él se haya en sus acciones mediatizado por la razón, por lo que sólo a él le atribuimos responsabilidad jurídica, que se traduce en un determinado modo de ser de los castigos por la falta cometida y que tiene el sentido de aportar un motivo más fuerte que el que le induce a cometer el delito, y una responsabilidad moral, que, como ya hemos apuntado y se explicará más adelante, trasciende la esfera puramente humana.

³² *Operari sequitur esse*. ¿Cómo sostener desde esa tesis, se pregunta Philonenko, la afirmación cartesiana de que basta juzgar bien para obrar bien?: “El acto se deriva del ser y no el ser del acto como lo quiso Fichte antes del existencialismo. De este bloque indiviso del *esse* surgen en el tiempo acciones, vacilaciones que pueden, en efecto, servir de fundamento a la ilusión del libre albedrío”, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit. p. 262.

³³ E, p. 137 (126). Fernando Savater resume con precisión la doctrina schopenhaueriana de la libertad: “En cuanto que no tengo más remedio que querer lo que quiero, es decir, que querer lo que soy, mis elecciones están rigurosamente determinadas por la voluntad como cualquier otro proceso natural; pero en tanto el querer me constituye no admite ninguna razón suficiente previa, es absoluta y magníficamente libre”, E. Savater, *La negación de la voluntad: Schopenhauer*, en *Documentos A*, 6, o. cit., p. 100.

³⁴ “¡Pensamiento audaz, pensamiento hondamente sentido, pero también duro! Este pensamiento es una de las intuiciones más notables y, bien examinado todo, más subyugantes en la creación de la verdad por Schopenhauer”. Con este pensamiento se salvaban “dos conceptos morales y aristocráticos ... : los conceptos de culpa y mérito. La existencia de ambos dependía de la libertad de la voluntad. ¡Y con qué frecuencia se había disputado sobre ella!” T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, o. cit. pp. 52-53.

compatibles la necesidad de la acción dados los motivos, derivada del riguroso análisis racional de la cuestión, con el sentimiento de autoría de nuestros actos que siempre experimentamos, y por tanto con la responsabilidad que, precisamente por ello, también siempre los acompaña; duro porque nos pone constantemente ante lo que somos, ser que no nos cabe sino asumir³⁵. ¿Por qué, por último, podría preguntarse, la Voluntad es libre? Aquí no cabe ya más respuesta que porque la cosa en sí es, por definición, ajena al principio de razón. Este es el sentido que ha de darse a la divisa que preside el tratado que estamos comentando y que Schopenhauer atribuye, erróneamente³⁶ a Malebranche: “*La liberté est un mystère*”³⁷. El misterio alcanza todo

³⁵ Simmel llama la atención sobre la profundidad de la explicación schopenhaueriana de la responsabilidad y sobre las consecuencias éticas que de ella se siguen: “Al lado de las representaciones superficiales con que suele explicarse nuestro sentimiento de responsabilidad, me parece la explicación de Schopenhauer de enorme profundidad”, p. 190. Según esa explicación, que resulta de instalar la libertad en el ser no en el obrar, el hombre es el portador de todo lo bueno o malo que pueda realizar, lo que nos permite reconocernos en lo que somos cuando echamos una mirada de conjunto a los actos de nuestra vida.

“El que seamos tales que podamos producir un acto semejante en virtud de nuestra cualidad originaria, este es el gran tormento, tanto más terrible cuanto que sentimos esa cualidad, de una parte como libre, como nuestro querer originario, y de otra como absolutamente inmutable e irremediable”, p. 195. “Schopenhauer pone aquí al descubierto tal vez la más trágica de las situaciones éticas”. Simmel ve la posibilidad de superar la necesidad de la acción dada la inmutabilidad del carácter en la evolución, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit. p 198.

B. Magee critica por inconsistente e insostenible dentro de la coherencia del sistema la doctrina del carácter como elección libre originaria de la que soy responsable: “No tenemos ningún motivo para creer que fuera del mundo de los fenómenos exista nada que no sea el noúmeno, uno e indiferenciado, que existe igualmente en todo independientemente del tiempo y del espacio. ¿Qué es entonces lo que se supone que ha elegido ser yo? Sin duda no soy yo. Sólo podría ser el noúmeno, pues no *hay* nada aparte de él y el mundo de los fenómenos en el que se manifiesta. De modo que incluso si pasamos por alto la inteligibilidad del concepto de la ‘elección’ del noúmeno, nos encontramos presumiblemente en situación de tener que aplicar nuestros adjetivos de elogio y condena al noúmeno. Y dejando de lado la inteligibilidad de *eso*, sin duda no es lo mismo que aplicármelo a *mí*, y de ese modo considerarme responsable de mí mismo”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p. 226.

Insistiendo en esta crítica, más adelante, subraya que desde la posición de Schopenhauer se hace imposible defender la responsabilidad moral y el sentido moral del mundo: “El hecho es que partiendo de las premisas de Schopenhauer no es posible atribuir responsabilidad moral a nada, y por lo tanto, no puede existir la moral. Siendo así, es incluso más difícil de lo que sería de otro modo (y aun en ese caso ya sería difícil), comprender qué significado tiene su afirmación de que el mundo en conjunto tiene significación moral. También la crítica de las ideas concretas dentro de la filosofía moral carecerían de significado”, Idem, p. 258. Schopenhauer contestaría a esta última crítica señalando que se hace desde la concepción tradicional de la moral, pero que carece de razón desde la que él sostiene.

Pilar López, tras exponer cómo Schopenhauer compagina libertad y necesidad, señala: “Sin embargo, cabe dudar de que lo que ha quedado al final de todo este proceso sea, efectivamente, la libertad que la ética filosófica andaba buscando. Pues la libertad moral se ha salvado aquí al alto precio de convertirse en pura ausencia de razón”, Pilar López de Santamaría, *Introducción a Los dos problemas de la ética*, o. cit., p. XXIV. De ahí concluye en la imposibilidad de que esa libertad dé cuenta de la responsabilidad, por lo que en el fondo se niega a sí misma. Esta crítica, como se ve, se sitúa en una posición semejante a la de B. Magee, podría hacersele, por tanto, la misma réplica.

³⁶ A. Hübscher, 45. Jb, 1964, pp. 26-30.

³⁷ E, p. 41 y 139 (35 y 128). R. Safranski resume así la cuestión: La filosofía de Schopenhauer pretende explicar sin desgajarse de la experiencia. “En relación con el problema de la libertad, eso significa que la

su espesor cuando, como veremos más adelante, la consciencia del desvarío del mundo y del dolor a él inherente haga posible la conversión de la voluntad, el único verdadero caso de libre albedrío.

¿En qué consiste, en este contexto, la conciencia moral? ¿Cuál es su sentido? El sentimiento del *yo quiero*, que acompaña a todas mis acciones, se explica porque éstas surgen de la conexión entre los motivos y mi carácter -“la índole empíricamente reconocida, constante e inmutable, de una voluntad individual”³⁸- por lo que tales acciones son mías, me pertenecen, y por ello me siento responsable de las mismas. Precisamente porque ese carácter o voluntad que yo soy no se manifiesta, con la intervención necesaria del motivo, sino mediante la acción, no puedo conocerla empíricamente hasta después de haberla realizado. Este conocimiento de nosotros mismos, que se va ampliando y completando en el curso de nuestra vida, constituye la conciencia moral -“El conocimiento de nosotros mismos que se hace cada vez más completo, *el protocolo de los hechos* que se va llenando cada vez más, es la *conciencia moral*”³⁹- El sentimiento de condena que en ella experimentamos, aunque directamente deriva de lo que hemos hecho, se refiere en el fondo a lo que somos -“Es cierto que los reproches de la conciencia moral afectan de forma primaria y ostensible a aquello que *hemos hecho*; pero en realidad y en el fondo, se refieren a lo que *somos*, de lo cual sólo nuestros hechos ofrecen un testimonio plenamente válido, siendo nuestro carácter lo que los síntomas a la enfermedad”⁴⁰ - La conciencia moral es, pues, autoconciencia de la índole moral de nuestro ser, de nuestro carácter, en ella la única función de la razón -en oposición a Kant, como veremos más adelante- es la de recordar clara y coherentemente el conjunto de los actos de los que ésta es conciencia -“La conciencia moral está condicionada por la Razón, simplemente porque sólo gracias a ella es posible una rememoración clara y coherente”⁴¹- De ahí que la conciencia moral hable sólo *después* de la acción, cuando lo hace antes, lo hace indirectamente, es decir, a partir de la reflexión sobre casos parecidos en el pasado de los que infiere su futura condena del acto

explicación me muestra *por qué* hago o he hecho algo. La comprensión pregunta por lo que *soy* efectivamente al hacer tal cosa.

Resulta evidente que también en Schopenhauer la libertad sigue siendo un misterio. Pero un misterio que está al mismo tiempo tan próximo y es tan cotidiano que necesita de toda una tradición de la disculpa para prescindir del mismo -por ejemplo, del mito que toma a la ‘sociedad/historia’ como sujeto de la acción y en el cual podemos delegar nuestra responsabilidad, exigiendo libertades del mismo para poder perder nuestra libertad”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit., p. 436

³⁸ E, p. 135 (125)

³⁹ E, pp. 297-298 (282)

⁴⁰ E, p. 297 (281)

⁴¹ E, pp. 298-299 (283)

proyectado⁴². ¿Qué decir, entonces del arrepentimiento y del remordimiento?, ¿cómo hacerlos compatibles con esta concepción del carácter, de la libertad y de la conciencia moral? Se trata de dos sentimientos muy distintos, pero ambos pueden explicarse satisfactoriamente sin recurrir al libre albedrío, a la libertad en el obrar.

El arrepentimiento, ya nos ocupamos de él en el capítulo anterior al hablar del carácter, se refiere a la acción, no al querer, y nace de la modificación del conocimiento o por la debilidad de éste ante la pasión. Si el carácter es invariable, lo que he querido lo seguiré queriendo; no me arrepiento, pues, de lo que he querido, sino de lo que he hecho, “cuando guiado por conceptos erróneos he obrado de una manera distinta a la que se hallaba conforme a mi voluntad”⁴³. El error en los motivos puede deberse a la falta de instrucción o de análisis o a la debilidad de la inteligencia que no ejerce adecuadamente su función cuando por causa de la emoción o de la pasión la voluntad domina completamente a aquélla. En este último caso, concluido el acto se descubre que por aquella razón no se había obrado conforme a la voluntad propia, apareciendo el arrepentimiento. La prudencia, sin embargo, se da cuando la voluntad no domina a la inteligencia y ésta cumple adecuadamente su misión de mostrar los motivos mediante los cuales aquella se manifiesta en rigor tal como verdaderamente es⁴⁴. Si disculpamos aquellas acciones en las que la pasión o la emoción dominan al hombre, es porque no dejan actuar a la inteligencia y en ese caso la voluntad, como ocurre en los animales, se determina por el simple motivo inmediato⁴⁵. Tanto en este caso, como en aquél otro debido a un defecto del conocimiento, el

⁴² “Este conocimiento que se hace más cercano y cada vez más íntimo es lo que propiamente se llama *la conciencia moral* que, justamente por eso, *sólo después* de la acción se hace oír *directamente*; *antes* lo hace, a lo sumo, *sólo indirectamente*, en la medida en que acaso, por medio de la reflexión y la retrospectiva sobre casos parecidos sobre los que ya se ha pronunciado, se la considere en la deliberación como algo que habrá de presentarse en el futuro”, E, p. 136 (125).

⁴³ W1, p.372 (327)

⁴⁴ W2, pp. 695-696 (1148-1149)

⁴⁵ Philonenko interpreta esta doctrina en los siguientes términos: Cuando nos arrepentimos, cuando nos lamentamos es que reconocemos un error de la inteligencia que indujo mal el querer de la voluntad. “La situación del hombre aparece entonces como trágica. ¿Qué es su voluntad? Es un destino (*operari sequitur esse*). Pero, en esta tierra, mi destino es el ser infiel a mi destino. Bien comprendida, la teoría del libre albedrío significaba que el hombre podría forjar su destino. Sus elecciones, sus actos, sus rechazos eran otras tantas piedras preparadas para la construcción de su mausoleo. En una palabra, el hombre construía su esencia. La doctrina de Schopenhauer es diametralmente opuesta: tengo un destino, una esencia. Pero yo no ceso de pasar inadvertido para mí mismo. ¿Cómo podría evitarlo puesto que el pesar es egoísta por naturaleza? Lamentarse no es en absoluto un pensamiento altruista. Lamento no haber logrado lo que quería, sin lamentar nunca el haberlo querido”, Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 269.

sujeto “no obró con plena libertad intelectual, puesto que no pudieron ejercer su influjo todos los motivos”⁴⁶

El remordimiento, de él nos ocuparemos detenidamente más tarde, es el dolor que sentimos por el conocimiento que mediante nuestros actos la conciencia nos brinda de nuestro carácter, de nuestro ser, de nuestra voluntad, que es invariable:

“El remordimiento que nos produce el recuerdo de una acción pasada no es el arrepentimiento; es el dolor que el conocimiento de nosotros mismos como voluntad nos hace experimentar, y se basa precisamente en la convicción de que la voluntad es siempre la misma. Si ésta cambiase y el remordimiento no fuese más que arrepentimiento, se anularía a sí propia; lo pasado no podría producirnos angustia porque revelaría una voluntad que ya no era la nuestra”⁴⁷.

Si nuestras acciones se producen necesariamente de la conjunción entre los motivos y el carácter y éste es invariable, ¿qué es la ética? ¿cuál es su tarea? La ética es una disciplina descriptiva, no prescriptiva. La doctrina schopenhaueriana de la libertad como radicando en el *esse*, no en el *operari*, hacen impensable una ética prescriptiva: si la acción, dado el carácter, se sigue necesariamente del motivo, un mandato, una prescripción, sólo puede ser tal si viene acompañada de la amenaza de un castigo o de la promesa de un premio que jueguen de motivo para la voluntad. Sólo desde una fundamentación teológica de la moral puede pensarse una ética prescriptiva, pues sólo así puede pensarse una autoridad que premie o castigue y que, en consecuencia, haga efectivo el mandato, pero en tal caso la acción sería interesada y, por tanto, carecería de auténtico valor moral. La ética es, pues, filosofía teórica, su objeto no es dar normas o reglas a las que deba ajustarse la voluntad de los hombres con la pretensión de reformar los caracteres, sino explicar su conducta, es decir, el comportamiento humano moral e inmoral está ahí, la reflexión filosófica lo explica, dice qué es moral, por qué lo es y cómo es posible. En otras palabras, la ética no puede pretender en ningún sentido predicar cómo debe ser la conducta humana si no quiere desembocar en el fracaso, como lo demuestra la larga historia de la experiencia humana, sino explicar cómo de hecho es, y esto es así porque, en coherencia con la doctrina de la aseidad de la voluntad y la doctrina del carácter que de ella deriva, la virtud no se enseña, el hombre bueno nace, no se hace:

“La virtud, como el genio, no se enseña, y el concepto es tan estéril para ella como para el arte; a lo sumo sólo puede servirla de instrumento. Tan insensato sería pedir a los sistemas de moral que hicieran hombres virtuosos, nobles y santos, como pretender que los libros de estética crearan poetas, escultores y músicos”⁴⁸.

⁴⁶ W2, p. 695 (1149)

⁴⁷ W1, p. 373 (328). Philonenko expresa la diferencia entre arrepentimiento y remordimiento en los siguientes términos: “El pesar es óntico: se refiere a los actos (el *operari*) sin poner nunca en tela de juicio la voluntad. Sucede de modo diferente con el remordimiento, cuyo alcance es ontológico y no se aplica sino al *esse* ...: el asco que experimento por ser este ser, es decir, esta voluntad”, Philonenko, Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia, o. cit., p. 270.

⁴⁸ W1, p. 343 (301)

La primera tarea de una ética sistemática sería su fundamentación, es decir, establecer o precisar el criterio de una acción de valor moral, mostrar que existen acciones de verdadero valor moral y mostrar o explicar cómo son posibles. Establecido el fundamento de la ética, su tarea consistiría, en segundo lugar, en deducir a partir de ahí las acciones morales y sus opuestas. Más allá del ámbito estricto de la ética estaría la fundamentación metafísica que justificaría o daría la razón última de aquélla. La fundamentación metafísica conducirá a Schopenhauer a considerar que el sentido moral de la vida y del mundo no se agota en la ética, sino que cumplida ésta debe dejar paso al ascetismo: si la libertad reside en el ser, la culpa radica en lo que soy, y la redención de la culpa sólo es posible por la conversión de mi ser que renuncia a la vida; porque la raíz del mal está en la Voluntad de vivir que genera el mundo, la redención sólo es posible por la negación de esa Voluntad que abole el mundo, negación que se cumple en el hombre que renuncia a la vida.

3.2. La fundamentación de la ética.

Una fundamentación rigurosa de la ética exige, en primer lugar, distinguir netamente entre el *principio* o máxima suprema y el *fundamento* (*Grund*) de la ética, es decir, distinguir, si se trata de una ética no prescriptiva, entre la expresión más breve y precisa para la forma de obrar a la que ella reconoce verdadero valor moral y la razón o el por qué de ese reconocimiento⁴⁹. La mayoría de los éticos, sin embargo, confunde ambas cuestiones, probablemente porque el principio no ofrece dificultad alguna, es un hecho de conciencia reconocido por todos, mientras que descubrir el fundamento resulta “terriblemente difícil”. De ahí que con frecuencia se le revista de una “fórmula artificiosa” de manera que aparezca como conclusión de unas premisas, dando la impresión de que ellas constituyen su razón o fundamento. La expresión que considero, dice Schopenhauer, más clara y sencilla del principio, de la máxima sobre cuyo contenido son unánimes todas las éticas es la siguiente: “*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*” (No ofendas a nadie, antes bien, ayuda a todos cuantos puedas)⁵⁰. Este es el principio que todas las éticas -los principios de todas ellas, por muy distintas que sean las formas con las que los

⁴⁹ “El *principio*, la *máxima* (*Grundsatz*) suprema de una ética es la expresión más breve y precisa para la forma de obrar que ella prescribe o, en el caso de que no tuviera forma imperativa, la forma de obrar a la que ella reconoce verdadero valor moral. Es, por tanto, su indicación para la virtud en general, expresada en una proposición (*Satz*), o sea, el ο, τι de la virtud. En cambio, el *fundamento* de la ética es el διοτι de la virtud, la razón de aquella obligatoriedad (*Verpflichtung*), recomendación o elogio, al margen de que se busque en la naturaleza del hombre, en las relaciones del mundo externo o en cualquier otro lugar”, E, p. 176 (163-164).

⁵⁰ E, p. 177 (164)

revistan, pueden considerarse una paráfrasis de éste- tratan sin éxito de fundamentar. Esto vale, insiste Schopenhauer, incluso para el principio trivial y considerado como simple: “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”, cuyo defecto, el expresar sólo los deberes de justicia, no los de la virtud, puede remediarse repitiéndolo sin el *non* y el *ne*, pero al llegar así al mismo principio mediante un rodeo da la impresión de que junto con el principio nos da también el fundamento, el por qué del mismo; “lo cual no es el caso, ya que del hecho de que yo no quiera que algo me ocurra, no se sigue de ninguna manera el que no deba hacérselo a otros”⁵¹. El principio está ahí desde antiguo, pero ¿por qué y en qué sentido preciso reconocemos valor moral a esa forma de obrar?, ¿cómo es ella posible? El verdadero problema, que todavía ninguna ética ha sido capaz de resolver, es el de su fundamentación, pues la mayoría de las éticas que lo han intentado pretenden, como en el caso del *quod tibi fieri* señalado, deducirlo de otras proposiciones, equivocando el camino: dicho principio no necesita de ninguna demostración, sino de una explicación que dé razón de él y permita comprenderlo.

Empecemos por la cuestión más elemental. ¿Cuál es el criterio de una acción de verdadero valor moral? Schopenhauer, siguiendo a Kant, da por sentado que una acción posee valor moral cuando es absolutamente desinteresada, aunque entiende el desinterés de acuerdo con su doctrina de la motivación. Toda acción es necesariamente motivada, los motivos más frecuentes que impulsan las acciones de los hombres derivan directa o indirectamente del egoísmo, tales acciones carecen de valor moral; sólo cuando el motivo que determina la acción no es el egoísmo en ninguna de sus formas, ésta es desinteresada y posee, por tanto, verdadero valor moral: “La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral*”⁵². Su rasgo íntimo y, por tanto, no tan evidente, es que produce en quien la ejecuta una cierta satisfacción que denominamos aprobación de la conciencia moral; “rasgo externo secundario y accidental” es el reconocimiento o aprobación y respeto de los testigos imparciales.

Entendido así el criterio de una acción de valor moral, Schopenhauer afirma que el fundamento de la ética, no cabe buscarlo por otro camino “que el empírico, o sea, el investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como sean las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la nobleza”, a partir de las cuales habrá que buscar el móvil que las impulsa, “ese móvil, junto con la receptividad a él, será el fundamento último de la moralidad y su conocimiento, el fundamento de la moral”⁵³. Ese

⁵¹ E, p. 177 (165)

⁵² E, p. 244 (229)

⁵³ E, p. 235 (220)

camino empírico es, por otra parte, coherente con la naturaleza descriptiva de la ética, que lo es, a su vez, con el objetivo de toda su filosofía, que es comprender, agotar la comprensión de la experiencia. La fundamentación de la ética exige, pues, una doble tarea, capaz de dar respuesta satisfactoria a las siguientes cuestiones: a) ¿se dan efectivamente en el comportamiento real de los hombres acciones no egoístas en absoluto?, sólo si existen tales acciones habrá que reconocer que hay gentes, aunque sean muy pocas personas, que son verdaderamente justas y honradas, es decir, que cuando actúan de ese modo lo hacen desinteresadamente, en relación con las cuales, con el hecho de que lo sean, tiene sentido hablar de la moral; b) ¿qué móvil puede explicar las acciones de ese tipo?, ¿por qué mueve a unos hombres y no a otros?, ¿puede la ética cambiar o mejorar a los hombres?.

Por lo que a la primera cuestión se refiere, Schopenhauer reconoce la dificultad del problema, dado que la existencia de acciones de valor moral no puede decidirse “de forma puramente empírica”, puesto que a la experiencia se muestra el “hecho”, pero la intención, el impulso o motivo que verdaderamente lo mueve, permanece oculto. Por eso siempre cabrá la posibilidad de dudar del valor moral de una acción bajo la sospecha de que ha sido decidida por una intención egoísta. Para superar esa duda Schopenhauer recurre a la propia experiencia de cada uno, argumentando que habrá muy pocas personas que, analizando sinceramente la cuestión, duden desde esa experiencia de que hay gente que “obra con justicia única y exclusivamente para que no le ocurra injusticia a otro, y que incluso hay gente en la que el principio de respetar al otro su derecho es *innato*; gentes que, por tanto, no agravan intencionalmente a nadie; que no buscan incondicionalmente su ventaja sino que consideran también los derechos de los demás; que, en el caso de compromisos adquiridos recíprocamente, no velan sólo porque el otro *cumpla* el suyo sino también porque le *sea satisfecho*, ya que no quieren que quien negocia con ellos salga perdiendo. Esta es *la gente verdaderamente honrada*, los pocos *aequi* entre el número incontable de los *iniqui*. Pero existe gente semejante. De igual manera, se concederá, pienso yo, que algunos ayudan y dan, ofrecen y renuncian, sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la que se auxilie al otro cuya necesidad ven”⁵⁴. Si, a pesar de lo dicho, hubiese alguien que negase la existencia de tales acciones, nada podría objetársele, salvo que en tal caso no existiría la moral y, en consecuencia, no tendría sentido el hablar de ella.

¿Qué móvil puede explicar las acciones de este tipo?, es decir, ¿hay algún motivo no egoísta que pueda explicar las acciones de auténtico valor moral? “Lo que mueve a la voluntad

⁵⁴ E, p. 243 (228)

es únicamente el placer y el dolor en general y tomados en el sentido más amplio de la palabra; así como también, a la inversa, placer y dolor significan ‘acorde con la voluntad u opuesto a ella’. Todo motivo, pues, tiene que tener una relación con el placer y el dolor”⁵⁵. Ahora bien, el dolor o el placer en el que se basa necesariamente la acción como fin último, puede ser, el del agente mismo o el de otra persona pasivamente interesada en la acción. En el primer caso, se trata siempre de una acción egoísta, consecuencia de un motivo interesado, sea este interés la mera utilidad inmediata, un premio en este o el otro mundo, el honor o el prestigio personal, la autoafirmación de la estimación y dignidad propia, o cualquier otro semejante. Los motivos en el agente son generalmente en relación con su placer o dolor, toda acción así motivada es siempre egoísta y, por tanto, carente de valor moral. En el segundo caso, cuando lo que determina la acción no es el placer o el dolor del agente sino el de cualquier otra persona en relación con la cual ésta se realiza, es decir, cuando el placer o la evitación del dolor del otro se convierten inmediatamente en el motivo del agente, se trata de una acción desinteresada y, por tanto, de valor moral:

“Sólo hay un único caso en el que esto no tiene lugar: a saber, cuando un 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 en una acción 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*. Si éste *no* es el caso, entonces el *placer y dolor* que incitan a *toda* acción o retienen de ella sólo pueden ser los del *agente mismo*: pero entonces la acción u omisión es siempre egoísta, por tanto *sin valor moral*”⁵⁶.

¿Cómo es posible, se pregunta a continuación Schopenhauer, que el placer o el dolor del otro se conviertan inmediatamente en mi motivo? “Está claro que sólo convirtiéndose el otro en el *fin último* de mi voluntad, igual que yo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente *su* placer (*Wohl*) y no queriendo *su* dolor (*Wehe*), tan inmediatamente como hago en los demás casos con el *mío*. Pero eso supone que yo com-padezca (*mit leide*) directamente en *su* dolor como en otro caso sólo siento el *mío* y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el *mío*”⁵⁷. Eso requiere que me identifique con él, que de algún modo *borre* la diferencia que me separa de él, algo que, al no estar en su propia piel, sólo puede venir por la vía del conocimiento. Sólo en la compasión, en la participación inmediata e independientemente de toda otra consideración en el sufrimiento de otro, para obstaculizarlo o evitarlo, se funda el valor moral de la acción; *la compasión* es por ello el

⁵⁵ E, p. 245 (230)

⁵⁶ E, p. 247 (232)

⁵⁷ E, pp. 247-248 (232-233)

fundamento de la moral y la fuente de toda justicia y de toda caridad auténticas⁵⁸. Dado que el dolor es positivo mientras que el placer es negativo -la supresión del dolor-, “la participación inmediata en el otro está limitada a su *sufrimiento* y no es excitada, al menos no directamente, por su *bienestar*: sino que éste, en sí y por sí, nos deja indiferentes”⁵⁹. Schopenhauer precisa que la compasión no es un engaño de la fantasía, no es que imaginemos el dolor del otro como nuestro y lo suframos en nosotros, sino que tenemos presente y sentimos ese dolor del otro como suyo: “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”⁶⁰. Este proceso en el que ante el dolor se rompe la división entre el no-yo y el yo es “el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojón más allá del cual sólo la especulación metafísica puede atreverse a dar un paso”⁶¹.

Establecida la compasión como el único móvil de las acciones de auténtico valor moral, será preciso mostrar cómo el principio o máxima general de la ética establecido -*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*, que, en realidad, incluye dos principios, cuyas acciones correspondientes son la justicia y la caridad respectivamente- encuentra su razón última en ella, es decir, mostrar cómo esas acciones brotan de la compasión, para desde ahí confirmar en la

⁵⁸ Henning Ottmann señala que la moral de la compasión de Schopenhauer está emparentada con la pérdida de confianza en la razón al modo ilustrado y con el descenso de la fe cristiana en la recompensa más allá de la muerte: “Con la llamada al sentimiento y a lo instintivo se dirige a la moral de la compasión, por ejemplo en contraposición a todas las formas de ética que -comenzando en Platón y culminando en el idealismo alemán- han querido fascinar no al sentimiento, sino a la razón. La carrera de la moral de la compasión es de fecha reciente. Tiene que ver con la descomposición de la fe en la razón de la Ilustración, está estrechamente emparentada con el descenso de la fe en la recompensa trascendente cristiana, que comienza a valorar el amor al más cercano frente al amor a Dios. La compasión sería aquí una propuesta razonable y trascendente al mismo tiempo”, pp. 71-72. Henning Ottmann, *Mitleid und Moral. Berechtigung und Grenzen der Mitleidsmoral Schopenhauers*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o cit., pp.70-81.

El libro de Reinhard Röhr, *Mitleid und Einsicht. Das Begründungsproblem in der Moralphilosophie Schopenhauers*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1985, constituye un detallado estudio sobre la ética de Schopenhauer, de su doctrina del Estado y del Derecho, así como de la Mitleid como fundamento de la ética y sus límites. Interesantes referencias a los críticos de esta fundamentación de la moral, así como una interesante comparación entre la Mitleid de Schopenhauer y la Barmherzigkeit de Kierkegaard.

Algunos otros trabajos sobre esta cuestión: Soja Stawrewa, *Das Mitleid als Fundament der moral bei Schopenhauer*, Zurich, Leemann & Co., 1915; Josef Harth, *Das Mitleid als Grundlage der Schopenhauerschen Ethik*, Diss. Köln, 1922; Gerhard Klamp, *Aus einem Kommentar zu Schopenhauers ‘Grundlage der Moral’*, 38.Jb., 1957, pp. 111-117; Heinz-Joachim Heydorn, *Mitleid und Erkenntnis im Werk Arthur Schopenhauers*, 53. Jb., 1872, pp. 52-68.

⁵⁹ E, pp. 249-250 (234)

⁶⁰ E. p. 251 (236)

⁶¹ E, p. 248 (233, la traducción ha sido modificada)

experiencia íntima de cada uno la verdad del fundamento establecido. Confirmado de este modo el único móvil de las acciones valiosas moralmente, la fundamentación de la moral se completa con la explicación correspondiente a la *receptividad* al mismo por parte del agente, que da razón, desde la doctrina ya expuesta de la libertad y del carácter, de por qué la compasión mueve a unos hombres y a otros no y de por qué la ética no puede cambiar a los hombres. Una y otra cuestión se nos evidenciarán más adelante, cuando exponamos las diversas figuras del comportamiento moral. Aquí acabaría la fundamentación de la moral desde sí misma, cuyo sentido último ha de venir de la mano de la metafísica⁶².

La compasión, como aquella forma de relación con el otro en la que ante su dolor se supera la separación entre el no-yo y el yo, se nos ha presentado -acabamos de verlo- como el *fenómeno originario* de la ética, que, en cuanto tal, es principio de toda explicación, pero queda él mismo inexplicado. Sin embargo, cabe todavía la pregunta, ¿por qué las acciones fundadas en la compasión y no en el egoísmo son las moralmente valiosas?, ¿no seremos en tal valoración presas de un error ancestral que ha prendido desde tiempo inmemorial en la humanidad? Ese fenómeno originario, como todo otro fenómeno originario, exige una explicación última que no puede ser ya sino metafísica, y que no es otra que la unidad de la Voluntad y el carácter trágico de su conflicto interno, por mor del cual surge el mundo.

La Voluntad como cosa en sí, al afirmarse como Voluntad de vivir, se desgarrar en la diversidad de sus objetivaciones, algunas de las cuales -los animales y, sobre todo, el hombre- poseen un cerebro para el que, gracias a sus formas de representación, espacio, tiempo y causalidad, aquellas objetivaciones aparecen como fenómenos individuados, y por el que la Voluntad adquiere una cierta consciencia de sí en su fenómeno. Pero la actividad cerebral o representativa tiene un carácter trágico: por su mediación, la Voluntad alcanza la consciencia,

⁶² En *Sobre el fundamento de la moral*, pretende Schopenhauer -por exigencia del concurso con motivo del cual escribe este ensayo*- una fundamentación no metafísica de la ética. Por eso, establecida la compasión como el único móvil de las acciones de auténtico valor moral, desarrolla ampliamente esas cuestiones, sólo después, y a modo de apéndice, procede a la fundamentación metafísica, que realiza con suma brevedad. Como nosotros no nos hallamos constreñidos por tal limitación pasamos directamente a la fundamentación metafísica desde donde no sólo todas esas cuestiones alcanzan una comprensión más profunda, sino que también se nos muestra la necesidad de que la moral sea superada por el ascetismo.

*La Real Sociedad Danesa de las ciencias convocó un concurso en 1840 sobre *El fundamento de la moral* con motivo del cual Schopenhauer redactó el citado ensayo, que, a pesar de ser el único concursante, no fue premiado, entre otras cosas por atacar en él a filósofos de reconocido prestigio en el mundo entero, especialmente Hegel, circunstancia que le indignó profundamente y que manifestó públicamente con duros ataques a la Real Sociedad y a los referidos filósofos en el prólogo a la primera edición del mismo, publicado junto con el tratado *Sobre el libre albedrío* -escrito también presentado a concurso en 1839, esta vez premiado y convocado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias-, en 1841 con el título *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

pero desfigurada por las formas de la representación -el *velo de Maya*- que le crean la ilusión de la individuación; por eso la Voluntad en cada uno de esos fenómenos, individuada por su propia representación, aparece extraña a sí misma en cualquiera de los otros fenómenos a los que se enfrenta y devora en la lucha por la existencia sin caer en la cuenta que es ella misma la que se enfrenta y se devora a sí misma en sus fenómenos. En el hombre, aquel grado de su objetivación en quien la consciencia alcanza un nivel superior, el sentimiento de compasión es el reconocimiento íntimo de la unidad intrínseca de la Voluntad, el reconocimiento íntimo de que en el fondo es una y la misma realidad la que inflige el dolor y la que lo sufre. La valoración moral de la compasión y de las acciones que de ella derivan no es, pues, fruto de una tradición inveterada, sino que brota o se funda en el ser mismo del hombre y del mundo. La unidad de la Voluntad como cosa en sí es, pues, la clave para desentrañar el enigma de la moral. Desde esa fundamentación metafísica de la compasión se proyecta la necesidad de la superación de la moral por el ascetismo: mientras haya vida, mientras la Voluntad se afirme, a pesar de la compasión, habrá mundo y lucha por la existencia y, por tanto, dolor y muerte, el mal estará ahí siempre presente como su inevitable consecuencia: sólo negando la Voluntad y con ella la vida podrá redimirse el mundo con su disolución en la nada.

Schopenhauer, Kant y Nietzsche y la fundamentación de la moral.

Aunque en esta fundamentación de la ética hay resonancias del emotivismo moral (Hume y Rousseau), no cabe duda de que su punto de partida, como en el conjunto de la filosofía schopenhaueriana, es la filosofía kantiana. Si los resultados de una y otra ética son tan diferentes se debe, en opinión de Schopenhauer, a la obsesión de Kant, quizás inconsciente, por salvar la moral teológica tradicional que le condujo a una posición en este campo en contradicción con los postulados de su filosofía crítica. Por esa razón, y, además, porque la ética kantiana es, en su opinión, la ética filosófica más prestigiosa y aceptada del momento y la única que ha pretendido una fundamentación rigurosa de la moral al margen de la teología, se siente en la necesidad de hacer, como había hecho con la teoría del conocimiento, una crítica de la misma, resaltando sus méritos y poniendo al descubierto “la fuente de sus errores”. En dos lugares realiza esta crítica. Primero, de modo más genérico, en el *Mundo*, en el capítulo ya citado y comentado, *Crítica a la filosofía kantiana*, después, de manera más específica y detenida, en el capítulo segundo de *La fundamentación de la moral, Crítica del fundamento de la ética dado por Kant*⁶³. No

⁶³ Sobre esta crítica: Julian Young, *Schopenhauers critique of kantian ethics*, en: *Kant-Studien*, 75, 1984, pp. 191-212.

podemos seguir aquí, por razones de extensión, pormenorizadamente esta crítica, nos limitaremos a señalar las cuestiones en las que se centra y las claves de la misma, objetivos que nos servirán para mejor precisar la posición del filósofo de Danzig.

Veamos primero los méritos⁶⁴: El mayor y más brillante mérito de Kant en la ética “consiste en la doctrina de la coexistencia de la libertad y la necesidad”⁶⁵, cuya clave radica en la distinción “entre fenómeno y cosa en sí, que es el núcleo más íntimo de toda su filosofía y su principal mérito”⁶⁶, que se expresa en este asunto en la distinción entre el carácter empírico y el carácter inteligible. “Considero, dice Schopenhauer, esta doctrina *kantiana* de la coexistencia de la libertad como el mayor de todos los logros del ingenio humano. Ella y la *Estética Trascendental* son los dos grandes diamantes de la corona de la gloria kantiana, que nunca se perderá”⁶⁷. Pero añade a continuación que esa doctrina puede comprenderse mejor conectándola con una verdad general como el principio *operari sequitur esse*, que le sirve de pretexto para su propia interpretación, según la cual, como queda dicho, la libertad reside en el *esse*, no en el *operari*, por lo que “aunque la responsabilidad moral del hombre se refiere primaria y ostensiblemente a aquello que hace, en el fondo atañe a aquello que *es*; porque, supuesto esto, al presentarse los motivos su obrar no podía resultar diferente de como ha resultado”⁶⁸. Es también mérito de Kant el haber entrevisto que la moral en nosotros se halla en estrecha relación con la cosa en sí, así como el haber pretendido una fundamentación no teológica de la ética y haberla liberado de toda forma de eudaimonismo⁶⁹, afirmando así que el valor moral de la acción radica

⁶⁴ Señalamos primero los *méritos* y resumimos después lo que nos parece el sentido de la crítica porque también aquí, en la ética, Schopenhauer se considera seguidor, pero sobre todo continuador de Kant. Continuador en el sentido que ya se expuso, en el sentido de llevar hasta sus últimas consecuencias la nueva posición que la filosofía, gracias a la obra de Kant, había alcanzado.

⁶⁵ E, p. 215 (202)

⁶⁶ E, p. 215 (202)

⁶⁷ E, p. 216 (203)

⁶⁸ E. p. 218 (204)

⁶⁹ La ética no es, como pretendían los antiguos, “el camino para la vida feliz”, ni, como aspiraban los modernos, los cristianos, camino para la santidad, al final del cual se alcanzaría la felicidad en otro mundo más allá de éste. Precisamente, “dentro de la ética, Kant tiene el gran mérito de haberla depurado de todo *eudaimonismo*, E, p. 157 (145). De ningún modo puede identificarse virtud y felicidad en ninguno de los sentidos posibles. Sólo la superficialidad conduce a pensar que el justo debe ser feliz. Sería suponer que el hombre ha nacido para cumplir un fin que la razón comprende, cuando la verdad es que es fruto de una voluntad descarriada y que, como decía Calderón, “el mayor delito es el haber nacido”. De ahí que, como ya citamos, señale Schopenhauer que el único error innato que albergamos es el de creer que hemos nacido para ser felices.

Por eso afirmará Schopenhauer que el error de todas las morales hasta Kant ha sido el intento de identificar virtud y felicidad o presentar la felicidad como consecuencia y efecto de la virtud, por eso tales morales han desembocado siempre en el fracaso. En otros términos, los sistemas morales, tanto filosóficos como religiosos, se originaron ante la imposibilidad de explicar el respeto que merece el bueno y el dolor

en la más absoluta ausencia de interés, y el haber proclamado, en consecuencia, su plena autonomía, aunque los resultados a los que llegó en estas cuestiones por los errores de planteamiento que cometió son, como se verá, más aparentes que reales. Estos son los méritos, pasemos ahora a la crítica.

En primer lugar, la forma imperativa de la ética kantiana es contradictoria con la fundamentación no teológica de la misma y, por consiguiente, con su pretendida autonomía, pues una obligación absoluta y un deber incondicionado son un contrasentido, una *contradictio in adjecto*, como le gusta decir a Schopenhauer: “toda *obligación* tiene sentido y significado solamente en relación a la amenaza de un castigo o a la promesa de una recompensa”⁷⁰. No gratuitamente introduce luego Kant el concepto del *Sumo bien*, que no es sino una forma disfrazada de identificación entre virtud y felicidad. En consecuencia, “el concepto de *obligación*, la *forma imperativa* de la ética, sólo tienen validez en la moral teológica”⁷¹. El deber ser de la conducta y el imperativo categórico que le acompaña, la forma imperativa, sólo puede entenderse como una inercia de la moral del Decálogo que le precede durante siglos, como lo demuestran los postulados de la razón práctica que le siguen, para cuya fundamentación no teológica se ha realizado una sutil inversión en los términos sin variar por ello el contenido. “Expresado *in abstracto*, el procedimiento de Kant es éste: convierte en resultado lo que habría tenido que ser supuesto (la teología), y toma como supuesto lo que había que deducirse como resultado (el mandato)”⁷². En la base de esta crítica, sin entrar en la discusión de los argumentos, se halla la distinta interpretación de la autonomía de la moral que Kant y Schopenhauer mantienen. Mientras en Kant es la autonomía de la razón, cuya prescripción aparece como un imperativo para la voluntad, para Schopenhauer es la autonomía de la voluntad, que se expresa en el carácter propio de cada uno, de ahí la doctrina, expuesta más arriba, de la inmutabilidad del carácter, de la necesidad de la ley de la motivación y de la libertad como residente en el *esse*, no en el *operari*. Admitida la originariedad e inmutabilidad del carácter, el imperativo sólo puede pensarse como condicionado, la condición actúa como motivo y la amenaza o castigo por su

que provocan las malas intenciones. “Unos y otros tratan de enlazar como pueden la felicidad con la virtud, los primeros por medio del principio de contradicción o el de razón, identificando la dicha con la virtud, lo cual es un sofisma. Los segundos creen conseguir este resultado admitiendo las existencia de otros mundos distintos de los que conocemos por la experiencia.

Por el contrario, el presente estudio nos mostrará que la esencia de la virtud es una aspiración completamente opuesta al deseo de felicidad, es decir, el bienestar y la vida”, W1, pp. 449-450 (393).

⁷⁰ E, pp. 162-163 (150)

⁷¹ E, p. 234 (220)

⁷² E, p. 165 (153)

incumplimiento como contramotivo para determinar la voluntad. Por tanto, una ética imperativa sólo puede entenderse desde la autoridad de Dios que premia y sanciona.

Aceptada la forma imperativa, la existencia de un deber incondicionado viene exigida por la apreciación kantiana, en principio correcta, de que una acción sólo tiene valor moral cuando es desinteresada, de ahí deduce que el valor moral de la acción radica en que ha sido decidida por deber, por mero respeto al deber, “sin inclinación ninguna hacia él”, es decir, sin motivo alguno, algo incomprensible -tan incomprensible es una acción sin motivo como un efecto sin causa- y que, además, da lugar a una ética fría y rigorista en la que no hay lugar para las “buenas intenciones”. Frente a ello, piensa Schopenhauer que, efectivamente, una acción es moral cuando es desinteresada, pero esto no significa inmotivada, una acción sin motivo es impensable, sino en la naturaleza no egoísta del motivo, en la “intención” que ha determinado a la voluntad: Kant entiende, piensa Schopenhauer, que “el valor moral de la acción no debe ubicarse en la *intención* con la que se produjo, sino en la máxima que se siguió. Frente a esto, hago observar que *sólo* la intención decide acerca del valor o indignidad morales de una acción, por lo que el mismo hecho puede ser reprobable o loable según su intención”⁷³. No la ausencia de motivación, sino en la ausencia de una motivación egoísta es, como se ha dicho, el criterio de una acción de valor moral.

En segundo lugar, la fundamentación que Kant ofrece de la moral es imposible, carente de contenido y, en consecuencia, de eficacia. ¿Qué es el deber?, “en lenguaje claro y llano, es decir, sin máscara”, la definición kantiana del deber rezaría, según Schopenhauer, así: “Deber significa una acción que *debe* producirse por *obediencia* a la ley”⁷⁴. Pero, ¿cuál es la ley, cuál es su contenido?, y ¿en qué está basada? Kant ha vinculado de modo artificioso el principio y el fundamento de la moral en el imperativo categórico. En su pretensión de establecer una ética cuyo principio supremo y cuya fundamentación sean *a priori*, ha debido rechazar todo contenido material a la ley y todo fundamento empírico de ella, por lo que no le ha quedado como una y otra cosa más que la pura forma de la ley, es decir, la legalidad, que consiste, precisamente, “en valer para todos”, “en la validez universal”, de ahí que el contenido de la ley no sea nada distinto de su fundamento, “de su misma validez universal. Según ello, rezará: ‘obra sólo según una

⁷³ E, p. 174 (162)

⁷⁴ E, p. 175 (163) Así interpreta Schopenhauer la formulación kantiana, “Deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”, argumentando que Kant ha utilizado impropriamente los términos necesidad en lugar de obligación y respeto en lugar de obligación con el fin de encubrir su parentesco con la moral *teológica*, Idem.

máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional?. Esta es así la verdadera y tan generalmente poco comprendida *fundamentación kantiana del principio de la moral*, por tanto, el *fundamento* de toda su ética⁷⁵. Su primer defecto es que tal origen de una ley en nosotros es imposible, pues presupone que el hombre ha de buscar una ley a la que subordinar su voluntad, pero ¿por qué motivo?, si no hay otro motivo moral que la prescripción de la razón, ésta no podrá nunca vencer el egoísmo, pues es un mero instrumento al servicio de la voluntad y carece de capacidad para influir en sus decisiones. El móvil de la moral no puede ser por eso la pura razón y sus conceptos, ha de ser un motivo real y, por tanto, empírico, que se presente por sí mismo y que nos presione con la suficiente fuerza como para vencer el egoísmo, de ahí que el segundo defecto del fundamento kantiano de la moralidad es su “total carencia de realidad y, con ello, de posible eficacia”. La clave de su error está, pues, en la noción kantiana de razón práctica, pues aquella pretensión de establecer una ética cuyo principio y fundamentación sean a priori supone que la razón tiene capacidad para legislar y determinar a la voluntad -que se supone, a su vez, con libertad de acción, en contradicción con la doctrina establecida por el mismo Kant de que la libertad no puede pensarse en las acciones del hombre- al cumplimiento de lo por ella legislado, cuando la realidad es muy otra, la inteligencia nace como algo secundario y al servicio de la voluntad, por lo que no tiene poder para legislar y mucho menos para determinar por sí misma a la voluntad. El secreto origen de ese error, inconsciente para el mismo Kant, está en la doctrina tradicional del alma, que Kant mismo refutó, como reminiscencia suya, doctrina que entendía el alma como entidad esencialmente cognoscente y sólo secundariamente volente. Frente a Kant, entiende Schopenhauer, como se ha expuesto anteriormente, que para hallar el fundamento de la moral solo cabe buscarlo por el camino empírico, es decir, descubriendo a qué acciones reconocemos valor moral para, a partir de ella, investigar el móvil que las impulsa.

En tercer lugar, el principio supremo de la moral, el imperativo categórico, no lo es tanto, sino un imperativo hipotético encubierto. Este principio dice: “Obra sólo según la máxima de la

⁷⁵ Schopenhauer resume así la, en su opinión, correcta interpretación de la fundamentación kantiana de la moral: “Puesto que *Kant*, al despreciar todos los móviles empíricos de la voluntad, desechó de antemano como empírico todo lo objetivo y todo lo subjetivo sobre lo que pudiese fundamentar una ley para ella, no le quedó como *materia* de esa ley más que su propia *forma*. Pero ésta es justamente la mera *legalidad*. Mas la *legalidad* consiste en valer para todos, o sea la *validez universal*. Por lo tanto, ésta se convierte en la *materia*. Por consiguiente, el contenido de la ley no es nada distinto de su misma *validez universal*. Según ello, rezará: ‘obra sólo según una máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional’. Esta es así la verdadera y tan generalmente poco comprendida *fundamentación kantiana del principio de la moral*, por tanto, el *fundamento* de toda su ética”, E, pp. 180-181 (168).

que *puedas querer* al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional”⁷⁶. La cuestión clave es *el poder querer*, que exige un regulativo y que no es otro que el egoísmo, es decir, *no puedo querer* como ley universal algo que en tanto que tal ley universal eventualmente hubiera de sufrir. En otros términos, el imperativo así formulado es sólo aparentemente incondicionado, pues en él se oculta una condición, “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”⁷⁷. Si suprimo esa condición, confiado en mi superioridad sobre los otros, y me imagino sólo como parte activa, dado que no hay otra fundamentación de la moral que el expuesto, podría querer perfectamente que la injusticia y el desamor fueran leyes universales. Todo ello muestra que dicho imperativo no es tan desinteresado como se pretendía, entre otras cosas porque un imperativo desinteresado es, como hemos señalado, imposible. “A esto se añade además que, considerado simplemente como fórmula, es sólo una paráfrasis, un revestimiento y una expresión velada de la conocida regla “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”, simplemente con que a ésta, repitiéndola sin el *non* y el *ne*, se la libre de la tacha de contener sólo los deberes de justicia y no los de la caridad”⁷⁸. En cuanto a las formas derivadas del principio fundamental: la segunda formulación del imperativo categórico, que prescribe utilizar a la humanidad siempre como un fin y nunca como un medio, no añade nada sustancial, se trata, en todo caso, como en el principio anterior, de una paráfrasis del principio *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*⁷⁹, aunque tiene el mérito de haber destacado que frente al egoísmo, frecuente en nuestro trato con los demás, es el considerarlos como un fin lo que determina el verdadero valor de su carácter; la tercera formulación subraya la autonomía de la voluntad como legisladora universal, lo que es imposible, porque, según lo ya expuesto, la voluntad debería querer sin motivo -donde hay motivo, piensa Kant, hay interés-, que es lo mismo que exigir un efecto sin causa. Schopenhauer entiende que el principio por él propuesto, “*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*”⁸⁰, es más claro y preciso que el propuesto por Kant: que es más claro y preciso resulta obvio de nuestra exposición, pues hemos tenido que despojar aquél de toda su cáscara formal para poder concluir que su único sentido es el del viejo principio del *quod tibi fieri*, aunque repetido sin el *non* y sin el *ne*.

⁷⁶ E, p. 195 (182), Cf. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, Madrid, 1981, p. 72

⁷⁷ E, pp. 197-198 (185)

⁷⁸ E, p. 198 (185-186)

⁷⁹ E, p. 203 (190)

⁸⁰ E, p. 177 (164)

En cuarto lugar, la doctrina kantiana de la conciencia moral es un artificio derivado de aquella otra acerca de la razón práctica y su imperativo categórico, que para darle credibilidad la reviste en su exposición de una forma dramático-jurídica impresionante, como juez interior omnisciente, que conoce nuestro corazón y que actúa como independiente de nosotros con un poder ejecutivo absoluto. ¡Puro artificio!, lo único de verdad que hay en ella -recordemos la concepción schopenhaueriana acerca de la conciencia moral- es que, a veces, en la reflexión sobre nuestras acciones nos asalta una insatisfacción peculiar -peculiar, porque no se refiere al resultado sino a las acciones mismas-, estamos insatisfechos “de que hemos obrado *demasiado* egoístamente, hemos considerado *demasiado* nuestro propio bienestar y *demasiado* poco el de los demás, o incluso hemos convertido en nuestro fin el *dolor (Wehe)* de los demás por sí mismo, sin provecho propio”⁸¹. Que a veces nos sentimos insatisfechos con nosotros mismos y nos afligimos por el sufrimiento causado es el hecho desnudo que no negará nadie, pero la explicación del mismo es muy otra a la que da Kant tan artificiosamente, como se verá más adelante.

La metafísica schopenhaueriana de la Voluntad y su doctrina de la razón, del carácter y de la libertad hacen imposible pensar una ética como la kantiana fundada en la autonomía de la razón. Schopenhauer, desde esa posición, sólo puede entender la ética de Kant como una forma, artificiosamente elaborada, de la vieja moral teológica enmascarada⁸². Sólo por una más o menos inconsciente obsesión por salvarla, más allá de las conclusiones a las que le había conducido su filosofía crítica, pueden entenderse tanto la doctrina kantiana de las Ideas de la razón, como la referida a la razón práctica y sus postulados.

De un modo semejante criticará Nietzsche a Schopenhauer y su fundamentación de la moral⁸³: ésta no es sino una forma de justificación de la moral tradicional en abierta contradicción con los presupuestos de la metafísica de la Voluntad que él había inaugurado. En el párrafo 106 de *Más allá del bien y del mal* comenta Nietzsche con ironía la afirmación schopenhaueriana de que todos los filósofos que se han ocupado de ella han querido

⁸¹ E, p. 214 (201)

⁸² Philonenko afirma que lo que separa a Schopenhauer de Kant en el campo de la ética es que éste distingue entre voluntad y deseo, mientras que para aquél se trata de una diferencia de grado, ignora, pues, esa distinción: “El autor de la *Crítica de la razón práctica* distingue deseo y voluntad; Schopenhauer los confunde. He ahí el abandono del primado de la razón práctica; he ahí el verdadero parricidio”, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit. p. 234.

⁸³ Sobre esta cuestión: G. Goedert, *Nietzsche, der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1988.

fundamentar la moral, considerando la moral misma como “dada”, cuando éste era el verdadero problema. “Lo que los filósofos -añade- llamaban ‘fundamentación de la moral’, exigiéndose a sí mismos realizarla, era tan sólo, si se lo mira en su verdadera luz, una forma docta de la *creencia* candorosa en la moral dominante, un nuevo medio de *expresión* de ésta, y, por tanto, una realidad de hecho dentro de una moralidad determinada, más aún, en última instancia, una especie de negación de que *fuera lícito* concebir esa moral como problema: -y en todo caso lo contrario de un examen, análisis, puesta en duda, vivisección precisamente de esa ciencia”⁸⁴. A continuación, copia la afirmación de Schopenhauer de que todos los filósofos se han esforzado en fundamentar el principio de la moral, que él concreta en el ya citado *Neminem laede...*⁸⁵, para concluir: “La dificultad de fundamentar la citada tesis es, desde luego, grande -como es sabido, Schopenhauer tampoco lo consiguió-; y quien alguna vez haya percibido a fondo la falta de gusto, la falsedad y el sentimentalismo de esa tesis en un mundo cuya esencia es Voluntad de poder-, permítasenos recordarle que Schopenhauer, aunque pesimista, *propiamente* -tocaba la flauta... Cada día, después de la comida: léase sobre este punto a su biógrafo. Y una pregunta de pasada: un pesimista, un negador de Dios y del mundo, que se *detiene* ante la moral, -que dice sí a la moral y toca la flauta, a la moral del *laedeneminem* (no dañes a nadie): ¿cómo?, ¿es propiamente -un pesimista?”⁸⁶. Del mismo modo que Schopenhauer había reprochado a Kant no haber superado la moral teológica a pesar de haber establecido con su crítica de la razón las condiciones teóricas para ello, Nietzsche reprocha a Schopenhauer no haber superado la moral tradicional, que se apoyaba en la metafísica de la razón, a pesar de que su metafísica de la Voluntad no sólo lo hacía posible, sino que incluso lo exigía. Si la realidad es Voluntad -Voluntad de poder, dirá Nietzsche, situándose también en este punto más allá de Schopenhauer, pero partiendo de él-, ¿cómo pensar esa Voluntad como culpable, derivando de esa culpabilidad un sentido moral del mundo, según señalamos anteriormente?, ¿quién decreta esa culpabilidad?, ¿cómo pensar, en consecuencia, que esa Voluntad pueda querer la compasión sacrificándose a sí misma? y, sobre todo, como veremos más adelante, ¿cómo pensar que esa Voluntad pueda no querer y se niegue como tal Voluntad?

Nietzsche denunciará enérgicamente la compasión como la mayor de las amenazas contra la vida -“¿Dónde están tus mayores peligros?” -se pregunta en la *Gaya Ciencia*-, “en

⁸⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, o. cit., p. 114.

⁸⁵ E, p. 177 (164)

⁸⁶ Idem, p. 115

compadecer”, es la respuesta⁸⁷- y como síntoma de la enfermedad de nuestra cultura. Nietzsche entiende que es preciso poner en entredicho el valor mismo de los sentimientos no-egoístas, cuya última forma filosófica es la moral schopenhaueriana de la compasión, a la que considera la forma más peligrosa de moral decadente, expresión de la fatiga de una voluntad que se vuelve contra la vida, desembocando en el nihilismo⁸⁸. En el prólogo a *La genealogía de la moral*, comenta Nietzsche, en relación con el origen de la moral, que lo que verdaderamente le importaba era el *valor* de ésta: “Se trataba en especial del valor de lo ‘no-egoísta’, de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como ‘valores en sí’, y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo. ¡Más justo contra *esos* instintos dejaba oír su voz en mí una suspicacia cada vez más radical, un escepticismo que cavaba cada vez más hondo! Justo en ellos veía yo el *gran* peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción -¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?-, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose *contra* la vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo europeo?, ¿hacia *-el nihilismo?* ...”⁸⁹. La crítica a la compasión como supremo valor de la moral dice relación a la crítica al pesimismo y a la unidad de la Voluntad⁹⁰, pues es esa *enfermedad* de la compasión la que ha conducido a Schopenhauer a defender esas

⁸⁷ Nietzsche, *El gay saber*, parágrafo. 271, o. cit., p. 189. Esta denuncia es lugar común en la obra de Nietzsche: “Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios”, afirma en el *Zarathustra*, y más adelante, “la compasión vicia el aire a todas las almas libres”, F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, o. cit., pp. 138 y 260.

⁸⁸ No sólo se ha osado llamar virtud a la compasión, dice Nietzsche en el parágrafo 7 del *Anticristo*, sino que “se ha ido más allá, se ha hecho de ella *la* virtud, el suelo y origen de todas las virtudes, pero sólo, y esto hay que tenerlo siempre presente, desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, que escribió en su escudo la *negación de la vida*. (...) Schopenhauer era hostil a la vida: *por ello* la compasión se convirtió para él en virtud. (...) Desde el instinto de vida habría que buscar de hecho un medio de dar un pinchazo a esa enfermiza y peligrosa acumulación de compasión representada por el caso Schopenhauer (...); para hacerla *reventar*...”, Friedrich Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 31-32.

⁸⁹ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, o. cit., p. 22

⁹⁰ En el parágrafo 99 de *La Gaya Ciencia*, ya citado en el capítulo tercero, entiende Nietzsche que la “indemostrable” doctrina de la unidad de la Voluntad, que se manifiesta toda e indivisa en cada uno de los seres, es una de los más graves errores de la filosofía de Schopenhauer en el que se funda, entre otros, “el sinsentido de la compasión y de la ruptura del *principium individuationis* que con eso se hace posible, como fuente de la moralidad”, F. Nietzsche, *El Gay Saber*, o. cit., pp. 133-134.

posiciones como su justificación metafísica. Recordemos aquellas palabras de *Más allá del bien y del mal* en las que se afirma que “las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera”; y más adelante: “En el filósofo (...) nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quién es él* -es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza”⁹¹. Aquella sospecha sobre el valor de los sentimientos *no-egoístas* y esta convicción de que las *intenciones morales* anteceden a toda filosofía conducen a Nietzsche a la *genealogía*. En realidad la compasión nace de la debilidad, quiere suprimir el sufrimiento y la lucha, niega, por tanto, la voluntad de vida, es, pues, un instinto de decadencia, signo de una vida descendente; el instinto de compasión nace de la renuncia a ser sí mismo, des-viviéndose por el otro, refugiándose en el otro, enmascara su incapacidad para asumir la vida con toda su carga de dolor y de crueldad; el sentimiento de compasión nace de la necesidad del mutuo apoyo para afrontar el rigor de la vida, es propia de la humanidad del rebaño, que quiere igualar lo desigual, y borrando la desigualdad mata la vida. “Toda la oposición entre las morales de Nietzsche y Schopenhauer -dice Simmel- se condensa en el punto de la compasión, que para Schopenhauer es portadora de la substancia de toda moralidad, porque es la forma interior inmediata de la solidaridad de todos los hombres, mientras que Nietzsche la combate del modo más duro por igual razón”⁹². Frente a la ética de la *compasión*, propone Nietzsche la ética de la *distinción* (*Vornehmheit gegen Mitleid*), frente a la moral del rebaño, de los débiles, de los esclavos, la moral de los hombres fuertes, de los señores⁹³.

3.3. Las diversas figuras del comportamiento humano: de la moral al ascetismo.

Incardinada la ética en la metafísica, nos proponemos ahora, siguiendo el itinerario del *Mundo*, explicar las diversas conductas de los hombres como expresión del ser de la Voluntad, al tiempo que justificamos su correspondiente valoración moral. La filosofía de Schopenhauer parte de la experiencia y su objetivo es explicarla en el sentido de *comprenderla* hasta sus últimas consecuencias. La filosofía moral partirá, por tanto, de la diversidad de las acciones o comportamientos humanos en la pretensión de agotar su comprensión en coherencia con la

⁹¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, o. cit., pp. 26-27

⁹² G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., pp. 225-226

⁹³ Sobre esta cuestión: Hellmuth Kiowsky, *Das Mitleid in der Ethik Schopenhauers in Kontrastierung mit Nietzsches Moral de Vornehmheit*, Diss., Basel, 1896 (J. Krause, Offsetdruckerei, Freiburg im Breisgau, 1986).

totalidad de su sistema y, sobre todo, con los sentimientos de libertad y autoría, es decir, de responsabilidad, que acompañan a nuestras acciones, así como aquellos otros sentimientos derivados de éstos como son el arrepentimiento y el remordimiento. Con ese objetivo mostraremos primero cómo la diversidad de las acciones humanas se ordenan en una línea de ascendente valor moral, que va desde la afirmación de la Voluntad hasta su negación, para detenernos, después, en el análisis de las diversas figuras de la conducta: la injusticia y la maldad, fruto del egoísmo, expresión de la forma más violenta de afirmación de la Voluntad; la justicia y la caridad, nacidas de la compasión, signo de una Voluntad de vivir crecientemente mitigada; y el ascetismo, en el que se cumple finalmente la citada negación de la Voluntad.

3.3.1. Afirmación y negación de la Voluntad: el conocimiento moral.

“La virtud proviene del conocimiento, si bien no del conocimiento abstracto que se deja expresar por medio del lenguaje”⁹⁴.

Hay que partir, por tanto, de los hechos, de los comportamientos concretos de los hombres. ¿Cuáles son éstos? Procediendo desde los más comunes o frecuentes hasta los más raros o aislados, nos encontramos, en primer lugar, con el hecho de que la inmensa mayoría de los hombres actúan en la vida en lucha por el sobrevivir y el bienestar, frente a unos pocos, muy pocos, a los que parece no importar ni una ni otra cosa; se trata de lo que generalmente entendemos como “hombre normal” y el asceta o el que en el lenguaje de las religiones suele denominarse “santo”. En segundo lugar, entre aquellos que hemos denominado “hombres normales”, unos, la mayoría, antepone la consecución de su supervivencia y su bienestar a cualquier otra consideración práctica, saltando por encima del bienestar y la supervivencia de los demás, dañándolos, incluso acrecentando ese bienestar a costa de ellos y de su daño; otros, sin embargo, los menos, que reconocemos buenos y honrados, que buscan también aquellos objetivos, pero sin negarlos al mismo tiempo en los demás; se trata de lo que genéricamente conocemos como injusticia y justicia respectivamente. En uno y otro caso encontramos un reducido número de personas que parecen considerar su propio bien en el daño y el dolor de los otros o en el evitarlo o disminuirlo respectivamente; se trata de la maldad o de la caridad. Por otra parte, nos encontramos con otra serie de hechos distintos, pero que sentimos como de algún modo asociados a éstos: los hombres se organizan en sociedades, en cuyo seno desarrollan la diversidad de formas de vida que acabamos de describir, la posibilidad y supervivencia de éstas implica, por una parte, evitar y corregir los comportamientos injustos en la relación entre sus

⁹⁴ Vorl4, p. 211 (143)

miembros y en la relación de las diversas sociedades entre sí, nace el Estado y el Derecho con sus premios y castigos.

A todo este conjunto de actitudes y comportamientos humanos pretende dar una explicación satisfactoria, desvelando su sentido, la filosofía moral de Schopenhauer desde dos actitudes básicas ya conocidas: la afirmación y la negación de la Voluntad. La afirmación de la Voluntad dará razón de por qué la mayoría de los hombres luchan afanosamente por la vida y sus satisfacciones, mientras que la negación de la Voluntad lo hará del por qué algunos hombres parecen renunciar a ella. Los diversos grados de intensidad en los que la Voluntad se afirma nos explicarán el por qué de la injusticia y de la justicia, desentrañando su sentido, es decir, dando razón, a partir de la fundamentación de la moral ya establecida, de nuestros sentimientos de desaprobación y desprecio para con el hombre injusto y malvado y de los de aprobación y admiración para con el hombre justo y bueno -en relación con la injusticia, desarrollará su teoría del Estado y del Derecho. Por último, mediante las dos vías de la negación de la Voluntad pretenderá desvelar el misterio de la santidad y mostrar el único sentido que cabe a la vida, que se identifica con lo que hemos denominado significación moral del mundo.

La actitud natural, espontánea, del hombre ante la vida es, ya nos hemos referido en otro momento a ello, la *afirmación de la Voluntad*: “La *afirmación de la Voluntad* es la continua volición misma, imperturbada por conocimiento alguno, tal como colma la vida del hombre en general; en suma, la vida del hombre desde el punto de vista de la naturaleza”⁹⁵. Sin embargo, ésta puede verse “perturbada” en diversos grados por el conocimiento, ¿por qué? y, sobre todo, ¿cómo?, pues, según hemos establecido, el conocimiento es un mero instrumento que nace de y al servicio de la voluntad, del carácter. Por la inteligencia, ese poderoso instrumento para la vida de los animales y del hombre, adviene al mundo el dolor, o si se quiere, la consciencia del dolor. La inteligencia, gracias a la razón, adquiere un grado de desarrollo superior en el hombre, por ella su consciencia no se limita en éste, como en el animal, a lo inmediato, a lo presente, sino que, trascendiéndolo, abarca a la totalidad de la vida e incluso a determinados aspectos de la vida de los otros hombres y de los animales, por lo que la consciencia del dolor adquiere tal amplitud que con frecuencia le lleva a plantearse el sentido de la vida, apareciendo aquel aspecto “inquietante” del conocimiento al que entonces nos referimos. Inquietante en el sentido de la afirmación de la Voluntad, porque en esa situación el conocimiento puede trascender la barrera del principio de razón y con ella la individuación, descubriendo la radical negatividad del mundo

⁹⁵ Vorl4, p. 135 (75)

y de la vida, induciendo a la Voluntad en ese su fenómeno a *negarse* a sí misma. Quizás, aún a riesgo de resultar reiterativo, dada la importancia de la cuestión en el momento de la exposición en que nos encontramos, sería conveniente una breve recapitulación de las diversas formas de conocimiento que Schopenhauer reconoce para de este modo recordar y precisar el lugar dentro del todo que al conocimiento moral corresponde.

Schopenhauer, como señalamos en el capítulo anterior, distingue dos formas distintas de conocimiento: a) el conocimiento ordinario, presidido por el principio de razón, y b) el conocimiento, en cierto modo excepcional, independiente del principio de razón.

a) El conocimiento ordinario cumple la función natural para la que ha nacido la inteligencia, servir a la voluntad en su objetivación individual, cuyo sentido último es ser el medio de los motivos. En esta forma de conocimiento hemos distinguido entre conocimiento teórico y conocimiento práctico, según se oriente primordialmente a conocer cómo funciona la realidad -su forma sistemática es la ciencia- o a determinar la conducta del hombre, aunque generalmente el denominado conocimiento teórico o científico es impulsado por exigencias prácticas y redundante en beneficio de los intereses vitales. Mientras la vida del hombre se halla presidida por tal tipo de conocimiento, lo que ocurre en la mayoría de los casos, éste afirma en sí la Voluntad de vivir sin que el conocimiento la perturbe en absoluto, más aún, en la medida en que esa forma de conocimiento se amplía, se intensifica también la afirmación de la Voluntad.

b) El conocimiento más allá del principio de razón, que precisamente por eso no sirve a los intereses de la voluntad objetivada en el hombre concreto e individual, y que de algún modo constituye paradójicamente la excelencia de la vida humana, puede revestir también dos formas: el conocimiento estético -que ya hemos estudiado en la primera parte de este capítulo, que podemos considerar paralelo al conocimiento teórico, y que tiene por objeto el *qué* de las cosas, las Ideas, y de la esencia última de la realidad, la Voluntad- y el conocimiento moral. El conocimiento moral es una forma de conocimiento intuitivo como el estético, pero no del *qué* de la realidad, sino conocimiento profundo del *dolor de la vida*, y es por ello la forma de conocimiento que puede perturbar la afirmación de la Voluntad de vivir. Dicho conocimiento puede revestir diversos grados, en relación con los cuales esa perturbación será mayor o menor, llegando en su grado superior a descubrir que el dolor es consustancial a la esencia de la vida, que radica en el ser mismo de la Voluntad de la que la vida no es sino manifestación, desenmascarando aquel único error innato, el de creer que hemos nacido para ser felices, como

el señuelo de la Voluntad de vivir para mantenernos en la existencia, pudiendo dicha Voluntad, en ése que lo alcanza, negarse mediante la renuncia a la vida. El conocimiento que hasta entonces era para el sujeto *motivo*, se convierte en este último sujeto en *quietivo*, que “acalla y mata todo querer”. El haber alcanzado en alguno de sus grados o no esta forma de conocimiento se *muestra* en la vida moral según ésta se rija por motivos estrictamente egoístas o por la práctica de la justicia, de la compasión y, en último extremo, de la abnegación⁹⁶. Ella es, por tanto, la que marca en el sujeto el trayecto que va de lo estrictamente moral al ascetismo⁹⁷.

¿Cómo puede la Voluntad negarse a sí misma? Porque en cuanto tal es libre. Por esta forma de conocimiento la Voluntad objetivada en uno de sus fenómenos adquiere conciencia de sí, de su conflicto interno, de cuya objetivación resulta el mundo y todos sus dolores, y por eso, en una manifestación nueva de aquella libertad originaria que le constituye, *puede* negarse a sí misma; se trata de una mera posibilidad, también *podría* reafirmarse: ¡he ahí el misterio de la libertad! Nos encontramos con una nueva forma de libertad, aquel único caso de *libre albedrío* al que nos referimos anteriormente, que resulta de la consciencia de sí de la Voluntad como cosa en sí iluminada por esta forma de conocimiento. “De dos maneras, dice Schopenhauer, puede advertirse esta nueva manifestación (de la libertad): o bien la Voluntad, habiendo llegado al *summum* del conocimiento y de la conciencia de sí misma, quiere lo mismo que quería ciega e inconscientemente, y entonces el conocimiento general o particular sigue siendo para ella *motivo*, o bien, por el contrario, este conocimiento se convierte en *aquietador* que acalla y mata todo querer. Estas son la afirmación y la negación de la Voluntad de vivir”⁹⁸. Ahora bien, esta manifestación de la libertad de la Voluntad en su fenómeno sólo puede apreciarse en la negación, cuya expresión es el estado de abnegación plena, pues en este estado aparece patente la contradicción del fenómeno consigo mismo: mientras el individuo continúa existiendo en el

⁹⁶ “Tanto la afirmación como la negación surgen del conocimiento, pero de un conocimiento independiente de los dogmas religiosos y filosóficos formulados en conceptos abstractos, un conocimiento que no se traduce en el lenguaje sino en las obras”, Julián Carvajal Cordón y Encarnación Pesquero Franco, *El mundo como voluntad consciente de sí misma: del egoísmo a la piedad*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º, 23, o. cit., p. 188.

⁹⁷ José Martínez caracteriza acertadamente estas dos formas de conocimiento que trascienden el principio de razón cuando afirma que “la contemplación estética” y “la contemplación filosófica” (recordemos la vacilación de Schopenhauer entre asimilar la filosofía al conocimiento estético o considerarla una forma específica de conocimiento entre el arte y la ciencia) nos capacitan “para tener una visión desinteresada de la realidad”, mientras que “la piedad ética” y “la ascesis religiosa” hacen posible “la realización de una acción desinteresada ... El genio es el arquetipo de lo primero, el santo lo es de lo segundo”, José Martínez, *Muerte e individuo en el pensamiento contemporáneo (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger)*, o. cit., p. 98.

⁹⁸ W1, pp. 385-386 (339)

tiempo, la Voluntad de la que aquél es fenómeno no quiere sino el no querer⁹⁹. En la abnegación y en el sincero sentimiento de admiración que en lo íntimo de nuestro corazón experimentamos hacia la figura del santo se nos desvela, por otra parte, el sentido moral del mundo y de la vida.

Aquel cuadro de hechos que ha constituido nuestro punto de partida, que representan las diversas figuras de la vida moral, encuentra su explicación general en las dos actitudes básicas ante la vida, afirmación y negación de la Voluntad de vivir, y sus grados intermedios. Nos resta todavía la explicación pormenorizada de cada uno de ellos, desde los que derivan de la más pura y violenta afirmación de la Voluntad, hasta aquellos que resultan de su negación absoluta.

3.3.2. La afirmación de la Voluntad y el comportamiento moral

“El sacrificio de la individualidad en aras de la justicia es un rasgo sublime cuya verdadera naturaleza se desconoce todavía”¹⁰⁰

“Por *significación ética de la conducta* entiendo el significado de aquella índole de nuestros actos que queda descrita por los términos *bueno y malo*, tal como dichos vocablos son entendidos vitalmente”¹⁰¹. ¿Qué designan los conceptos de bueno y malo? ¿Cuál es su significación moral? *Bueno* es un concepto “esencialmente relativo y designa *la conveniencia de un objeto con alguna tendencia determinada de la voluntad*. (...) En una palabra, llamamos bueno todo lo que es como nosotros lo deseamos”¹⁰². Las dos subespecies de lo bueno son lo agradable y lo útil, según satisfagan nuestra voluntad en el presente o pueda satisfacerla en el futuro. Lo contrario de lo bueno es lo *malo* que designa “abstractamente todo lo que no encaja en la tendencia presente de la voluntad”¹⁰³. También las personas en cuanto dicen relación a nuestra voluntad -son simpáticas, agradables o acogedoras para con nosotros, aunque pueden no serlo para otros- las consideramos buenas o malas en este sentido. Ahora bien, llamamos *buenos* en un sentido superior, “por la relación que guarda su conducta con la voluntad de los demás en general, a aquellos cuyo carácter entraña no impedir, antes bien favorecer, las aspiraciones ajenas en cuanto tales, es decir, los que sin excepción fueron caritativos, benévolos, afables, benéficos”¹⁰⁴. *Malos* se llaman a los que expresan la cualidad contraria. Dado que hemos definido el bien como algo relativo, relativo a una voluntad, el bien absoluto es contradictorio. El sumo bien sería algo que satisficiera absoluta y definitivamente a la voluntad, lo cual, por lo

⁹⁹ W1, p. 362 (318)

¹⁰⁰ W1, p. 447 (391)

¹⁰¹ Vol4, p. 194 (129)

¹⁰² W1, p. 448 (392)

¹⁰³ Idem

¹⁰⁴ Idem (la traducción ha sido modificada)

que hemos visto acerca del ser de la voluntad, es a todas luces imposible. Si por su vieja tradición quisiéramos conservar el término en el ámbito de la moral, “podríamos llamar bien absoluto, en sentido figurado (*summum bonum*), al querer que se suprime y se niega a sí mismo”¹⁰⁵, el único verdadero remedio al mal, pues todos los otros son paliativos. ¿Qué explica la conducta del hombre bueno?, ¿cuál es la causa del respeto que inspira esa conducta?, ¿a qué se debe el dolor interior que acompaña a las malas intenciones con independencia de los beneficios que de ellas se sigan en quien las alimenta? Ante estos interrogantes nacen los diversos sistemas morales.

La doctrina que Schopenhauer sostiene sobre el carácter y la libertad, en estrecha relación con los motivos y con el conocimiento, es en su filosofía la clave para comprender el conjunto de problemas de la moral. El hombre bueno -en el sentido que hemos denominado superior o moral- o malo lo es por su carácter, así lo acabamos de sugerir y es consecuencia que se sigue de la referida doctrina. La acción nace de la confluencia de los motivos con el carácter. Los motivos pueden ser morales o inmorales, hasta ahora hemos hablado de la compasión como el motivo de las acciones de valor moral, el egoísmo lo es de las acciones carentes de valor moral y de las claramente inmorales¹⁰⁶. Según se mueva por unos motivos o por otros, podemos distinguir dos formas básicas de carácter moral: *el carácter perverso*, que será sobre todo receptivo a los motivos egoístas, y *el carácter bueno*, que mostrará una especial receptividad para los motivos derivados de la compasión¹⁰⁷. Esta diversa respuesta a los motivos se explica por el conocimiento. El hombre perverso se haya limitado a aquella forma de conocimiento que anteriormente denominamos *conocimiento ordinario*, es decir, a aquella forma del conocimiento subordinada al principio de razón y, en consecuencia, al *principio de individuación*, por lo que se ve únicamente a sí mismo resultándole indiferente la suerte de los demás. El hombre bueno, sin embargo, siente la suerte del otro como la propia, lo que sólo es explicable suponiendo en él una forma de conocimiento que de algún modo trascienda el principio de individuación. ¿En qué nos apoyamos para tal suposición? Si reconocemos que hay acciones de auténtico valor moral y

¹⁰⁵ W1, p. 450 (394)

¹⁰⁶ En *Sobre el fundamento de la moral* Schopenhauer hace la siguiente clasificación de los motivos:

“Sólo hay *tres móviles fundamentales* de las acciones humanas: y sólo mediante la excitación de los mismos actúan todos los posible motivos. Son:

a) Egoísmo, que quiere el propio placer (*Wohl*) (es ilimitado).

b) Maldad, que quiere el dolor (*Wehe*) ajeno (llega hasta la crueldad más manifiesta).

c) Compasión, que quiere el placer (*Wohl*) ajeno (llega hasta la nobleza y la magnanimidad)”, E, p. 249 (234).

¹⁰⁷ Un detenido análisis del carácter moral y su tipología en: David E. Cartwright, *Schopenhauer's Axiological Analysis of Character*, *Revue internationale de philosophie*, o. cit., pp. 18-36.

que dicho valor reside en la intención no egoísta, esa intención ha de proceder de un conocimiento que borra la separación entre el yo y el tú por el que aquél que lo experimenta *siente* al otro como a sí mismo.

3.3.2.1. El egoísmo. Las acciones moralmente reprobables: la injusticia y la maldad.

Las acciones moralmente reprobables tienen como base común la injusticia, son, en cualquiera de las figuras en las que se concretan, una forma de injusticia. Esta nace en el sujeto moral de la natural y espontánea afirmación de la voluntad. ¿Por qué?, porque el móvil de la voluntad que se afirma de este modo es el egoísmo.

La fundamental forma de afirmación de la voluntad es la afirmación del cuerpo mediante la satisfacción de sus necesidades para las que el conocimiento opera mediante los motivos. El cuerpo no sólo proporciona las necesidades, sino también la fuerzas necesarias para su satisfacción. “La *simple afirmación del cuerpo, en sentido estricto*, no consiste sino en conservar el propio cuerpo mediante la aplicación de las fuerzas de ese cuerpo”¹⁰⁸. Pero rara vez la afirmación de la voluntad se circunscribe a los estrechos límites de la estricta afirmación del cuerpo. Dos caminos se ofrecen a la voluntad para su afirmación que desbordan el propio cuerpo: a) la satisfacción del impulso sexual, por ella no se afirma sólo el propio cuerpo, la conservación del cuerpo, sino la Voluntad de vivir en general como voluntad de conservación de la especie; de ahí que, una vez procurada la autoconservación del propio cuerpo, sea ésta “el supremo objetivo de la vida”¹⁰⁹; b) la afirmación de la propia voluntad de vivir negando la voluntad que se manifiesta en otro individuo, se trata de la injusticia: cuando un hombre en la afirmación de su propia voluntad se encuentra con la voluntad de otro, con frecuencia pretende aniquilar a ese otro para salvar así las trabas que le impone, en ese caso comete injusticia.

a) Ya nos hemos ocupado ampliamente en otro lugar de la sexualidad. Sólo una observación en relación con la cuestión que ahora nos ocupa: la procreación significa en el procreador la más enérgica afirmación de la Voluntad de vivir en su fenómeno, dado que sin ella se extinguiría con la muerte de éste; en el procreado, cuyo cuerpo sólo en cuanto fenómeno es distinto, pues es la misma Voluntad como cosa en sí que invariable se manifiesta en todos sus fenómenos -el acto de la procreación es sólo la causa ocasional de que la Voluntad se

¹⁰⁸ Vorl4, p. 137 (76)

¹⁰⁹ Vorl4, p. 140 (80)

manifieste-, significa la afirmación del dolor y de la muerte, consustanciales a la vida, que aborta de este modo toda posibilidad de redención por la inteligencia. De ahí el carácter *impuro*, y en cierto modo inmoral, de la sexualidad. Recordemos al respecto que los genitales y el cerebro representan los dos polos opuestos del mundo en el fenómeno humano, la Voluntad y la Representación, por los órganos genitales se perpetúa la Voluntad de vivir, por la inteligencia, función del cerebro, se posibilita “la abolición del querer, la redención por la libertad, la victoria sobre el mundo y su aniquilación”¹¹⁰. Precisamente por ello, piensa Schopenhauer, la mera renuncia a la satisfacción sexual es ya una primera forma de negación de la Voluntad.

b) La injusticia es, como ya se ha apuntado, afirmar la voluntad propia negando de algún modo la voluntad de otro; es, por ello, la causa primordial del sufrimiento y del dolor que reinan en el mundo humano. Si echamos una ojeada al mundo de las relaciones humanas, veremos que la injusticia se halla omnipresente en él, tanto en las relaciones más personales e íntimas como en las más generales y públicas, sobre todo allí donde falta la ley o ésta se debilita; incluso a veces, con demasiada frecuencia, la injusticia preside las mismas leyes. ¿A qué se debe este fenómeno tan universalmente extendido y el dolor profundo que provoca?, al *egoísmo* que desconoce que es una y la misma Voluntad la que inflige el dolor y la que lo sufre en la diversidad de sus fenómenos. Comprender el egoísmo, que es “colosal”, que “domina el mundo”¹¹¹, y comprender asimismo su antídoto es la tarea central de toda la filosofía de Schopenhauer. Si toda ella pretende explicar la experiencia, la experiencia, a la que en último extremo hace referencia toda otra, en cuya comprensión se abisma esta filosofía, es la experiencia del sufrimiento y del dolor humano. Schopenhauer no parte del mal y del dolor en abstracto, sino del dolor efectivamente vivido por los hombres, que él ha registrado con enorme sensibilidad en la lucha cotidiana por la existencia de la mayoría de los hombres, en la explotación hasta la extenuación de los unos sobre los otros por medio del trabajo, en las torturas y castigos tantas veces injustificados que los poderosos infligen a los débiles, etc. Más aún, esta filosofía en su conjunto no es sino consecuencia del esfuerzo casi sobrehumano por comprender sin subterfugio alguno aquel fenómeno, tan cósmico y tan humano al mismo tiempo, que es el dolor y la injusticia, fruto del egoísmo.

¿Qué es el egoísmo? El *egoísmo* es la actitud totalmente natural por la que cada individuo dotado de inteligencia, sobre todo el hombre, teniéndose a sí mismo como el centro del mundo,

¹¹⁰ W1, p. 413 (362), la traducción ha sido modificada)

¹¹¹ E, p. 236 (222)

antepone su propia existencia y bienestar a cualquier otra cosa “hasta el punto de hallarse dispuesto a sacrificar todo cuanto no sea él y destruir el mundo, con tal de prolongar un instante la existencia de su propia individualidad”, que, considerada desde otro punto de vista, no es sino una gota en el océano de los seres existentes¹¹². ¿Cómo se explica este fenómeno tan espontáneo y natural, y por eso tan ampliamente extendido, pero al mismo tiempo de tan terribles consecuencias?, porque el mundo es representación y, sobre todo, Voluntad. El conflicto de la Voluntad consigo misma se expresa en la naturaleza en la lucha entre sí de todos los individuos de cualquiera de las especies. Ese conflicto adquiere una más clara manifestación en los grados superiores de su objetivación, en los animales y, sobre todo en el hombre, en quienes por estar dotados de inteligencia reviste la forma específica del egoísmo. En el hombre la Voluntad alcanza un cierto conocimiento de sí, de su querer, pero el conocimiento natural, presidido por el principio de razón y, por tanto, por el *principium individuationis*, le brinda el conocimiento en la multiplicidad, que no pertenece a la Voluntad en sí misma, que se objetiva una e indivisa en todos los individuos, sino a su representación, de manera que aquella unidad no es conocida inmediatamente. “De ahí que cada individuo lo quiera todo para sí, o, por lo menos, dominarlo todo, tratando de arrollar a todo lo que le opone resistencia”¹¹³. A esto se le añade que el individuo como cognoscente tiene conciencia inmediata de sí, de su voluntad, de su querer, pero sólo mediata, como representación, de todo lo demás, también de los otros individuos humanos, pues él es el *portador* del mundo como representación, de manera que si él desapareciese desaparecería también ese mundo, de ahí su tendencia a identificar su ser o su no ser con el del mundo. Así, cada hombre es y se considera “la totalidad de la Voluntad de vivir o de la esencia del mundo, al mismo tiempo que la condición complementaria del mundo como representación, y, por lo tanto, un microcosmos que tiene el mismo valor que el macrocosmos”¹¹⁴. Esto explica que, aunque desde el punto de vista del macrocosmos no es nada, como una gota de agua en el inmenso océano, se considere a sí mismo el centro del mundo y no se preocupe realmente sino de su propia conservación y de su propio bienestar y que esté dispuesto a destruirlo todo, “sólo por prolongar un instante su propia persona”. Esta actitud ante sí mismo y ante todo lo demás se da en todos y cada uno de los hombres, pues en cada uno de ellos aparece toda la Voluntad en sus dos aspectos, como Voluntad y como representación¹¹⁵.

¹¹² Vorl4, p. 145 (86)

¹¹³ W1, p. 414 (363)

¹¹⁴ Idem

¹¹⁵ A este respecto comenta en el segundo volumen del *Mundo*: “La naturaleza se contradice a sí misma, según habla del individuo o del conjunto, de lo exterior o de lo interior, del centro de la periferia”, W2, pp. 702-703 (1155). Si habla desde el interior del individuo, éste es todo; si lo hace desde el exterior, este es

En resumen: “Así como cada individuo ve en sí toda la Voluntad y toda la representación, los demás sólo le son dados como mera representación; de aquí que su propia existencia y conservación le importen más que la de todos los demás seres juntos. Cada uno de nosotros considera su muerte como el fin del mundo, mientras que mira a los demás como la cosa más baladí del mundo, en caso de no estar unido a ellos por una simpatía personal. En la conciencia que ha llegado a su mayor grado, la conciencia humana, el egoísmo, así como el dolor o el placer, alcanza su más alto grado, y el conflicto de los individuos que de aquí nace reviste los más terribles caracteres”¹¹⁶.

Ahora comprendemos por qué el egoísmo efectivamente domina el mundo, por qué el conflicto entre los hombres, y de éstos con el resto de la naturaleza, es permanente y por qué la injusticia reina por doquier. Analizada la causa, el egoísmo, pasemos ahora a un análisis más detallado del efecto, la injusticia.

Como cada hombre afirma su voluntad en el ámbito de la sociedad, es decir, en relación con otros hombres cuya “común idiosincrasia es el egoísmo”, frecuentemente casi todas las personas traspasan los límites en los que se circunscribe su propia afirmación para invadir aquellos en los que se afirma la voluntad de otro individuo, bien ejerciendo violencia sobre su cuerpo, bien ejerciendo coacción sobre sus propias fuerzas, de manera que lo que aquél gana en la extensión de su propia voluntad lo niega en éste, cometiendo de este modo *injusticia*, que ambos, el que la causa y el que la sufre, conocen como sentimiento doloroso inmediato, si bien de muy distinto signo. La razón es el conocimiento vago y momentáneo de que es la misma Voluntad la que se afirma en uno de sus fenómenos negándose en otro. De ahí el remordimiento o el sentimiento de haber cometido injusticia como enseguida veremos.

Los grados de injusticia, en tanto negación del cuerpo o voluntad ajenos por cuya negación se afirma la propia en la misma medida, van de mayor a menor desde el canibalismo a la violación de la propiedad, pasando por el homicidio, la mutilación o violencia física y la esclavitud. Asimismo puede considerarse otra forma de injusticia “la vulneración de las obligaciones derivadas de las *relaciones sexuales*”¹¹⁷, de aquellas obligaciones que se refieren a la atención y cuidado de los hijos, el no atenderlas negaría la Voluntad de vivir que se manifiesta en el género femenino. Schopenhauer es un fervoroso defensor del derecho de propiedad cuando ésta ha sido justamente adquirida, es decir, por el trabajo propio: “Todo derecho de propiedad moral tiene su origen única y exclusivamente en el trabajo”¹¹⁸. Precisamente por eso, cuando alguien se apodera de algo fruto del esfuerzo de un cuerpo, se niega a éste y se comete injusticia. Hasta aquí no parece que quepa discusión alguna, pero añade: el poder del propietario, cuando la

nada, la naturaleza produce diariamente millones individuos que destruye caprichosamente, sin que su fuerza productora se debilite.

¹¹⁶ W1, p. 415 (364)

¹¹⁷ Vor14, p. 150 (90)

¹¹⁸ W1, p. 419 (367)

propiedad ha sido adquirida por el trabajo, es ilimitado, puede traspasarla o cederla libremente. Algún comentarista relaciona malévolamente esta última precisión con el hecho de que él viviera siempre de las rentas de la herencia paterna, que cuidó tan celosamente.

La injusticia puede perpetrarse por la fuerza o por la astucia, siendo la segunda peor que la primera. El objetivo en ambos casos es el mismo: aunque no pretenda aniquilar o herir el cuerpo extraño, obligar al otro a servir a mi voluntad en lugar de a la suya, obligarle a actuar según mi voluntad y no la suya, a que mediante sus actos sirva a mis fines y no a los suyos. Pero la segunda es peor que la primera porque la astucia consiste en presentar al otro falsos motivos para que haga lo que yo quiero creyendo que hace lo que él quiere. Como tal objetivo sólo puede conseguirse engañando al otro en el conocimiento, esta segunda forma de perpetrar la injusticia estriba en la mentira. La mentira, cuya forma más consumada es la violación de un contrato¹¹⁹, “persigue siempre obrar sobre la voluntad ajena, influyendo sobre el conocimiento de otro no como tal, sino como medio determinante de la voluntad”¹²⁰. Como la mentira, igual que la violencia, trata de afirmar la propia voluntad frente a la voluntad de otro, es siempre una injusticia.

Cuando sufro injusticia, es decir, cuando alguien niega mi voluntad, tengo *derecho* a negar la negación de la que soy objeto, empleando tanto la violencia (derecho coercitivo) como la astucia y la mentira. El concepto de injusticia es primordial y positivo -Esto se debe a que por mor del egoísmo se halla en la índole de la actuación de un individuo- y el de derecho es derivado y negativo, pues no contiene sino la negación de la injusticia -no habría sido necesario el derecho si no hubiera injusticia. El criterio de no negar la voluntad del otro para afirmar la propia, por tanto, divide las acciones en justas e injustas. Esta consideración conduce a Schopenhauer a una reflexión sobre el Derecho y el Estado, que nosotros aplazamos hasta después de cerrar el aspecto moral de la injusticia y sus formas con el análisis del carácter receptivo a este modo de obrar y el conocimiento que en el fondo le acompaña, cuya manifestación es el remordimiento.

“Cuando un hombre se halla continuamente inclinado a cometer *injusticia* en cuanto se le presenta ocasión para ello y no se lo impide ninguna fuerza externa, le calificamos de

¹¹⁹ “Toda *mentira* supone tanta injusticia como cualquier acto de violencia; el *quebrantamiento de contrato* representa, sin embargo, la expresión más perfecta y planificada de la mentira, constituyendo un *mentira solemne*”, Vorl4, p. 157 (97).

¹²⁰ W1, p.421 (369)

*perverso*¹²¹. El hombre perverso es, por tanto, aquél que no se limita a afirmar la voluntad de vivir tal como en su propio cuerpo se manifiesta, sino que la extiende, mediante la fuerza o la astucia, hasta negar la voluntad manifestada en otros cuerpos. Dos notas resultan obvias en este tipo de carácter: en él se manifiesta una Voluntad de vivir demasiado impetuosa y su conocimiento se halla totalmente subordinado al principio de individuación, de manera que sólo se ve a sí, resultándole indiferente la suerte de todos los demás. De esas dos notas se siguen dos tipos de tormentos que acompañan siempre al hombre perverso: uno que brota de la misma raíz de la maldad, el dolor derivado de la insatisfacción del deseo, y otro de muy distinta naturaleza que se asocia a ella, el remordimiento.

El exceso de voluntad multiplica los deseos y de éstos, en tanto son expresión de una carencia, nace el dolor, dolor que se ve acrecentado por la imposible satisfacción de la mayoría de ellos por lo que con frecuencia, en casos extremos, desemboca en *la crueldad*, en “el goce desinteresado por los males ajenos, que es lo que constituye la perversidad propiamente dicha”, en cuyo caso “el mal de los demás no es ya un medio para los fines propios del malvado, sino que constituye un fin en sí mismo”¹²². Schopenhauer asocia la explicación de la crueldad al sentimiento de envidia ante el placer ajeno. El hombre poseído de una voluntad impetuosa, ésta se ve acrecentada por la envidia, llega a sentir la futilidad de la satisfacción del deseo y con él el acallamiento del dolor, que se repite continuamente y de mil formas distintas, provocando en el malvado un dolor incurable; ante la imposibilidad de calmarla directamente, lo hará indirectamente, consolándose en el dolor ajeno que, provocado por él, aparece también como testimonio de su propio poder. “De este modo se convierte para él el dolor ajeno en un fin que le deleita, y éste es el proceso de la crueldad propiamente dicha, de esa sed de sangre que con frecuencia nos ofrece la historia de los Neronés y Domicianos, en los déspotas de África, en Robespierre, etc.”¹²³.

En esta forma del carácter encontramos, pues, dos grados, el simplemente egoísta, que niega la voluntad del otro en beneficio propio, cuyo móvil es el “egoísmo, que quiere el propio placer”, y que es ilimitado¹²⁴, cuya máxima de conducta es, en consecuencia, *Neminem juva*,

¹²¹ Vol4, p. 198 (133)

¹²² “De este tormento interior del malvado nace también el goce desinteresado por los males ajenos, que es lo que constituye la perversidad propiamente dicha y que llega a la crueldad. Entonces el mal de los demás no es ya un medio para los fines propios del malvado, sino que constituye un fin en sí mismo”, W1, p. 452 (395)

¹²³ W1, pp. 452-453 (396)

¹²⁴ E, p. 249 (234)

*imo omnes, si forte conducit, laede*¹²⁵, y el propiamente malvado, que no se limita a negar la voluntad del otro para obtener un beneficio, sino que más allá del egoísmo lo hace por el mero placer del sufrimiento del otro, su móvil es la “maldad, que quiere el dolor ajeno”, llegando hasta la crueldad más manifiesta¹²⁶, cuya máxima es *Omnes, quatum potes, laede*¹²⁷. En correlación con ellos hay también dos grados de injusticia, la injusticia propiamente dicha y la maldad.

El remordimiento es el sentimiento que acompaña a la injusticia en cualquiera de sus formas y que el malvado vive como la forma de dolor más punzante de todos cuantos sufre. Sin embargo, si el carácter es innato e inmutable y la acción, dado el carácter, se sigue necesariamente de los motivos, que no son controlables por nosotros, ¿por qué nos tortura entonces una mala acción?, ¿qué significan la mala conciencia? La respuesta viene de la mano del conocimiento: aunque el malvado se halla atado al conocimiento regido por el principio de individuación, en lo más hondo de sí *siente* la unidad íntima de la Voluntad y lo trágico de su conflicto que en él se manifiesta. El remordimiento resulta de un doble conocimiento *sentido* que, aunque pueden analizarse por separado, han de pensarse estrechamente unidos: a) Por espeso que sea el *velo de maya* al que el malvado se aferra y por intensa que sea la fuerza con la que lo hace, en el fondo de su conciencia siempre palpita la sospecha de que el principio de individuación afecta sólo al fenómeno, de que en todo hombre se objetiva la misma Voluntad de vivir, que desconociéndose a sí misma en este mundo fenoménico vuelve contra sí sus propias armas, de que, en definitiva, es a la vez él mismo el agresor y el agredido, que compra su goce a costa de grandes dolores. b) Además de este padecimiento se le añade una cierta conciencia de la fuerza con que en él se manifiesta la Voluntad de vivir, que le mantiene atado con extrema energía a la vida y por ende a los infinitos dolores que la definen -“la vida tiene por delante un espacio y un tiempo infinitos para llenar la distancia que media entre la posibilidad y la realización y para transformar los dolores meramente *sentidos* en dolores realmente *conocidos*”¹²⁸ -, cuyo rostro tiene ante sí tanto en los tormentos que causa a sus víctimas como en los crímenes que la afirmación de su voluntad le lleva a cometer. El malvado en el curso de su vida, su carácter empírico, reconoce su carácter inteligible, lo que es, y se aterra de ello, por eso le duele y angustia el pasado y pesa largo tiempo sobre su conciencia -la conciencia moral,

¹²⁵ E, p. 240 (226)

¹²⁶ E, p. 249 (234)

¹²⁷ E, p. 240 (226)

¹²⁸ W1, p. 455 (397-398)

recordémoslo, no es sino el conocimiento que de nosotros mismos vamos adquiriendo gracias a la razón reflexiva. De lo que se duele el malvado es, por tanto, de ser como es y de la consciencia de lo lejos que se haya de toda salvación:

“En la fuerza con que afirma su vida por la violencia, y que se le revela en los tormentos que causa a los demás, mide el malvado la distancia que se encuentra de la negación de la Voluntad de vivir único refugio posible contra el mundo y sus dolores. Ve hasta qué punto pertenece a la tierra y con qué fuerza está atado a ella; los dolores ajenos *conocidos* por él no han podido conmoverle, está entregado a la vida y a los dolores *sentidos*. Mas no sabemos si, con todo, alguna vez será vencida y quebrantada la vehemencia de la voluntad”¹²⁹.

3.3.2.2. La ley positiva y el Estado.

Por la razón descubren los hombres en la injusticia una importante fuente de sufrimiento, y, también por ella, que es menor el placer de cometer injusticia que el dolor de sufrirla, unido todo ello al acaso en que cada uno experimenta la propia vida que no sabe qué le tocará si sufrir o cometer la injusticia. Así, la razón concluye que el mejor modo de ahorrarse a todos el dolor de padecer la injusticia es haciéndoles renunciar al placer de cometerla. De esta conclusión, que es fruto del egoísmo, nació el pacto social, la ley, el derecho positivo, y el Estado, que sólo es tal “cuando nace del común consentimiento”¹³⁰. La ley y el Estado son, por tanto, un *contrato* entre los ciudadanos que nacen no contra el egoísmo -no tienen por ello la función de moralizar a la sociedad-, sino contra las consecuencias negativas del egoísmo y cuyo objetivo es procurar el bienestar de los ciudadanos¹³¹.

La moral nace de la compasión, el Estado y el derecho positivo del egoísmo. Schopenhauer establece, como se ve, una neta separación entre la moral y el Estado y el derecho positivo, aunque afirma una relación entre ellos, pues una y otro versan sobre las acciones humanas en tanto se oponen a la injusticia. De esa justificación del Estado en el natural feroz egoísmo del hombre, que coloca su actividad en una esfera distinta de la moral, deriva su visión “realista” de éste o, si se quiere, su conocido conservadurismo político¹³², así como su rechazo de la doctrina

¹²⁹ W1, p. 436 (398-399, la traducción ha sido modificada)

¹³⁰ W1, p. 428 (375)

¹³¹ “El Estado no se ha erigido en modo alguno contra el egoísmo, sino tan sólo *en contra de las perniciosas consecuencias del egoísmo* que se originan en base a la *multiplicidad* de individuos egoístas mutuamente enfrentados y que distorsionan el bienestar de dichos individuos, un *bienestar* que sí es perseguido por el Estado”, Vorl4, p. 168 (106)

Algunos trabajos sobre la teoría schopenhaueriana del derecho y del Estado: Karl Brinkmann, *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauers*, Bonn, Bouvier, 1958; Ewald Bucher, *Schopenhauer und der Staat*, 48.Jb. 1967, pp. 53-83; Karl Engisch, *Recht und Sittlichkeit*, 51. Jb. 1970, pp. 107-130; Simone Goyard-Fabre, *Droit naturel et loi civile dans la philosophie de Schopenhauer*, en: *Les Etudes Philosophiques*, oct.-dic. 1977, pp. 451-474.

¹³² La crítica a las diversas formas de explotación del hombre y el reaccionarismo político de Schopenhauer derivan de una misma fuente: esa concepción del hombre como egoísmo infinito, de la que deriva sus

kantiana y su desprecio por la teoría hegeliana del Estado. ¿Cómo se relacionan? Lo justo y lo injusto son determinaciones morales, “se refieren únicamente a la conducta del hombre en cuanto tal -con independencia de que sea ciudadano de un Estado- y que sólo tienen validez respecto al *valor interno de estas acciones en sí*”¹³³. Esto se revela en el sentimiento íntimo (aflicción interna) de haber cometido injusticia en quien la comete y en el dolor correspondiente del que la sufre. Son, pues, determinaciones morales y existirían aunque el Estado no existiese. Cualquier hombre, incluso el salvaje, diferencia con claridad la justicia de la injusticia, quizá no sepa expresarlo en abstracto, pero a nivel del sentimiento lo distingue con enorme precisión. Ellas constituyen el fundamento y el contenido de lo que ha sido denominado derecho natural, es decir, no convencional. En este sentido tengo derecho a defenderme de la agresión ajena o a defender mi propiedad fruto de mi trabajo. Por ello el Estado y el derecho positivo, aunque nazcan del pacto social, no son meramente convencionales: si quieren ser morales, no en cuanto a sus fines, sino como institución al servicio de la sociedad, deberán tener a aquéllas como criterio de sus fines y de sus leyes, es decir, proteger aquellos derechos que en sí mismos no son convencionales. ¿En qué se diferencian? La moral se ocupa sólo de lo que se hace -cómo actuar para no cometer injusticia-, el Estado sólo del padecer la injusticia -qué hacer para evitarla. Por eso afirma Schopenhauer que la doctrina pura del derecho es “un capítulo de la moral y se refiere directamente a lo que se hace no a lo que se padece. Pues sólo aquello es una manifestación de la voluntad y sólo ésta es lo que considera la moral”. Este capítulo de la moral “debería tener por asunto determinar con exactitud el límite hasta el cual puede llegar el individuo en la afirmación de la Voluntad ya objetivada en su cuerpo, sin convertirse en una negación de esa misma Voluntad en otro individuo, determinando luego los actos que traspasan este límite, es decir, los actos injustos, que pueden ser repetidos sin caer en la injusticia”¹³⁴. Por otra parte, a la ética le interesa sólo lo querido, la intención, no lo que acontece; al Estado sólo lo que acontece, no el propósito, a éste le preocupa el acto injusto por el padecimiento que provoca en la otra parte, de ahí que al Estado no le preocupen los pensamientos de los ciudadanos, sino sus obras, ni se proponga reformar sus tendencias injustas, sino evitar que se realicen. Desde estas diferencias, la legislación, como doctrina del Estado, se entenderá como un conjunto de normas de comportamiento de carácter coercitivo, leyes, encaminadas a evitar la injusticia; en

doctrinas del derecho penal y del Estado, Julio Quesada, *Schopenhauer un pensamiento intempestivo*, o cit., pp. 25-26.

¹³³ W1, p. 425 (372)

¹³⁴ W1, p. 426 (373-374).

ellas la pena jugará como contramotivo induciendo a su respeto¹³⁵. No puede ser de otro modo, porque la virtud no se enseña y el carácter es inmutable. Por todo ello puede decirse que el legislador es un moralista que procede al revés¹³⁶.

Lo que diferencia un Estado despótico de un Estado justo, el único que merece tal nombre, es que su legislación resulte de la aplicación, adecuada a las características y circunstancias que concurren en el pueblo para el que se legisle, de lo que hemos denominado *doctrina pura del derecho*: “Sólo cuando la legislación positiva se vea determinada sin excepción conforme a la guía de la *doctrina pura del derecho* y quepa suministrar para cada uno de sus preceptos un fundamento enraizado en la *doctrina pura del derecho*, constituirá esa legislación un auténtico *derecho positivo* y supondrá el Estado una asociación jurídica, un Estado en el estricto sentido de la palabra, una lícita institución de índole ética y no inmoral. En caso contrario, la legislación positiva supone la fundamentación de una *injusticia positiva*, representando ella misma una forzosa injusticia”¹³⁷.

La doctrina de la libertad y la de la inmutabilidad del carácter conduce a Schopenhauer a entender el derecho penal no como castigo por el delito cometido, sino como contramotivo para evitarlo, por eso afirma: “En mi opinión, la base del derecho penal debe estar en el principio de penar, no al hombre, sino al acto, a fin de que éste no vuelva a reproducirse; sólo el criminal no es más que el instrumento del delito y sólo se le castiga para que la ley conserve su fuerza

¹³⁵ Gardiner concreta así la diferencia entre el derecho y la moral: Ambos dicen relación a las acciones del hombre en cuanto al bienestar o miseria de otros seres humanos. Pero “En la ética nos interesa sobre todo lo que el hombre hace, desde el punto de vista de su ‘significación íntima’, es decir, lo vemos siempre en conexión con el carácter o disposición que es su fuente y del cual brota como su manifestación externa. Desde el punto de vista de la política y el Estado, por otra parte, esta clase de consideración es irrelevante; aquí lo único que importa es evitar que los hombres sufran daño a manos de los demás y hacerlo de tal modo que llegue a resultar generalmente efectivo”, P. Gardiner, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 403-404.

¹³⁶ B. Magee expresa así este conjunto de problemas: “Lo ‘justo’ puede definirse desde el punto de vista de lo ‘injusto’: tengo derecho a hacer algo que no sea injusto. Esta es la lógica de la situación, y por lo tanto puede decirse que ese derecho es ‘derecho natural’ en el sentido de que no está definido por convenciones humanas ni me vienen dadas por la sociedad. Sin embargo, las instituciones sociales sin duda serán ciertamente necesarias para protegerme de las personas o grupos que sean más fuertes que yo. Por esta razón existen gobiernos y leyes, o al menos por esta razón se justifica su existencia. No confieren derechos: han evolucionado para defender derechos ya existentes. De modo que, en resumen, por un lado tenemos moral privada, cuya principal preocupación es los motivos, cuyas categorías básicas son el ‘bien’ y el ‘mal’, y cuyo objetivo ideal es que todos hagan el bien, es decir, que se comporten compasivamente; y por otra parte tenemos la moral pública o social, encarnada principalmente en la ley, cuya principal preocupación no tiene que ver con los motivos de una acción sino con sus consecuencias públicas, cuyas categorías básicas son lo ‘justo’ y lo ‘injusto’, y cuyo objetivo ideal es que nadie padezca injusticia”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 221-222.

¹³⁷ Vorl4, pp. 169-170 (107)

preventiva. De ahí la expresión: ‘cayó bajo el peso de la ley’¹³⁸. La sanción penal se diferencia de la venganza, que es mala y cruel, en que está dirigida al futuro, no al pasado, es decir, pretende que el delito no se repita, no devolver el mal por el mal, que nunca puede ser moral, pues en tal caso un mal se añade a otro mal. Porque la función de la pena no es tanto castigar como servir de contramotivo, el cumplimiento de la sentencia ha de ser inexorable y ejemplificador. No cabe el perdón, el carácter es “absolutamente invariable”. “Una mejora moral efectiva es imposible, de manera que sólo cabe prevenir los delitos por medio de leyes conminatorias”¹³⁹. El derecho penal así entendido¹⁴⁰, piensa Schopenhauer, sólo es posible dentro del Estado, pues sólo puede fundarse en el compromiso de todos en su cumplimiento.

Puesto que el Estado se origina como consecuencia de la injusticia, sus fines propios, de acuerdo con ese origen son tres: protección exterior, contra las fuerzas de la naturaleza y, sobre todo, contra las posibles agresiones de otros pueblos; protección interior, de los miembros de Estado entre sí, mediante la aplicación rigurosa del derecho; protección contra el protector, “es decir, contra aquél o aquéllos a quienes la sociedad ha confiado el ejercicio de la protección”¹⁴¹. En relación con este último asunto defiende la triple división e independencia de poderes. Como forma del Estado, dado el natural egoísmo del hombre, cree preferible una monarquía hereditaria, la ambición del monarca estaría siempre satisfecha y cuando trabajase por los intereses de sus descendientes lo haría al mismo tiempo por los del Estado. En cuanto al cumplimiento de tales fines por parte del Estado, así como el de aquel otro objetivo al que éstos se subordinan, el procurar el máximo bienestar para todos los ciudadanos, Schopenhauer, como no podía ser de otro modo, es en uno y otro asunto pesimista: es imposible que el Estado solucione todos los problemas y agote el cumplimiento de todos sus fines propios, y si lo hiciera, quedarían otros muchos dolores consustanciales a la vida, y si estos desaparecieran,

¹³⁸ W2, p. 699 (1152)

¹³⁹ W2, p. 700 (1153). Rudolf Wassermann, *Was kann Schopenhauer dem Rechtsdenken in der Gegenwart bedeuten?*, en *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 301-310. R. Wassermann destaca en ese artículo la doctrina schopenhaueriana del derecho penal, no como castigo que mira el pasado, que sería venganza, sino que mira el futuro para prevenir la no repetición del acto, así como las reflexiones de Schopenhauer en *Parerga* sobre la necesidad de un juramento más allá de las religiones, asentado en la moral natural del hombre para su aplicación en los procesos judiciales. El artículo termina con estas palabras: “Frecuentemente se ha alabado la sobriedad y claridad del pensamiento de Schopenhauer. En la cuestión aquí discutida del juramento merece mayor respeto. Cuando en breve el debate político se restaure, habrá de volverse sobre sus reflexiones”, p. 309.

¹⁴⁰ Sobre el derecho penal y su sentido: Fritz Bauer, *Schopenhauer und die Strafrechtsproblematik*, 49. Jb. 1968, pp. 13-29; Norbert Hoerster, *Zur Verteidigung von Schopenhauers Strafrechtstheorie der Generalprävention*, 51. Jb. 1972, pp. 101-113

¹⁴¹ W2, p. 697 (1151)

vendría el tedio y con él el dolor se enseñorearía de nuevo; además, quedarán las guerras de unos pueblos contra otros. “Por último, aunque una sabiduría nacida de la experiencia de millares de años llegase a vencer y a suprimir todos estos males, el resultado sería un exceso de población en el planeta, cuyas aterradoras consecuencias sólo podría representarse una atrevida imaginación”¹⁴². Esos son los fines del Estado, y ninguno otro. Más aún, si no hubiera injusticia el Estado no sería necesario. “Desde este punto de vista, dice en *Parerga*, se ve fácilmente la insuficiencia e idiotez de los filosofastros que, con frases ampulosas, presentan al Estado como el fin supremo y la flor de la existencia humana, y con ello suministran una apoteosis del filisteísmo”¹⁴³. Se refiere, como fácilmente puede adivinarse, a Fichte y Hegel. Schopenhauer se opone, se sigue obviamente de su doctrina, con la máxima energía a todo Estado moralizador o a toda personificación del Estado, en la convicción de que necesariamente violará los derechos de los ciudadanos¹⁴⁴.

3.3.2.3. La justicia eterna.

Cerrado el inciso que ha supuesto la exposición de la teoría del Derecho y del Estado, volvemos de nuevo a la cuestión de la injusticia, ella no sólo reina en las relaciones entre los

¹⁴² W1, p. 436 (382)

¹⁴³ P2, p. 263

¹⁴⁴ R. Safranski comenta en estos términos la posición schopenhaueriana ante el Estado: Su teoría del Estado se sustenta “de hecho en Hobbes: el Estado pone una ‘mordaza’ a los ‘animales de rapiña’, con lo que éstos, aunque ciertamente no adquieren mejores cualidades morales, se vuelven ‘inofensivos como rumiantes’... ”

Schopenhauer se opone expresamente a todas las teorías desarrolladas por los sucesores de Kant que esperan del Estado una mejora y una moralización del ser humano (Hegel), o ven en el Estado una especie de organismo humano superior (Novalis, Schleiermacher y otros)”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit. p. 317.

Mucho se ha hablado del conservadurismo político de Schopenhauer, nosotros hicimos amplia referencia al mismo con motivo de la interpretación del pesimismo en clave política, que deriva de su visión del hombre presidida del egoísmo, pero al mismo tiempo tuvo la virtud de alertar contra la posible anulación de individuo por el Estado en nombre de un progreso que a él le parecía insostenible. Herfried Münkler destaca este carácter “bifronte” del conservadurismo de Schopenhauer. Herfried Münkler, *Ein janusköpfiger Konservativismus. Arthur Schopenhauers politischen Ideen*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 217-237. Herfried Münkler, tras pasar revista a las opiniones sobre la cuestión emitidas por A. Gehlen, Horkheimer y Nietzsche, analiza la filosofía del derecho y del Estado de Schopenhauer, para acabar discutiendo el juicio negativo, como filisteo al servicio del imperialismo alemán, de Kautsky, Plechanow y Lukács. En su opinión, frente a ellos, el indudable conservadurismo de Schopenhauer no es la protección del flanco ideológico del imperialismo alemán, sino que su conservadurismo es profundamente “janusköpfig”. “El desconfió de la capacidad de los hombres para dominarse, y desde esta visión sacó las consecuencias políticas más reaccionarias. Pero el desconfió también de la capacidad de los hombres de dominar la historia, y advirtió ante la confianza sin límites en el propio poder, que debía desarrollarse en la historia como razón suprahistórica. En este sentido Schopenhauer es más moderno y actual que las ideas que sus críticos han defendido”, p. 235.

hombres, sino que también parece presidir la suerte de cada uno de ellos en la vida. Si echamos una mirada al mundo que nos rodea, concluiremos que la injusticia y la falta de equidad impera por doquier: los dolores y placeres están muy desigualmente repartidos, mientras unos parecen disfrutar alegremente de la vida, otros soportan sin razón o culpa alguna los más agudos y constantes dolores y tormentos; las diferencias en el ser o condición y la fortuna de cada uno no guardan relación alguna, unos poseen salud, riquezas y poder, otros, por el contrario, están enfermos o tullidos, son pobres y débiles; tampoco hay ninguna relación entre la bondad o maldad del carácter y la felicidad o desdicha: aquél que se esfuerza por respetar y ayudar gratuitamente al otro parece que la desdicha se ceba en él; sin embargo, aquél otro que sólo se ocupa de sí, tratando a los demás con desprecio o agresividad, le va todo según su deseo. La perspectiva que se nos ofrece es que el azar y el error, la injusticia, son los que se enseñorean de la vida humana y del mundo. Sin embargo, la *Justicia Eterna*, dice Schopenhauer, “gobierna el mundo, sin depender de ninguna institución humana, ni estar sometida al azar y a la ilusión; no es incierta, vacilante, ni está sujeta al error, sino infalible y segura”¹⁴⁵. ¿Cómo explicar esta paradoja? Explicarla exige un cambio de perspectiva, pasar de la perspectiva empírica -perspectiva desde la que se nos ofrece aquel incomprensible espectáculo- a la perspectiva trascendental en la que aquella otra, en último extremo, se resuelve.

¿Por qué existe el dolor y la injusticia en el mundo?, ¿quién es responsable de éste y, por tanto, también de aquéllos? No hay más responsable del mundo que el mundo mismo en tanto que objetivación de la Voluntad de vivir, y es ésta la que con su ciego querer vivir engendra el dolor y la injusticia en el mundo, de manera que ese mundo no es sino el espejo de esa Voluntad. Esa Voluntad una, libre y omnipotente, en un acto intemporal de su querer, porque así lo quiere, produce el mundo y toda su multiplicidad de formas y fenómenos, con toda su imperfección, sus dolores y tormentos, en ella recae, pues, la culpa, pero es ella también quien los sufre, sobre ella recae también la pena: ¡he ahí la justicia eterna!. Cada ser como expresión de aquel acto de Voluntad, lleva sobre sí la carga de la existencia general, la de su especie y la de su individualidad, pues en la medida en que quiere su ser es responsable de sí y de su destino, que acaece como consecuencia justa de su ser; el destino del hombre, presidido por la miseria, el dolor y la muerte, no es, asimismo, sino consecuencia justa por la indignidad de su ser: “el mundo mismo constituye el juicio final del mundo”¹⁴⁶. Las palabras de Schopenhauer poseen una enorme fuerza expresiva:

¹⁴⁵ W1, pp. 436-437 (382)

¹⁴⁶ Vorl4, p. 181 (118)

“El mundo no es más que el espejo de esta Voluntad, y toda su imperfección, todos sus dolores y tormentos pertenecen a la expresión de lo que la Voluntad se propone y es como es, porque ella lo quiere. Por consiguiente, todo ser por un decreto de estricta justicia, lleva sobre sí la carga de la existencia en general y luego la de su especie y la de su propia individualidad, absolutamente como es, dadas las circunstancias y en un mundo tal como el que vemos, gobernado por la contingencia y el error, finito y efímero y creado para el dolor; lo que sucede y sucederá es la pura justicia, pues tal es su Voluntad, y a tal Voluntad, tal mundo. La responsabilidad de la existencia y del modo de ser del mundo recae sobre el mundo mismo y sobre nadie más, ¿pues quién cargaría con ella? -Si se quiere saber lo que vale el hombre moralmente considerado en conjunto, no hay sino considerar su destino también en general. Tal destino no es más que necesidad, miseria, dolor, tormento, y muerte. Existe una justicia, y la suerte del hombre no sería tan triste si él mismo no fuese tan indigno. En este sentido podemos decir que el destino del mundo es su sentencia. Si se pusiese en uno de los platillos de la balanza toda la miseria del mundo y en el otro todas las culpas de los hombres, la aguja permanecería en el fiel”¹⁴⁷.

Hay, pues, una justicia eterna, aunque no es empírica sino trascendental: el mundo en su conjunto y la humanidad en él son responsables de su ser, y su destino es la justa consecuencia de su ser. Lo que impide al hombre ver la justicia eterna es el conocimiento presidido por el principio de razón, que, cual *velo de Maya*, le oculta la verdadera realidad, no viendo en las cosas sino el fenómeno en el espacio y en el tiempo, según el principio de individuación, y sometido a la ley de causalidad, que le crea la ilusión de la individualidad, de la separación del placer y del dolor, de la distinción entre el infligir el mal y el padecerlo. Instalado ahí, e impulsado por la tendencia natural, cada hombre hace su vida cotidiana buscando el placer y sobrellevando el dolor propios, anteponiéndose a sí mismo a todo lo demás, hiriendo al otro por salvarse a sí, incluso, a veces, por el mero hecho de procurarse unos instantes de placer, sin sospechar siquiera la ilusoriedad de ese mundo. En momentos excepcionales puede acometerle una vaga sospecha, pero pronto la abandonará fiado en la seguridad de su conocimiento empírico. Así, la vida de la mayoría de los hombres transcurre, hasta que llega la muerte, sin haber calado en el sentido profundo de ella y del mundo. Sólo quien es capaz de elevarse sobre esa forma de conocimiento penetrará en ese sentido profundo, descubrirá la ilusión de la individuación, comprenderá que, en el fondo, placer y dolor son una misma cosa, y caerá en la cuenta de que la diferencia entre causar el dolor y sufrirlo afecta sólo al fenómeno, no a la cosa en sí, que, por consiguiente, el yo y el tú son una misma realidad, que el placer se contrarresta con la misma medida de dolor, que el torturador y el torturado son el mismo ser. En definitiva, comprenderá que todo ese mundo no es más que una misma Voluntad de vivir, que se manifiesta así como consecuencia de su conflicto interior, del antagonismo que la preside. Nuevamente las expresivas palabras de Schopenhauer:

“El que ha alcanzado ese conocimiento comprenderá que, siendo la Voluntad la esencia de todo fenómeno, tanto los tormentos infligidos a los demás como los que él mismo padece, el dolor y el mal afectan siempre a uno y el mismo ser, aunque en la forma fenoménica aparezcan como hiriendo a individuos distintos separados en el espacio y en el tiempo. Llegará a penetrarse de que la distinción entre el que causa el dolor y el que lo soporta no se refiere más que al fenómeno y no a la cosa en sí, a la Voluntad que vive y se agita en ambos, Voluntad que extraviada por la misma inteligencia de que se sirve, se desconoce a sí misma, y tratando de aumentar la felicidad para uno de sus fenómenos o individuos, produce un exceso de dolor en los demás, como si arrastrada por su vehemencia clavase los dientes sobre sus propias carnes, sin saber

¹⁴⁷ W1, p. 438 (383-384)

que se hiere a sí misma y expresando de este modo, por medio del principio de individuación, la contradicción que palpita en su seno. El atormentador y el atormentado son idénticos. El uno se engaña no creyendo participar en el dolor del otro y éste creyendo ser ajeno a la culpa de aquél. Si ambos fueran curados de su ceguera, el malo reconocería que él vive en el fondo de toda criatura que sufre en el vasto mundo y que dotada de razón se pregunta con qué fin ha venido a la vida para soportar dolores inmerecidos; y el atormentado comprendería también que todo el mal que se hace o se ha hecho nace de esa Voluntad que es su esencia y de la cual sólo es manifestación pasajera, y que por ser fenómeno y afirmarse como tal, ha aceptado todos los dolores consiguientes y deberá soportarlos mientras continúe siendo esa Voluntad¹⁴⁸.

Los Vedas descubrieron esta verdad y la formularon en aquella expresión, ante el desfile de los seres del mundo, *Tat twan asi: esto eres tú*. Comprender esta verdad nos abre el camino para esclarecer el ser y el sentido de la conducta moral, pues la significación ética de la conducta y de la conciencia “no es otra cosa que el conocimiento meramente sentido de aquella”¹⁴⁹.

3.3.2.4. Las acciones de auténtico valor moral: la justicia y la caridad.

Las acciones de auténtico valor moral son, como ya establecimos, aquellas que brotan de la compasión y que se rigen por la máxima: *Neminem laede, imo omnes, quantum potest, juva*. En realidad ese principio encierra dos recomendaciones: una negativa, no hacer daño a nadie; otra positiva, ayudar a todos tanto cuanto se pueda. Es así porque la compasión como móvil de las acciones morales, al igual que el egoísmo, tiene dos grados de eficacia. El primero es sólo *negativo*, mueve a vencer la tendencia natural a la injusticia para no provocar, antes de que se produzca, el dolor ajeno, su máxima es *Neminem laede*, y la virtud que de su ejercicio nace es *la justicia*. El grado supremo de la justicia es la bondad, que va más allá de no hacer y se expresa renunciando a ciertos derechos que le producirían un mayor bienestar, no dejándose servir por nadie, viviendo exclusivamente del trabajo propio, etc. La virtud de la justicia consiste, pues, en “no dañar a nadie”, y llevando esta actitud hasta sus últimas consecuencias, en no utilizar a nadie en el propio beneficio. El segundo es *positivo*, en este caso la compasión no sólo me retiene para no hacer, sino que me impulsa a ayudar al otro, a hacer algo a favor del otro cuando el dolor ya se ha producido, su máxima es *imo omnes, quantum potest, juva*, y la virtud que de su práctica nace es *la caridad*. La caridad es amor puro y desinteresado por el prójimo -recordemos que la condición de la compasión, y, en consecuencia, de la caridad como su forma más elevada, es que se ayude a los otros sin esperar absolutamente nada a cambio, es decir, desinteresadamente. Ahora bien, la caridad me exige amar al prójimo como a mí mismo, no más, la razón última está en el fundamento mismo de la compasión que radica en la unidad de ser de todos los hombres, es decir, que el otro y yo somos, en el fondo, lo mismo; sólo cuando se halla en peligro la colectividad puede exigirse el sacrificio de uno mismo. Schopenhauer sostiene que todo amor

¹⁴⁸ W1, p. 441 (386)

¹⁴⁹ W1, p. 444 (391)

puro es caridad y, en consecuencia, piedad o compasión; dado que el dolor es la parte esencial e inseparable de la vida y la satisfacción mera supresión del dolor, toda la ayuda que pueda prestarse a los otros consiste siempre en mitigar el dolor: “el amor puro (*agape*, *charitas*) es, en consecuencia, piedad o compasión (*Mitleid*), y es indiferente que el dolor que mitiga, entendiéndolo por tal toda necesidad o aspiración no satisfecha, sea grande o pequeño”¹⁵⁰. A este respecto, Schopenhauer distingue entre amor personal, *eros*, que es siempre egoísta, y amor puro, *agape*, que es siempre piedad o compasión. “No es raro hallar una mezcla de los dos. Hasta la pura amistad es una combinación de egoísmo y piedad; el primero consiste en el placer que nos proporciona la compañía de un amigo, cuya personalidad armoniza con la conducta, y este placer predomina casi siempre; la piedad se manifiesta en la participación sincera que tomamos en su suerte y en los sacrificios que por él nos imponemos”¹⁵¹. Schopenhauer llama a la justicia y a la caridad virtudes cardinales, porque todas las demás derivan de ellas.

La virtud, como el mal, brota del carácter. El carácter bueno, en contraposición con el carácter malvado que lo hace por el egoísmo, es aquél que se mueve por la compasión, es decir, es aquél cuya sensibilidad para con el sufrimiento, acorde con la inteligencia superior que acompaña al hombre, se muestra en su proclividad al sentimiento profundo de la compasión universal para con todo lo que vive¹⁵², especialmente para con el hombre. Hay también en esta forma del carácter dos grados, el carácter justo y el carácter caritativo. El hombre justo reconoce el límite que separa lo justo de lo injusto y no lo transgrede, por lo que jamás negará la voluntad de otro en la afirmación de la propia. “El justo no procura, como el malvado, echar sobre otros

¹⁵⁰ W1, pp. 465-466 (407)

¹⁵¹ W1, p. 466 (407). En este contexto Schopenhauer expone una sugerente explicación del llanto: “Llorar es sentir compasión de sí mismo, o sea, la piedad que vuelve a su punto de partida”, W1, p. 467 (408). No lloramos como consecuencia del dolor, sino de su posterior representación ante la cual sentimos la misma compasión que sentiríamos ante cualquier otra persona en esa situación, aprestándonos a ayudarla, pero en este caso, al ser nosotros el objeto de la compasión, sentimos que nuestro sufrimiento es mayor que el que experimentaríamos si se tratara de otra persona, y en esta complicada situación encontramos alivio en esa convulsión corporal que es el llanto. Cuando lloramos por los males ajenos “es porque nos colocamos en la situación que padece o vemos en su suerte el destino del mundo, y por consiguiente el nuestro, pues siempre, mediante un largo rodeo, volvemos a llorar por nosotros mismos, y de nosotros es de quien nos compadecemos”, W1, pp. 467-468 (408).

¹⁵² Schopenhauer mostró siempre una honda preocupación por los animales, calificando la ausencia de deberes morales con los animales en la moral vigente en nuestra cultura como “indignante brutalidad y barbarie”, que tiene su raíz en el judaísmo. La razón es simple: tanto el hombre como el animal son objetivaciones de una y la misma la Voluntad de vivir, dotadas ambas de sensibilidad e intelecto, por lo que ambas se ven afectadas por el dolor, de ahí que la compasión se extienda también al mundo animal, afirmando, incluso, que “la compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre”, E, p. 281 (266).

las cargas y los dolores de la vida por medio de la astucia o de la violencia, sino que lleva él mismo la carga que le corresponde; la parte correspondiente a toda existencia humana pesa por entero sobre sus espaldas”¹⁵³. La práctica de la justicia implica una cierta superación del principio de individuación, pues muestra el reconocimiento del otro en pie de igualdad con el yo, lo que supone reconocerlo, no sólo como representación, sino también como voluntad. El hombre caritativo no se limita al simple no hacer, sino que actúa movido por evitar el dolor del otro, incluso, en casos excepcionales, evitará el dolor ajeno aún a costa del propio, aunque sea superior éste que padece a aquél que evita. “El hombre caritativo acepta una carga mayor que le hubiera correspondido en el curso ordinario de las cosas. El hombre inclinado a esta virtud reconoce su ser en cada una de las demás criaturas, compenetra su suerte con la de la humanidad entera y esa suerte es dura: es un patrimonio de trabajos, de dolores, de muerte”¹⁵⁴. Este hombre va más allá en la superación del principio de individuación que el justo, “conoce inmediatamente que el *en sí* de su propio fenómeno es también el de los demás, a saber: aquella Voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y que vive en todas ellas y que se extiende a los animales y a toda la naturaleza”¹⁵⁵- y siente el dolor ajeno casi tanto como el propio, por lo que renunciará a placeres y se impondrá privaciones para disminuir el dolor del otro, ayudándolo siempre en sus necesidades¹⁵⁶. Cuando el hombre abraza esta suerte comienza

¹⁵³ W2, p. 710 (1162)

¹⁵⁴ Idem

¹⁵⁵ W1, p. 462 (404)

¹⁵⁶ Si el fundamento metafísico de la ética de Schopenhauer es la unidad de ser de todo lo viviente por lo que el torturador y el torturado es el mismo ser, ¿no será la compasión una forma refinada de egoísmo, en el sentido de que evitando el dolor del otro evito el mío propio y favoreciendo al otro me favorezco en el fondo a mí mismo? Simmel argumenta así la respuesta negativa a esta pregunta: “El sentido de la teoría de Schopenhauer no está en que, como yo al dañar el tú me dañaría a mí mismo, al favorecerle a él me favorezco a mí también, sino en que la acción altruista suprime en absoluto la diferencia entre el yo y el tú, y viene en provecho del ser absoluto entero, impersonal, indiferenciado entre ambos”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit. pp. 171-172. Pedro Ribas, por el contrario, en el artículo, *Unamuno y Schopenhauer: el psicologismo moral*, en: *Documentos A*, 6, o. cit. pp. 55-62, se pronuncia afirmativamente. En el artículo citado sostiene una visión crítico-negativa de la ética de Schopenhauer en la línea de la mantenida por Lukács en el *Asalto a la Razón*. Dejando de lado la comparación con Unamuno, que, por otra parte, es el objetivo del artículo, entresaco algunas frases en relación con la cuestión que estamos tratando:

“Pero la sensiblería cobra una importancia tal en la ética de Schopenhauer, que sólo cabe calificarla de cinismo puritano, el cinismo que exige la existencia de los pobres para que los ricos puedan ejercitar su caridad”, p. 59.

“Pero obsérvese que cuando Schopenhauer llega a explicarnos este gran misterio de la ética, mediante el cual se pretendía haber trascendido el egoísmo inevitable del proceder humano, nos presenta, sin más veladura, una diáfana justificación de ese mismo egoísmo fundamental: el otro, el no yo, no es tal otro; soy yo mismo”, Idem.

“Parece claro que la ética romántico-sentimental de Schopenhauer es una claudicación a las exigencias de su clase, exigencias que no van más allá de la compasión y que consideran que las cosas y los hombres

en él la negación de la Voluntad de vivir. Porque la acción buena supone siempre una cierta superación del principio de individuación, que conduce “en menor grado a la justicia y luego en un grado superior a la bondad de las intenciones, que se manifiesta en el amor puro y desinteresado del prójimo”¹⁵⁷, la bondad no es signo de una voluntad más débil en el que la practica que la del malo, “sino que la inteligencia domeña en él los impulsos ciegos del querer”¹⁵⁸.

Lo que hace posible y explica el comportamiento moral es, acabamos de apuntarlo, aquella forma de conocimiento que trasciende el principio de razón. El conocimiento del malvado se limita al conocimiento subordinado al principio de individuación, es decir, carece absolutamente de sensibilidad -al menos de modo directo- para esta otra forma de conocimiento, por lo que se ve únicamente a sí mismo resultándole indiferente la suerte de los demás. El conocimiento del justo y del caritativo, sin embargo, borra con menor o mayor rotundidad la separación entre el yo y el tú *sintiendo* al otro de algún modo como a sí mismo. Se trata de un conocimiento inmediato e intuitivo, *sentido*, de la identidad metafísica de todos los seres, cuya condición indispensable es trascender el principio de individuación. Para alcanzarlo no se precisa de una inteligencia superior ni de ningún esfuerzo intelectual, desde este punto de vista es accesible a cualquier hombre, todos los hombres, por ínfimo que sea el grado de su inteligencia, podrían quitarse aquella venda de los ojos, “si la voluntad no se opusiera a ello”:

“Toda virtud verdadera procede de un conocimiento inmediato e intuitivo de la identidad metafísica de todos los seres. Esto no quiere decir que la virtud proceda de alguna superioridad especial de la inteligencia, pues la inteligencia más débil basta para penetrar más allá del principio de individuación, que es lo que importa para el caso. El carácter más excelente puede ir unido a una corta inteligencia, y para despertar nuestra caridad no necesitamos hacer ningún esfuerzo intelectual. Hasta parece que todos los hombres levantarían el velo del principio de individuación, que es la condición indispensable, si la voluntad no se opusiera a ello. Esta es quien, por su influencia inmediata, secreta y tiránica sobre la inteligencia, no le permite quitarse la venda de los ojos y sobre ella cae la responsabilidad definitiva, lo cual se acomoda perfectamente sobre el orden de las cosas”¹⁵⁹.

Esta forma de conocimiento intuitivo no se deja reducir a conceptos, por eso no es comunicable mediante palabras ni se presta al razonamiento, cada cual debe *sentirlo* de forma inmediata por sí mismo, y sólo en la acción, en la vida del hombre bueno, encuentra su expresión adecuada¹⁶⁰. Precisamente por eso, el concepto abstracto es estéril para la ética: Los

están sometidos ineludiblemente a la justicia eterna”, p. 61.

¹⁵⁷ W1, p. 465 (406)

¹⁵⁸ W1, p. 461 (403)

¹⁵⁹ W2, p. 704 (1157)

¹⁶⁰ “La fuente de todo esto es un conocimiento inmediato e intuitivo, que no se puede adquirir discursivamente; que por lo mismo que no es abstracto, no puede aprenderse, sino que se revela por sí mismo, y que para su expresión propia y adecuada recurre, no a palabras, sino a los actos, a la conducta, a la manera de vivir”, W1, p. 459 (401).

Capítulo IV

conceptos abstractos pueden actuar como motivos para los actos, pero en tal caso éstos, en cuanto así motivados, carecen de valor moral, lo que da valor moral a los actos son las intenciones y en éstas no influyen aquéllos, que, en todo caso, orientan la dirección de la voluntad, pero no la cambian; la virtud nace, no se enseña, radica en una disposición de ánimo originaria, en el carácter. *Velle non discitur*, gusta repetir a Schopenhauer. Por esa misma razón la reflexión filosófica sólo puede partir de los hechos y ofrecer no ese conocimiento, que en sí mismo es incomunicable, sino su concepto, “su retrato *in abstracto*”:

“Pese a todo, y como decía hace un momento, *la virtud proviene del conocimiento*, si bien no del conocimiento abstracto que se deja expresar por medio del lenguaje. La auténtica bondad de ánimo, la virtud desinteresada y la magnanimidad pura provienen de un *conocimiento intuitivo e inmediato*, que no está ni más allá ni más acá del razonar, de un conocimiento que no es abstracto y, por lo tanto, tampoco se deja participar; *cada cual debe asimilarlo de una forma inmediata por sí mismo*, y esa es la razón de que semejante conocimiento no encuentre una *expresión adecuada* en las palabras, sino única y exclusivamente en los *hechos*, en la *conducta*, en el *transcurso vital* del ser humano. Al abordar aquí la teoría de la virtud, también hemos de formular *in abstracto* la esencia de ese conocimiento del que procede toda virtud; pero en dicha enunciación *no* me será posible suministrar *ese conocimiento mismo*, que resulta incomunicable, sino tan sólo el *concepto* de dicho conocimiento, su retrato *in abstracto*, dicho conocimiento encuentra únicamente en las *acciones* su *adecuada expresión*, su auténtica *epifanía*, y por ello he de partir siempre de las acciones, indicando lo que propiamente les precede, con lo cual no hago sino expresar *in abstracto* aquello que denotan¹⁶¹.”

Esta visión del conocimiento moral, no podía ser de otro modo, es coherente con la concepción schopenhaueriana de la ética filosófica y su método, según la cual, como expusimos al comienzo del capítulo, no puede ser sino descriptiva, pues toda pretensión de *predicar* una determinada forma de comportamiento o bien obra sobre el amor propio, en cuyo caso las acciones que de tal predicación resulten carecen de valor moral, o desemboca necesariamente en el fracaso, ya que el conocimiento del que brota la virtud no es comunicable mediante el lenguaje; su método no puede ser otro que partir de las acciones que reconocemos como verdaderamente morales, buscar la razón última de ese reconocimiento y explicarlas satisfactoriamente:

“Una moral sin fundamentación, es decir, un mero moralizar, no tiene eficacia alguna, porque no está motivado. Pero una moral obrada por motivos no puede producir efecto más que sobre el amor propio, y todo lo que procede del egoísmo carece de moral. De lo que se infiere que la moral no puede producir la verdadera virtud, así como en general ningún conocimiento abstracto puede producirla. La virtud no puede nacer sino del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros. Es cierto que la virtud procede del conocimiento, pero no del conocimiento abstracto, que puede transmitirse por medio del lenguaje. Si fuera así, podría ser enseñada, y en tal caso, al enunciar su concepto corregiríamos al mismo tiempo moralmente a todo hombre que lo comprendiera. Pero, lejos de suceder esto, los sermones o discursos sobre la moral son tan impotentes para hacer a un hombre virtuoso, como todos los tratados de estética lo han sido desde Aristóteles hasta acá, para hacer poetas¹⁶².”

A las acciones de valor moral les acompaña siempre la buena conciencia, que no es otra cosa que “la satisfacción que toda acción desinteresada proporciona”. Este sentimiento sigue a tales acciones porque éstas nacen del conocimiento sentido de la identidad de todo lo que existe,

¹⁶¹ Vorl4, p 211 (143-144)

¹⁶² W1, pp. 456-457 (399)

de “que nuestro verdadero yo no existe sólo en nuestro individuo, fenómeno aislado, sino en todo lo que alienta”; es decir, del mismo modo que de la contradicción entre sus acciones y un vago sentimiento de la unidad de ser de todo lo que vive nacía el remordimiento en el malvado, de la coherencia entre sus acciones y ese mismo sentimiento nace la buena conciencia. Por eso la generosidad alivia el corazón, mientras que el egoísmo le oprime: el egoísta, centrado en su persona y su interés, vive en el recelo y la inquietud, como rodeado de enemigos; el hombre bueno, por el contrario, más allá del interés personal, alcanza la confianza y la tranquilidad, su mundo es un mundo de amistad en el que el bien de los demás es también el suyo. “La firme convicción de hallar nuestro propio ser en todas las criaturas que viven da cierta ecuanimidad y hasta cierta alegría. Pues el interés, repartido entre un sinnúmero de seres, no puede inquietarnos tanto como limitado a uno solo. Las vicisitudes concernientes a la totalidad de los seres se compensan, mientras que las que se refieren a un solo hombre inevitablemente producen felicidad o desgracia”¹⁶³.

Lo que estos sentimientos nos evidencian es el significado ético de la conducta testimoniado por la propia conciencia. Y lo que el remordimiento en verdad nos reprocha, aunque se refiera inmediatamente a lo que hacemos, es lo que somos. Es ahí, como ya señalamos, donde radica la responsabilidad: “Cada acto acompaña a la conciencia con el comentario *podrías obrar de otro modo*, aunque su verdadero sentido es: *podrías ser otro*”¹⁶⁴. El remordimiento condena el carácter egoísta, fuente inagotable de dolor tanto propio como ajeno, la buena conciencia aprueba, por el contrario, aquel otro carácter que se mueve por mitigar el dolor, pero ni el primero tiene una función correctiva de la conducta ni la segunda es un premio a la buena acción que pueda incitar a su imitación: el *podrías ser otro* no encierra ninguna posibilidad real, dado que el carácter es invariable. Pero uno y otra nos ponen sobre la pista para el análisis de un estado superior de vida en el que se alcance la plena liberación del dolor: la vida ascética que conduce a la santidad.

3.3.3. El camino de salvación: la negación de la Voluntad.

“La verdadera salvación, la liberación de la vida y del dolor, no es pensable sin la plena negación de la Voluntad”¹⁶⁵.

Con lo dicho hasta ahora hemos concluido el análisis de la significación ética de la conducta en sentido estricto. Pero queda todavía por explicar un fenómeno que,

¹⁶³ W1, pp. 463-464 (404-405)

¹⁶⁴ P2, p. 255

¹⁶⁵ W1, p. 491 (428-429, la traducción ha sido modificada)

tradicionalmente, no ha sido objeto de la reflexión filosófica, pero que para Schopenhauer reviste una importancia capital, hasta el punto de considerarlo “la clave de bóveda” de su sistema¹⁶⁶; nos referimos al fenómeno de la *resignación*. Entendemos por resignación el estado en que se encuentra aquella persona en la que se niega la Voluntad de vivir, es decir, el estado anímico en el que se encuentra aquella persona que, consciente de que esencialmente la existencia es sufrimiento, ha renunciado a la vida, negándose ya a la lucha por mantenerse en ella. ¿Por qué la resignación es *la clave de bóveda* del sistema? El mundo, este mundo de miseria, de dolor y de muerte, que la filosofía pretende comprender, aparece como consecuencia de la Voluntad que se afirma, de la Voluntad de vivir, Voluntad que al llegar en algunos hombres a la plena consciencia de sí no puede sino *sentirse* culpable, por lo que se niega a sí misma y, negándose, abole el mundo, disolviéndolo en la nada. La reflexión sobre la resignación clausura el sistema en la medida en que la negación de la Voluntad clausura el mundo. Por otra parte, si el mundo, fruto de la afirmación de la Voluntad, es un infierno, la nada a la que éste queda reducido con su negación es la salvación; se cumple así en esos hombres el sentido moral del mundo del que hablamos al principio de este capítulo. ¿Cómo se accede a ese estado de negación de la Voluntad?, ¿cómo hacer compatible la posibilidad de la negación de la Voluntad en el hombre con la negación del libre albedrío y la doctrina de la inmutabilidad del carácter?, más aún, ¿cómo pensar que la Voluntad, que en esencia es querer, se niegue a sí misma y quiera el no querer?

A la negación de la Voluntad se accede siempre por la conciencia tan profundamente *sentida* de que la vida es vaciedad y dolor que, *misteriosamente*, produce en el hombre que la experimenta la *conversión* de la Voluntad en ese su fenómeno de manera que el querer vivir se troca en desasimiento y renuncia a la vida. Misteriosamente, porque esa conversión es, como veremos, el único caso en el que la libertad de la Voluntad se muestra en su fenómeno y la libertad es ajena a toda razón; aunque podamos *comprender* el hecho, y a ello se orienta la exposición que sigue, no podemos, sin embargo, dar razón alguna del mismo. Hay dos vías que conducen a esa conversión: la primera, que es continuidad de la vida moral descrita, resulta del conocimiento de la unidad de todos los dolores del mundo y la inanidad del placer, que, excepcionalmente, más allá de la justicia y de la caridad, desemboca en el ascetismo y la santidad; la segunda, más frecuente, nace de la experiencia propia del sufrimiento, por ejemplo,

¹⁶⁶ Vorl4, p. 228 (158)

la vivencia de un gran dolor o de la proximidad de la muerte, que provoca, repentinamente, en el sujeto que lo sufre aquella conciencia y con ella la resignación y el desasimiento plenos.

3.3.3.1. El ascetismo voluntario o la santidad.

Este fenómeno adquiere para Schopenhauer especial relevancia en el contexto de su filosofía moral, dado que ésta pretende explicar, comprender, la vida vivida por los hombres concretos de carne y hueso. Hasta ahora hemos considerado la vida de aquellos hombres, la mayoría, que se haya presidida por el egoísmo y la de aquellos otros, una minoría, presidida por la compasión. Pero si queremos agotar la explicación, resta todavía un fenómeno, que si bien aparece rara vez, no es menos real que los ya citados; nos referimos a aquellos hombres que en todas las culturas son reconocidos como *santos* y que por su vida extremadamente ascética parecen haber renunciado a la vida en sentido positivo, parecen haber alcanzado el estado de resignación absoluta, parecen, en definitiva, haber optado por negar la Voluntad de vivir en ellos. El hombre normal, aquél en el que la Voluntad de vivir se afirma, queda suficientemente explicado, incluso cuando dicha afirmación se expresa hasta en las extremas formas del egoísmo, al entender esta filosofía que dicha Voluntad de vivir es la esencia íntima de todo cuanto existe, pero ¿cómo explicar el fenómeno opuesto?, ¿cómo explicar la actitud de aquellos hombres que espontáneamente renuncian a los placeres de la vida hasta la plena negación de sí mismos, aquellos hombres que en todas las culturas y en todas las religiones son llamados santos, gozando del mayor respeto y admiración?, ¿qué sentimiento les anima y cuál es la fuente de la que brota? La filosofía que tiene por objeto desvelar el enigma del mundo, tendrá aquí que dar plena razón del más profundo de todos ellos, y esta explicación, en coherencia con aquélla otra acerca de quien afirma la Voluntad de vivir, será piedra de toque para la verdad de la misma¹⁶⁷.

¿En qué sentido esta primera vía es continuación de la vida moral? Hemos visto cómo el camino de la vida moral, de la justicia a la caridad, se abre en la progresiva superación del principio de individuación, gracias a una forma de conocimiento intuitivo por el que se siente

¹⁶⁷ Sorprende que todos los místicos y ascetas de todas las religiones, a pesar de las enormes diferencias en sus culturas y la diversidad de sus dogmas, coinciden “en el sentido íntimo y en el espíritu de sus enseñanzas”. Quien considere la multitud de ascetas y místicos que en todas las religiones y en todas las culturas ha existido tendrá que conceder “que toda filosofía que para ser consecuente consigo misma tenga que rechazar todas estas concepciones, lo cual no puede hacer más que declarando a sus autores impostores o locos, tiene que ser por esto mismo falsa. (...) La filosofía no tiene derecho a repudiar el tema del quietismo y el ascetismo, pues este tema es idéntico en lo sustancial al de toda metafísica y toda moral”, W2, p. 720 (1171).

que en esencia los otros y yo somos de algún modo una misma cosa; cuando esta superación es completa y la distinción entre el yo y los otros ha sido borrada, y dado que la vida es esencialmente dolor, se adquiere conciencia de la comunidad de todos los dolores del mundo, de que incluso aquello que hasta ahora vivenciaba como placer es asimismo dolor, pues todo placer como supresión del dolor es siempre motivo de dolor en cualquier otro ser; ante tal contemplación, ¿cómo puede todavía el que la experimenta afirmar su voluntad y aferrarse tenazmente a la vida? “Tan pronto como aparece este conocimiento, la voluntad se aparta de la existencia, cuyos goces le causan horror, pues en ellos reconoce la afirmación de la vida. El hombre llega entonces a un estado de renuncia voluntario, a la resignación, al quietismo absoluto y al completo aniquilamiento de la voluntad”¹⁶⁸. Así pues, aquél que ha superado los límites que el principio de individuación impone, aquél para quien el *velo de Maya* se ha rasgado por completo y ve la vida en su conjunto, descubre que los breves momentos de placer que en ella aparece son un espejismo y siente que es preferible salir de ella. “Su voluntad se convierte, ya no se afirma a sí mismo, niega su propia esencia, de la que el fenómeno no es más que un espejo. El fenómeno por el cual se revela esta transformación es el paso de la virtud al *ascetismo*. Ya no se contenta con amar al prójimo como a sí mismo ni hacer por los demás lo que haría por sí, sino que nace en él un horror hacia ese ser cuya manifestación es su persona, la Voluntad de vivir, esencia y elemento interior de un mundo que considera como un tormento. Reniega de esa materia que se manifiesta en la forma corporal y todos sus actos dan un mentís a su cuerpo y se ponen en contradicción con él. No siendo en el fondo más que una manifestación de la Voluntad, cesa, sin embargo, de querer cosa alguna, huye de encariñarse con cosa alguna y alimenta en su corazón la indiferencia en todo y por todo”¹⁶⁹. En esta situación se produce, pues, la conversión de la voluntad -el conocimiento que hasta ese momento actuaba como motivo se convierte en *quietivo*- y con ella el paso de la virtud al *ascetismo*.

¿Qué es el ascetismo? ¿Cómo se concreta en la vida del santo? Con la expresión *ascetismo*, dice Schopenhauer, “designo, en el más estricto sentido, el aniquilamiento intencionado de la voluntad, obtenido por la renuncia de todo cuanto agrada y por la persecución de todo lo que desagrada y por la práctica voluntaria de una vida de penitencia y de flagelación consagrada a una constante mortificación del querer”¹⁷⁰. El ascetismo, que es, como se ve, negación del cuerpo, comienza con la castidad, la negación del instinto genésico -Schopenhauer mantiene la

¹⁶⁸ W1, p. 470 (410)

¹⁶⁹ W1, pp. 470-471 (410-411)

¹⁷⁰ W1, pp. 484-485 (423)

convicción de que si todos los hombres llegaran ahí, desaparecería con ellos su pálido reflejo, la vida animal, y con ella todo el mundo como representación-, le sigue la pobreza voluntaria e intencionada, la mortificación en el propio cuerpo por la privación, la humillación que soportará con dulzura, terminando con la aceptación de la muerte, a la que “saludará con júbilo y la aceptará con el corazón satisfecho como una redención ardientemente deseada. Con ella no acaba aquí, como en otros, el simple fenómeno, sino que se anula (ist aufgehoben) la esencia misma, que aún aquí sólo mantiene una débil existencia en y por el fenómeno, cuya última ligadura se ha roto a su vez. Para aquél que así termina ha cesado a su vez el mundo”¹⁷¹. La historia no hablará de los santos, sus héroes son justamente lo opuesto, pero “la victoria más grande y trascendente que puede producir la tierra no es la del que vence al mundo, sino la del que se vence a sí mismo”¹⁷².

Esta doctrina es muy antigua, es aquélla que desde siempre ha inspirado a todos esos hombres que reconocemos como santos. La forma de esta doctrina más próxima a nosotros es el auténtico cristianismo y sus máximas de renuncia, uno de cuyos más destacados expositores es el Maestro Eckart. Pero mejor que en el cristianismo aparece en la literatura de las religiones orientales, que exaltan y prescriben del modo más completo esa forma de vida que hemos entendido como consecuencia de la negación de la Voluntad de vivir. La negación de sí mismo que describimos no es, por tanto, una ficción o una mera teoría filosófica, sino algo vivido por múltiples santos cristianos y, sobre todo, brahmanistas y budistas. En todos ellos, por debajo de sus diversas creencias religiosas, se escondía el mismo sentimiento interior, ese conocimiento intuitivo, inmediato, de la vaciedad y sinsentido de la vida¹⁷³. Es verdad que es la primera vez que este fenómeno toma forma filosófica, que, reconocida como tal y despojada de todo ropaje mítico, se define mediante conceptos abstractos la esencia de la santidad. La función de la filosofía se limita aquí, como en cualquier otro aspecto de la realidad, a reproducir por medio de nociones abstractas, generales y concisas, la esencia del fenómeno, o la esencia, en general, del mundo, que de este modo quedan ahí dispuestos para la acción. Pero el santo, como el hombre virtuoso, nace, no se hace, es su conducta lo que le revela como tal, “pues ésta nace del

¹⁷¹ W1, p. 472 (413, la traducción ha sido modificada)

¹⁷² W1, p. 477 (416)

¹⁷³ “Lo que aquí describo con pálido lenguaje y sólo expresiones generales, no es un cuento filosófico ideado por mí, y que data de hoy, no; es la existencia envidiable de un gran número de santos y de hermosas almas entre los cristianos y más aún entre los brahmanistas y los budistas, sin que dejen de darse en otras confesiones religiosas. En la vida de todos ellos se revela el mismo sentimiento interior, inmediato, intuitivo, fuente única de toda virtud y de toda santidad, por diferentes que sean los dogmas que profesaron”, W1, pp. 473-474 (413).

conocimiento intuitivo del mundo y su esencia” por lo que ni el santo necesita ser un filósofo ni el filósofo un santo¹⁷⁴. No se trata aquí, insiste una vez más Schopenhauer, de prescribir un determinado estilo de vida, que resultaría totalmente ineficaz desde el punto de vista práctico e imposible desde la lógica del sistema, sino de comprender el más elevado fenómeno ético de la naturaleza humana¹⁷⁵, y el único camino para una comprensión adecuada de ese fenómeno es recurrir a la experiencia, a la reflexión en torno a la figura de aquellos hombres que lo han hecho realidad en sus vidas¹⁷⁶.

El estado psíquico de quien ha negado en sí la Voluntad de vivir es de absoluta paz e inalterabilidad de ánimo. Ante su presencia sentimos la enorme verdad que lo habita y “lo más noble que hay en nosotros nos grita *sapere aude*”¹⁷⁷. Si hemos comprendido la liberación y la paz celeste que momentáneamente la intuición estética nos reporta, podremos valorar la bienaventuranza de aquél que ha conseguido definitivamente ese estado: “Este hombre, después de amargas luchas contra su propia naturaleza, habrá vencido, convirtiéndose en espejo puro, como límpido espejo del mundo. A él ya nada le puede agitar, pues ha cortado los mil lazos con que la Voluntad nos ata a la tierra y que bajo la forma de concupiscencia, de miedo, de envidia o de cólera, nos conmueven dolorosamente en todos sentidos”¹⁷⁸. A pesar de ello, la vida del asceta ha de ser una lucha constante, pues mientras hay cuerpo puede renacer la Voluntad de vivir, por eso la vida de los santos está llena de tentaciones y combates contra su acecho permanente.

¹⁷⁴ W1, p. 474 (414)

¹⁷⁵ “Todo esto no constituye una prescripción, sino la exposición y explicación de un fenómeno ético de la naturaleza humana. Yo no digo que uno *deba* suspender toda volición y renunciar a todos los placeres para abrazar voluntariamente la pobreza, la castidad u otras cosas por el estilo. Se lo repito a Uds.: no existe ningún Deber absoluto; todo deber es relativo. Sólo desde un punto de vista falso o en el sentido figurado del mito se habla de un *destino del hombre*, pues el destino no puede corresponder sino a lo que tiene su meta y su origen fuera de sí, no siendo éste el caso del hombre, como Vds. han de saber a estas alturas. La Voluntad es lo más primordial y es *absolutamente libre*, al ser la cosa en sí. Uno *es* lo que *quiere* y lo que sea esto se lo muestra el espejo de la Voluntad, el mundo cognoscible y la vida. No cabe hablar de destino, así como tampoco de prescripción o de deber”, Vor14, p. 235 (166).

¹⁷⁶ A este respecto, comenta Julio Quesada: “Se pretende que desaparezca la raíz del mal, el origen del mundo, mediante la eutanasia de la voluntad. El medio propuesto, vía religiones orientales y cristianismo, es la ‘*castidad perfecta*’ (...) Y se resalta lo de ‘perfecta’ porque no valen aquí buenas teorías, sino conductas ejemplares; poco importa a esta moral paradigmática que el santo casto sea ateo o teísta, imbécil o filósofo. Vale sólo la conducta y, por ello, santones, hindúes, brahmánicos o cristianos entran dentro del mismo objetivo; valen no por sus ideas sino por sus *renuncias*”, J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo*, o. cit., p. 81.

¹⁷⁷ W1, p. 482 (421)

¹⁷⁸ W1, p. 483 (421)

3.3.3.2. Δευτερος πλους¹⁷⁹.

La segunda vía para alcanzar la conversión y con ella la salvación, que, por otra parte, es la más común para la mayoría de los hombres que llegan a ella, no consiste en el progresivo conocimiento del dolor universal hasta hacerlo propio del que nace la negación de la Voluntad, sino en una transformación repentina que, como consecuencia de un dolor inmenso que en un momento dado sufre un individuo en el que se le revela con absoluta claridad la inanidad de la vida, provoca la conversión de la voluntad. Así, por ejemplo, ante la proximidad de la muerte en un condenado en plenitud de vida, ante la desesperación por la desgracia de alguien inmensamente querido, un dolor intenso o una pena profunda largamente vivida, etc., “pueden hacernos comprender el conflicto de la Voluntad consigo misma y la inutilidad de todo esfuerzo”¹⁸⁰, que, como frecuentemente se ejemplifica en la verdadera tragedia, conduce a la resignación y a la renuncia. Este hecho se explica porque aquel hombre que lo experimenta ha sido capaz de ver en su dolor un ejemplo del dolor universal, ha visto en él el terrible espectáculo de la vida en general, comprendiendo que ésta es en esencia dolor, conocimiento *sentido* que impulsa a la Voluntad, manifestando su libertad originaria, a negarse en su fenómeno. Cuando un hombre, dice Schopenhauer, pasa de lo particular a lo general y ve en su dolor un ejemplo del dolor universal “se doctora en ética”, pues un caso vale para él por miles de ellos, en él descubre la verdad de la vida, ganando la resignación¹⁸¹. De lo dicho no se sigue que la negación de la Voluntad provenga “necesariamente del dolor como el efecto de su causa, pues la Voluntad siempre es libre. Precisamente éste es el único punto donde su libertad entra inmediatamente en el fenómeno”¹⁸². De ahí que nos sorprenda tanto la conversión repentina de un criminal, como su muerte en la desesperación porque ni el sufrimiento ni la muerte son bastante para quebrantar en él la Voluntad vivir.

Esta segunda vía nos muestra el carácter purificador del dolor en que toda vida consiste¹⁸³, y nos revela que el fin propio de la vida es “apartar de ella a la voluntad”. En la vida del hombre todo parece estar ordenado -los deseos insatisfechos, los anhelos de felicidad siempre

¹⁷⁹ El mismo Schopenhauer explica el sentido de la expresión: “*La segunda mejor manera de viajar*, expresión utilizada en la navegación, cuando se ha de remar por no haber viento; el modismo es utilizado en varias ocasiones por Platón (cfr., por ejemplo, *Fedón*, 99c 11), Vor14, p. 248 (178).

¹⁸⁰ W1, pp. 487-488 (425)

¹⁸¹ W1, p. 489 (427)

¹⁸² W1, p. 488 (426)

¹⁸³ “El dolor es un medio de purificación que, en la mayoría de los casos, basta por sí sólo para santificar al hombre, es decir, para hacerle abandonar el errado camino de la Voluntad de vivir”, W2, p. 745 (1192)

traicionados, el dolor presidiendo cada momento de la vida- para desengañarnos de aquel único error innato que albergamos, “el creer que hemos venido al mundo para ser felices”, y concluir que el fin de la vida “es el dolor en vez de la felicidad”¹⁸⁴, para de este modo convencernos de que el sentido o fin propio de la vida es la negación de la Voluntad de vivir. La muerte, como el mayor de los dolores, es el supremo acto de purificación. “Ella es el fin propio de la vida”, ante ella se devela de golpe lo que día a día hemos debido ir aprendiendo, que toda aspiración es vana, que todo proyecto es vacío y que la única realidad positiva es el dolor. Cuando el moribundo echa una ojeada retrospectiva a la vida en su conjunto y comprende todo aquello que se le ofrece, alcanza la resignación. Por eso dice Schopenhauer: “Como el hombre es, en realidad, el único ser que apura el cáliz de la muerte, hay que deducir de todo ello que la humanidad es el único grado en la escala de los seres donde la Voluntad puede negarse y desasirse por completo de la vida. Cuando la Voluntad no se niega, cada nacimiento le añade una nueva inteligencia, diferente de la anterior, hasta que llegue una que reconozca cuál es la naturaleza de la vida y renuncie a ella”¹⁸⁵.

Como se ve, no toda muerte conduce a la renuncia. Este es el caso del suicidio que interrumpe el proceso “natural” al verdadero desengaño de la vida. Schopenhauer rechaza la actitud del suicida. El suicida no niega, sino que afirma enérgicamente la vida. “Pues la negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida. El suicida ama la vida; lo único que pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece”¹⁸⁶. El suicidio significa la más estridente manifestación de la contradicción de la Voluntad de vivir consigo misma. Esta no puede negarse por la violencia, sino sólo por el conocimiento, que adviene en todo caso en el curso de la vida: “en los fines de la naturaleza está el que la Voluntad llegue a la luz, pues sólo con la ayuda de la luz puede conseguirse la liberación”¹⁸⁷. El suicida se equivoca, se anula a sí mismo la posibilidad de comprender el mundo, y no niega en sí la Voluntad, que es lo único

¹⁸⁴ “Forzosamente tenemos que darnos cuenta, por lo tanto, de que todo está dispuesto en la vida para desengañarnos de aquel error primero y convencernos de que el fin de la existencia no es la felicidad. Vista de cerca y sin prejuicios, la vida se nos ofrece como especial y expresamente ordenada para que no seamos felices; toda ella presenta el carácter de algo de lo cual se nos quiere disgustar y apartar, de un error del que debemos desengañarnos, a fin de que nuestro corazón se cure de la sed de gozar y de vivir, y se desvíe del mundo, y en este plan sería más exacto considerar como fin de la vida el dolor en vez de la felicidad”, W2, p. 744 (1191).

¹⁸⁵ W2, p. 747 (1193). Cuando el curso de la vida alcanza la ancianidad, ésta, decaído el poder genésico, puede convertirse en una nueva inocencia, y la perspectiva de lo vivido puede conducir en ella a la “eutanasia” de la Voluntad. Pero a veces la Voluntad de vivir se refugia en la ambición, el poder, etc. En ese caso “el fin de la existencia ha hecho bancarota”, W2, p. 748 (1194).

¹⁸⁶ W1, p. 492 (429)

¹⁸⁷ W1, p. 495 (432)

positivo; su acción, por tanto, se limita a la destrucción del fenómeno, pero no afecta a su ser, a su voluntad, que en cuanto tal es indestructible. Schopenhauer rechaza, pues, la actitud del suicida, pero no lo considera un crimen del que el Estado o la sociedad deba ocuparse.

La segunda vía conduce, pues, a la misma meta que la primera, pero mientras ésta es sólo privilegio de unos pocos, aquélla se ofrece al común de los hombres como esperanza de salvación:

“Estas consideraciones sirven para explicar mejor lo que en el capítulo anterior he llamado *δεύτερος πλους*, es decir, la purificación, la conversión de la voluntad y la liberación que producen los dolores de la vida, por un camino que es, sin duda, el más repetido, pues es la vía de los pecadores, lo cual somos todos los hombres. El otro camino que conduce al mismo resultado cuando el hombre conoce y se apropia luego los dolores de todo un mundo, es el angosto sendero de los elegidos y de los santos, vía excepcional y rara. Faltando la primera no habría para la mayoría de los hombres esperanza de salvación”¹⁸⁸.

En resumen, hay dos vías para la santidad: la de aquél que, trascendiendo el principio de individuación, descubre la unidad del dolor del mundo y lo hace propio, o la de aquél otro que lo vivencia directamente en su más plena intensidad. En ambos casos el dolor es ocasión para que la Voluntad adquiera en su fenómeno conciencia de su radical negatividad, conocimiento que actuando como *quietivo* provoca su autonegación¹⁸⁹. Ha sido necesario, como comentan J. Carvajal y E. Pesquero, que la Voluntad se eleve hasta la plena luz del conocimiento reflexivo del hombre, a pesar de que ello haya supuesto “un formidable aumento cualitativo y cuantitativo

¹⁸⁸W2, p. 748 (1194). R. Safranski se pregunta sobre la sinceridad de Schopenhauer acerca de su teoría de la negación de la Voluntad en los siguientes términos:

“¿Sabía Schopenhauer de lo que hablaba? Nunca fue un santo ni un asceta, ni se convirtió en el Buda de Frankfurt. Muy lejos de macerar su propio cuerpo y de transformarlo en ‘destello fosforescente’, lo cuidó y regaló de manera casi hipocondríaca; tampoco fue casto y ni siquiera el miedo aterrador de las enfermedades venéreas pudo refrenar su lascivia. Hablaba brillantemente de la negación, siempre que no afectase a la propia voluntad. Por el contrario, a ésta supo hacerla valer de manera aplastante. Y a pesar de todo, este espíritu avasallador tuvo sus instantes de ‘consciencia mejor’. Se asomó sobre la barrera de la autoafirmación, pero no pasó de ser un espectador de este éxtasis de la autonegación al que invoca al final de su obra”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit. pp. 325-326.

Simmel, en otros términos y con otra argumentación, expresa una idea semejante: “Nietzsche tenía una naturaleza artística y ética. Schopenhauer estética e inética. Cuando habla de conocimientos de la naturaleza y del arte parece que habla de cosas personalmente sentidas, mientras que cuando habla de la idea moral y de su perfeccionamiento en la autosupresión de la voluntad más bien parece percibirse que habla de lo constituye su ansia, y que no se hace ilusiones respecto a su realización. Esta debe ser también la razón por virtud de la cual le falta una recta medida para los hechos de la ascética y de la negación de sí mismo, y de que acepte sin crítica hasta sus degeneraciones poco puras y patológicas. Esta es una posición típica frente a esferas de vida a las cuales damos un gran valor y por las que sentimos admiración, sin poseer, no obstante, un verdadero sentimiento interior para ello”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit. p. 177.

¹⁸⁹ “La negación de la Voluntad de vivir, a la que suele llamarse *resignación plena* o *santidad*, se deriva siempre de ese *quietador* de la Voluntad que supone el conocimiento de su conflictividad interna y de su consustancial inanidad, las cuales se ponen de manifiesto en el sufrimiento de todo ser vivo”, Vorl4, p. 183-184.

del dolor en el mundo, pues sólo con la ayuda de la luz del conocimiento, convertido en *aquietador* de la voluntad, puede lograrse la salvación¹⁹⁰. El conocimiento, que es la causa de que la consciencia del dolor se instale en el mundo, es, asimismo, el único medio para su redención definitiva.

3.3.3.3. Libertad y negación de la Voluntad.

Dos preguntas parecen ineludibles: ¿Cómo hacer compatible la conversión de la Voluntad en su fenómeno gracias al conocimiento con la inmutabilidad del carácter y la necesidad de la acción dados los motivos?, ¿cómo puede la Voluntad querer el no querer?

Por lo que a la primera pregunta respecta, los términos del problema son los siguientes: por una parte, hemos establecido la inmutabilidad del carácter, que es innato, y la necesidad de la ley de la motivación y, en consecuencia, hemos negado el libre albedrío, es decir, dado el carácter, el conocimiento se limita a presentar los motivos y la voluntad se determina necesariamente por el más fuerte, el conocimiento no puede, pues, cambiar el carácter, los motivos son meras causas ocasionales para que éste se manifieste; por otra parte, hemos afirmado que la conversión de la Voluntad se opera gracias al conocimiento del dolor intrínseco al ser del mundo y de la vida. ¿No hay una flagrante contradicción cuando en el primer caso negamos y en el segundo afirmamos la libertad de la voluntad ante el conocimiento? En opinión de Schopenhauer no existe tal contradicción, sino, al contrario, la confirmación de su postulado ético fundamental: la libertad no pertenece al fenómeno, sino a la Voluntad como cosa en sí. La aparente contradicción se disuelve si tenemos en cuenta que se trata de dos formas distintas de conocimiento: conocimiento fenoménico, en el primer caso, regido por el principio de razón, por el cual la voluntad objetivada en el carácter se determina necesariamente ante el motivo más fuerte presentado por el entendimiento, desde este punto de vista no hay libertad y el carácter es invariable; conocimiento que trasciende el principio de razón, en el segundo caso, que por lo mismo no se refiere al fenómeno, sino a la Voluntad como su ser en sí, que en cuanto tal es libre, por lo que dicho conocimiento no puede cambiar el carácter, pero sí, en la autodeterminación libre de su querer, anularlo en su totalidad. La libertad no pertenece al fenómeno, sino a la cosa en sí, y es en el hombre en quien la voluntad se niega el único caso, como ya apuntamos, en que la libertad de la Voluntad se manifiesta en el mundo real, pues en este caso se produce una

¹⁹⁰ Julián Carvajal Cordón y Encarnación Pesquero Franco, *El mundo como voluntad consciente de sí misma: del egoísmo a la piedad*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº, 23, o. cit., p. 195.

contradicción entre la Voluntad y su fenómeno que es el cuerpo: mientras éste sigue viviendo, demanda la satisfacción de sus necesidades, pero aquella se niega a satisfacer la demanda; en este individuo, misteriosamente, los motivos pierden toda su eficacia, es decir, la libertad de la Voluntad se manifiesta negando lo que su fenómeno, el cuerpo, afirma:

“La libertad propiamente dicha pertenece a la Voluntad como cosa en sí, no como fenómeno, porque éste se rige siempre por el principio de razón, elemento de toda necesidad. El único caso en que la libertad se manifiesta directamente en el mundo real es aquel en que viene a poner término a lo que así se manifiesta; pero como fenómeno, en cuanto eslabón de la cadena de causas, o sea como cuerpo dotado de vida, continúa existiendo en el tiempo, que no contiene más que fenómenos, la Voluntad que se manifiesta en el cuerpo se pone en contradicción con él, puesto que niega lo que él afirma”¹⁹¹

Esta conversión de la Voluntad, como se ha dicho, proviene del conocimiento, pero de una forma de conocimiento que es en sí independiente del querer consciente, por ello “no puede obtenerse a propósito, sino que procede de una relación íntima entre la inteligencia y la Voluntad y surge de repente, y como un golpe recibido de fuera”¹⁹². Es lo que el cristianismo designa con el nombre de Gracia y Regeneración. Schopenhauer recupera aquí, aunque la entienda de una forma completamente nueva, la libertad como privilegio esencial del hombre que le distingue del resto de los seres vivos¹⁹³, privilegio que hace de éste el medio de la Voluntad para la redención de sí y, por tanto, para la redención del mundo¹⁹⁴.

“Así pues, la *posibilidad* de que se exteriorice la *libertad* representa el mayor privilegio del ser humano y aquello que le diferencia a perpetuidad de los animales, ya que la primera condición para ello es el discernimiento de la razón, algo que permite independizarse de la impresión del presente y abarcar de una ojeada el conjunto de la vida. El animal carece de toda posibilidad de libertad, al igual que le falta la posibilidad de una elección propiamente dicha, la cual

¹⁹¹ W1, p. 497 (434)

¹⁹² W1, p. 499 (439)

¹⁹³ “El hombre se distingue de todas las demás manifestaciones de la Voluntad por mor de su *libertad*, esto es, de la independencia con respecto al principio de razón, algo que, si bien incumbe a la *cosa en sí* y resulta contradictorio con el *fenómeno*, *posiblemente* también puede afectar al fenómeno, aun cuando se presente como una contradicción del fenómeno consigo mismo. En este sentido, el calificativo de *libre* no sólo le correspondería a la Voluntad en sí, sino también al hombre, diferenciándose así del resto de los seres”, Vorl4, p. 79 (24).

¹⁹⁴ En relación a esta última cuestión resulta interesante el siguiente comentario de J. Quesada: La teleología de la naturaleza, desde la naturaleza inorgánica hasta el hombre, y desde el hombre normal hasta el santo, parece orientarse a la redención de sí por medio del santo. Parece “como si la misma naturaleza buscara ocultamente su redención total a través de la ‘producción’ de pensadores, artistas y santos. Estos serían su oculta ‘finalidad’: teleología liberadora o emancipación final. Schopenhauer lo afirma explícitamente: ‘Sacrificio significa aquí, en general, resignación, y el resto de la naturaleza espera su salvación del hombre, que a la vez es sacerdote y víctima’, W1, p. 471 (411).

No es de extrañar -continúa J. Quesada- que la teoría de la negación del querer-vivir aúne en sí misma: 1) el *misticismo* en tanto conciencia de la identidad de todos los individuos e identidad absoluta con lo ‘Uno’ primordial o ‘todo’; 2) el *ascetismo* como medio para mortificar y anular la Voluntad de vivir, y 3) el *quietismo* en tanto actitud derivada de lo anterior. Es decir: 1) ‘metafísica de la identidad’; 2) moral de la desindividualización, y 3) renuncia total. A lo que hay que añadirle el sentido ‘teleológico’ de esta redención de la naturaleza a través del asceta. Por último, esta transfiguración de la naturaleza no tiene otro sentido sino el que impone el misticismo: vuelta a lo ‘Uno’, a la ‘ceguera original’ o a la ‘bienaventurada nada”, J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo*, o. cit., pp. 85-86.

Capítulo IV

ha de verse precedida de un conflicto entre motivos que, a su vez, requiere la presencia de representaciones abstractas. Con la misma inexorabilidad con que una piedra cae sobre la tierra, se vuelve un animal el despiadado exterminador de otro, habida cuenta de que aquí la Voluntad no puede lograr el conocimiento de su ser en la totalidad; así clava el lobo hambriento sus dientes en la carne de su presa, sin poder llegar a darse cuenta de que él mismo es tanto el devorador como el devorado. La *necesidad* es el *reino de la naturaleza*, la *libertad* es el *reino de la gracia*”¹⁹⁵.

La primera parte de la dificultad se ha resuelto, al menos en los términos, pero ¿cómo hacer compatible el ser de la Voluntad, que es por definición querer, con el no-querer? ¿no habría que remitirse a otra realidad que englobara a ambas formas de querer? Schopenhauer no tiene más remedio que reconocer el problema cuando reafirma la sentencia de Malebranche: “la libertad es un misterio”, y se ayuda de las nociones cristianas de la *Gracia* y de la *Regeneración* ¹⁹⁶, que pueden ayudar a comprender el hecho, pero no a explicarlo, pues éstas remiten a un Dios trascendente donde encuentran su fundamento. Por eso, cuando en la última cuestión de la *Metafísica de las costumbres*¹⁹⁷ se pregunta, “¿pero cómo es que esa Voluntad, de la que el mundo actual es manifestación suya, tiene libertad, ora de afirmarse, ora de negarse y suprimirse?”, responde que, dejando de lado que la pregunta misma descansa sobre el principio de razón, que es la forma del fenómeno y sólo es válido en este ámbito, el ser íntimo de la Voluntad es absolutamente incognoscible, “pues tomada la cognoscibilidad misma y en general, con sus formas enteramente necesarias de sujeto y objeto, sólo es propia de la exteriorización, no de la interioridad o de la esencia en sí tanto de este mundo como de otros mundos posibles”¹⁹⁸.

Schopenhauer reconoce, pues, el problema, pero lo declara insoluble, aferrándose a su interpretación del ascetismo¹⁹⁹. Nietzsche, por el contrario, más coherente que aquél en este

¹⁹⁵ Vorl4. p. 262 (190-191)

¹⁹⁶ Vorl4, pp 261-262 (189-190), W1, pp., 499-500 (436). En este contexto hace interesantes alusiones al cristianismo y a la doctrina de S. Agustín y de Lutero sobre la fe y el libre albedrío. El pecado de Adán simboliza la Voluntad de vivir, y la Gracia la negación de ésta. La negación del libre albedrío en S. Agustín y en Lutero, así como la justificación por la fe que no nace intencionadamente sino fruto de la gracia y cuya consecuencia son las buenas obras, se corresponden con la conversión no intencionada de la Voluntad que se niega a sí misma.

¹⁹⁷ Vorl4 pp. 271-273 (198-200)

¹⁹⁸ Vorl4, p. 271 (199). B. Magee piensa que la compasión y la negación de la voluntad, las dos ideas éticas más importantes de Schopenhauer, son incompatibles -si se renuncia a la voluntad, ¿cómo preocuparse compasivamente por los demás?-, y que debe rechazarse la segunda en beneficio de la primera: “De modo que es imposible que las dos ideas éticas más importantes de Schopenhauer sean válidas. Si se rechazara aquella que afirma que toda moral se basa en la compasión, entonces toda su ética desaparecería sin tener en cuenta los poderosos argumentos que existen a su favor y la ausencia de argumentos decisivos contra ella. Pero si rechazamos la otra idea (la de la negación de la voluntad), reconociendo la existencia independiente de los argumentos decisivos que hay contra ella, lo que queda es una teoría de la ética que es a la vez coherente y persuasiva”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p. 264.

¹⁹⁹ Comentando lo incoherente de la conversión, “el único caso en el que se da el libre albedrío”, que desemboca en la negación de la Voluntad, dice Savater: “Lo que demuestra esta culminación del *Mundo como Voluntad y representación* es que aquel ‘pensamiento único’ del que tan justificadamente orgulloso estaba, había terminado por serle a Schopenhauer *insoportable*. Su permanente *contemplatio mundi* no es

punto, entenderá que no es posible pensar que la Voluntad quiera el no-querer por lo que interpretará el ascetismo como una forma decadente de voluntad, de querer. Más explícitamente: La existencia de los santos, de los ascetas, ha conducido a Schopenhauer a afirmar el hecho, imposible de pensar, de que la Voluntad quiera el no-querer. Precisamente la imposibilidad de pensar este hecho conduce a Nietzsche a una interpretación diametralmente opuesta: la negación de la Voluntad no sería sino la Voluntad de poder de los débiles, que quieren la nada, porque prefieren “querer *la nada a no querer*”²⁰⁰. La interpretación de Nietzsche puede apoyarse en el mismo Schopenhauer. Este ha insistido, en coherencia con la libertad absoluta de la Voluntad -ajena a toda razón-, en que su negación no es una consecuencia lógica que derive necesariamente de su autoconsciencia, como hemos señalado anteriormente, sino sólo una posibilidad. Cabe, por tanto, igualmente, la salida trágica positiva que afirma la vida y su sentido terreno, asumiendo sin anestésicos ni falsas esperanzas tanto el dolor como el placer que derivan de ella, afrontando con vigor tanto lo horroroso como lo jubiloso de la existencia²⁰¹. Situado en esa posición, la interpretación de la negación de la Voluntad como Voluntad de poder de los débiles resulta perfectamente coherente²⁰².

sino nostalgia de ese otro principio luminoso, racional y ético que su filosofía había desplazado del universo”, Fernando Savater, *La tarea del héroe*, o. cit., p. 40.

²⁰⁰ E. Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, o. cit., p. 186. En los mismos términos, Jörg Salaquarda, *Charakter und Freiheit*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., p. 91.

²⁰¹ En un sentido semejante se expresa Savater: La total autorrenuncia que deriva de la intuición fundamental de Schopenhauer no es una consecuencia lógica necesaria, sólo una posibilidad como él mismo reconoce. Cabe la salida trágica al modo de Nietzsche: “el pensamiento trágico pretende conservar tanto el horror como el júbilo de la existencia, en lugar de intentar la disolución apaciguadora de la contradicción en el nirvana. Y el egoísmo trágico quiere asumir su propio querer y el dolor de su querer, sin anestésicos ni complacencias”, p. 39, Fernando Savater, *SCHOPENHAUER. La abolición del Egoísmo*, o. cit., p. 19.

²⁰² Francisco José Martín describe en un interesante artículo, *En vano el desgraciado llama a los dioses en su ayuda Job, Schopenhauer y Sísifo*, en *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 82-84, tres formas de entender y enfrentarse al dolor: la de Job, que acepta el dolor en nombre de Dios, de quien viene, asimismo, la liberación: ésta viene, pues, de fuera, de Dios que le redimirá en la otra vida; la de Schopenhauer, el mal es intrínseco al mundo y al hombre, no cabe más que negar aquél negándose uno a sí mismo; la salvación está en uno mismo, pero mediante la renuncia y el ascetismo; la de Sísifo, se reconoce el mal y el dolor, pero se afirma la vida por encima de todo, porque ello supone asumir y encarar con coraje el propio destino. De este modo se redime del dolor de la vida y se gana la alegría del vivir.

El artículo se resume en el último párrafo: “Hemos visto cómo Job ponía toda su confianza en un Dios que prometía redimirle del dolor más allá de esta vida, en el reino de los cielos. Schopenhauer nos propone una vida ascética como medio de librarnos de los sufrimientos; para alcanzarla había que renunciar a la voluntad de vivir. En esta renuncia nos convertíamos poco menos que en santos, y nos desprendíamos de algunos ingredientes que, quizá, no harían sino secarnos el corazón (nos libraríamos del dolor a costa quizás de perder nuestra humana condición). Sísifo, como Schopenhauer, busca la solución en este mundo, pero a diferencia de éste, abraza con todas sus fuerzas la Vida (no niega sino que abraza la voluntad de vivir), hace de ella su propio destino, se hace dueño y señor de su destino. Así, aunque fea y dolorosa a otros ojos, Sísifo acepta el sufrimiento porque con él afirma la vida. Y al afirmarla no hace otra cosa que

3.4. El nihilismo schopenhaueriano.

La filosofía de Schopenhauer desemboca por el camino de la negación de la Voluntad de vivir en la nada: “Si reconocemos la santidad perfecta, la negación y supresión de toda voluntad para librarnos por esta vía de las miserias del mundo, llegaríamos a precipitarnos en el abismo de la nada”²⁰³. Pero la nada es un concepto relativo. Sólo puede ser pensada como negación de algo considerado positivo. Ahora bien, por este carácter relativo, si fuera posible un cambio de punto de vista, se invertiría el signo de la relación y lo considerado positivo sería nada desde aquello otro que lo niega. La filosofía de Schopenhauer es inmanente, por eso hemos afirmado que el mundo como representación remite al mundo como Voluntad y éste remite a aquél. La negación de la Voluntad remite a lo que no es ni representación ni Voluntad, es decir, nada, desde donde aquella Voluntad que aparece en la representación es asimismo nada. En otros términos, para quien se mantiene animado por la Voluntad aquello a lo que desemboca quien la niega es nada, pero, igualmente, todo aquel mundo es para éste, para el que en sí ha negado la Voluntad, nada. El primer volumen del *Mundo* concluye con estas palabras:

“Nosotros lo reconocemos, efectivamente: lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad misma anima todavía, sino la nada. Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada”²⁰⁴

La negación de la Voluntad aparece, por tanto, como nada sólo cuando se contempla desde la Voluntad de vivir, y porque la contemplamos desde ahí nos abisma y sobrecoge. Por eso la experiencia de los santos, la paz que en ella transpira, puede, para aquellos que han comprendido el horror del mundo y de la vida, trocar la amenaza sombría de la nada en esperanza. Esta esperanza no se asienta en el vacío, sino en los límites del conocimiento, ya que a éste, en aquél que ha negado la Voluntad, no le cabe hablar de lo que gana sino de lo que renuncia y rechaza:

redimirse del dolor de la vida. Porque ésta al fin le pertenece. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso”, p. 84.

²⁰³ W1, p. 504 (440)

²⁰⁴ W1, p. 508 (443). Philonenko comenta así esta culminación en la nada de la filosofía schopenhaueriana: “La doctrina de Schopenhauer culmina en la apoteosis, no es la luz, sino la noche; no es la santificación de la vida, sino el silencio divino de la voluntad llegada a su negación, y el verdadero triunfo del Ser es el de la Nada”, *Philonenko, Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 295. Y más adelante: “Ya no es posible atenerse al ‘Yo sufro, luego existo’. En la interminable conversión de la existencia fenomenal y del sufrimiento surge la unidad trascendente del Tú que sufre y del Yo enfermo de compasión. Todas las barreras de la metafísica clásica estallan en pedazos. El Tú no existe sin el Yo y a la inversa, y esta armonía explota triunfadora en la aspiración indivisa a abandonar el mundo visible, a dejar de querer, para refugiarse, más allá del ser de la voluntad en la pura nada”, *Idem*, pp. 307-308.

“Mi doctrina, de acuerdo con estos principios, toma, al llegar a su punto culminante, un carácter negativo y termina con una negación, pues llegada a este punto, no le queda más que hablar de lo que se renuncia, de lo que se repudia; cuanto a lo que gana o se encuentra en cambio, se ve obligada a denominarlo (al final del libro IV) la nada. Sólo por la vía de consuelo añade que no es una nada absoluta, sino relativa. En efecto, cuando una cosa no es nada de lo que conocemos, en realidad no es nada para nosotros. Pero esto no quiere decir que no sea nada bajo todos los aspectos y en todos los sentidos; lo que significa sencillamente es que estamos limitados a tener tan sólo un conocimiento completamente negativo de esa cosa, lo cual puede depender muy bien de los estrechos límites de nuestro horizonte intelectual”²⁰⁵.

Lo que ese conocimiento negativo representa puede entreverse positivamente en la experiencia de los santos, aunque no se trata de un verdadero conocimiento, sino de una experiencia más allá de la escisión sujeto-objeto, nos referimos a la experiencia mística²⁰⁶. “La mística, en el sentido más amplio, es toda enseñanza adecuada para hacernos sentir de un modo inmediato lo que no podemos conocer, ni por medio de los sentidos ni por medio de la razón. El místico, a la inversa del filósofo, procede de dentro afuera”. Parte de su experiencia interior y la comunica mediante afirmaciones que no pueden convencer, sólo ser creídas bajo su palabra. El filósofo parte de los datos, medita sobre ellos y los interpreta coherentemente, puede convencer, pues sus afirmaciones se asientan sobre pruebas y habla del modo que es propio a la inteligencia y de lo que ésta puede entender. “La filosofía debe contentarse con ser cosmología, sin aspirar a ser teología”. Su asunto es el mundo, y su pretensión se limita a explicar la esencia íntima del mismo²⁰⁷, pero más allá de la filosofía, en el umbral mismo de lo inasible, queda la mística²⁰⁸.

²⁰⁵ W2, p. 716 (1168)

²⁰⁶ Sobre esta cuestión: Arthur Hübscher, *Vom Pietismus zur Mystik*, 50. Jb. 1969, pp. 1-32; Giuseppe Riconda, *La “noluntas” e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer*, 53. Jb. 1972, 80-87.

²⁰⁷ W2, pp. 715-716 (1167-1168)

²⁰⁸ Roberto Rodríguez Aramayo, en la introducción a su traducción de la *Metafísica de las costumbres*, tras afirmar que la ética de Schopenhauer nos sitúa al borde del abismo de la nada en el que se despeña la mística, muestra la similitud entre este apuntar a la mística como más allá de la filosofía en Schopenhauer y como más allá del lenguaje en Wittgenstein:

“Lo que Schopenhauer nos propone se asemeja bastante a la pretensión acariciada por Wittgenstein al final de su *Tractatus*, cuando se compara esta obra con una escalera cuyo destino es traspasar los límites mismos del lenguaje. La filosofía schopenhaueriana, al igual que los aforismos wittgensteinianos, quiere conducirnos un poco más allá del trayecto, allí donde nadie hubiera osado llegar antes, hasta ese límite aparentemente infranqueable ‘donde no cabe vislumbrar la solución del problema sino desde lejos y, cuando reflexionamos en torno a ella, nos precipitamos en un abismo de pensamientos’ (HNI, 127), R. Rodríguez Aramayo, o. cit., pp. XXXIII-XXXIV. Más adelante, en la p. XXXVI, afirma que los aforismos finales del *Tractatus* sobre lo *místico* de ese “aventajado alumno, que la posteridad había reservado para Schopenhauer”, están inspirados en la lectura del *Mundo*.

Sobre la influencia de Schopenhauer en Wittgenstein: B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 311-340; Gardiner, *Schopenhauer*, o. cit. pp. 413-424; Allan Janik, *On Wittgensteins Relationship to Schopenhauer*, en *Zeit der Ernte*, o. cit. pp. 271-278; Jerry S. Clegg, *Der logische Mystizismus und der kulturelle Hintergrund von Wittgenstein “Tractatus”*, en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jör Salaquarda, o. cit., pp. 190-218; Mario Micheletti, *Lo Schopenhauerianismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna, 1967; Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974.

La negación de la Voluntad como sentido de la vida que desemboca en el nihilismo es el lugar fuerte de la ruptura de Nietzsche con aquél que había sido su *educador*.²⁰⁹ Establecida la prioridad de la Voluntad, de la Vida, sobre la Razón, lo que separa a Nietzsche de Schopenhauer es el opuesto juicio de valor que sobre ella formulan, que marca la distancia entre la actitud trágica positiva del primero y negativa o pesimista del segundo. Para Schopenhauer este juicio es negativo, la vida como manifestación fenoménica del querer de la Voluntad es el mal, de ahí el pesimismo y la condena de la individualidad, de la sexualidad, de todo impulso vital, la única salida que a esta filosofía se le ofrece es la supresión del fenómeno por el ascetismo y la negación para devenir con tal supresión en la nada²¹⁰. Para Nietzsche, por el contrario, este juicio es positivo -¿dónde podría justificarse el juicio negativo si la razón es un mero instrumento al servicio de la vida?²¹¹ -, la vida, a pesar de su horror, a pesar del dolor y de la muerte, es el único valor absoluto, de ahí la afirmación entusiasta y la actitud trágica positiva que asume jubilosamente, sin subterfugios ni vanas esperanzas, la tarea creadora que ésta implica por

²⁰⁹ Es la expresión de máxima hostilidad ante la vida, la forma suprema de la decadencia. El juicio de Nietzsche no puede ser más duro: “La moral tal como ha sido entendida hasta ahora -tal como ha sido formulada todavía últimamente por Schopenhauer, como ‘negación de la voluntad de vida’ es el *instinto de decadence*, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: ‘¡perece!’ -es el juicio de los condenados...” F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, o. cit., p. 58.

²¹⁰ “Y ahí, creemos, está la clave teórica de su abocamiento al misticismo. Esto era imparable porque un pensamiento que liga -identificándolos- lo *fenoménico* con el *mal* no posee ya más salida que la negación de toda salida: la propia vida es culpable de nuestro sufrimientos, es decir, la Voluntad que se ‘objetiva’ formando un ‘mundo’ por causa del implacable querer-vivir. Como Schopenhauer ha colocado la fuente del ‘egoísmo’ en esa misma originaria voluntad, la solución sólo puede enfocarse de cara al antimundo. No se trata de reparar o mitigar el mal; tampoco hay aquí consuelos celestiales de ultratumba. Ahora se trata de apartarse del origen del mundo: la Voluntad de vivir. Hay que dejar de ser ‘fenómeno para pasar a ser ‘*nada*’, que es el concepto utilizado por Schopenhauer para, dentro de las limitaciones gnoseológicas, hablar de la ‘cosa en sí’”, J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo*, o. cit., pp. 77-78.

²¹¹ Sólo del instinto de decadencia, cuyo descubrimiento conduce a Nietzsche a la afirmación incondicional de la vida. El párrafo 56 de *Más allá del bien y del mal* resulta significativo: “Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y la simpleza mitad cristianas y mitad alemanas con que ha acabado presentándose a este siglo, a saber, en la figura de la filosofía schopenhaueriana; quien ha escrutado realmente con un ojo asiático y superasiático, el interior y la hondura del modo de pensar más negador del mundo entre todos los modos posibles de pensar -haciendo esto desde más allá del bien y del mal, y no, como Buda y Schopenhauer, bajo la fascinación y la ilusión de la moral, -quizá ése, justo por ello, sin que él lo quisiera propiamente, ha abierto sus ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!* (¡que se repita!) no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad de ese espectáculo -y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo -y lo hace necesario --- ¿Cómo? ¿Y esto no sería -*circulus vitiosus deus* (dios es un círculo vicioso)?”, F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, o. cit., p. 81.

“fidelidad a la tierra”, y de ahí también que el hombre no sea punto de llegada, sino puente hacia el superhombre²¹².

En ese irreconciliable juicio de valor sobre la vida se funda el rechazo nietzscheano de la filosofía de Schopenhauer y su asimilación, en último extremo, a un epígono del platonismo, última expresión de la decadencia que éste significa, pues la actitud ante la vida es para el Nietzsche maduro el criterio para determinar la *verdad* y el valor de una filosofía. En este sentido, tanto el optimismo platónico-cristiano, que renuncia a la vida en nombre de un más allá mentiroso, como el pesimismo de Schopenhauer, que renuncia a la vida en aras de la nada, son igualmente rechazables, pues, en su opinión, son en el fondo, como dice Remedios Ávila, dos versiones distintas “de una misma actitud ante la vida que tienen en común el rechazo y la devaluación de la existencia. Optimismo y pesimismo constituyen allí una antítesis sólo aparente, pues ambos son especies de decadencia. Nietzsche señala como antítesis la establecida entre el instinto degenerativo (decadencia) y la afirmación suprema (presupuesto de una vida que asciende)”²¹³.

Schopenhauer, frente a la tradición filosófica de occidente, había invertido, correctamente, piensa Nietzsche, la relación entre Intelecto o Razón y Voluntad, pero continúa manteniendo sus mismos criterios de valoración moral, pues todavía reconoce una forma de conocimiento *verdadero* capaz de *dominar* a la Voluntad. Nietzsche niega *la verdad* de ese conocimiento, ante la convicción de que esa verdad no es sino consecuencia de una voluntad débil que se niega a sí misma ante la dureza de la vida, para cuyo desenmascaramiento no cabe sino la *genealogía*, y consume aquella inversión, extendiéndola también al ámbito de la valoración moral, la *Umwertung*. Por eso, frente al santo schopenhaueriano, que interpreta como la culminación de la decadencia y el ocaso de una cultura y de una época, propone el superhombre como la aurora de una época y una cultura nuevas.

²¹² “Contra esta aniquilación de la individualidad, de la Voluntad de vivir y de la sexualidad arremeterá Nietzsche separándose radicalmente de Schopenhauer: afirmación de la vida y de todos sus pesados enigmas, a pesar de la realidad del mal, sin ilusiones metafísicas que prometan el paraíso tras la muerte. Se avanzará en esta afirmación del hombre creador abrazando el ‘sentido de la tierra’; saludando a la existencia, alabándola a través de la tragedia, y proclamando el ‘sí’ antípoda a la negación. Por ello el hombre no va a ser el punto de llegada sino, todo lo contrario, el punto de partida: puente hacia el hombre que supera; idea que no encierra un ‘tipo’ de hombre o ‘meta’ preestablecida sino, más bien, que todo está por hacer; que el hombre siempre estará por definir, como la vida misma, y desde esa situación ontológica, las cicatrices a flor de piel, asumir la condición nómada enamorado de la vida”, J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo*, o. cit., pp. 35-36.

²¹³ Remedios Ávila Crespo, *Nietzsche y la redención del azar*, o. cit., p. 90.