

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO ®

“LA ÉTICA COMPASIVA DE ARTHUR SCHOPENHAUER
Y SU ACTUALIDAD”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN FILOSOFÍA

Presenta

Lucila Rubio Jiménez

Director:

Dr. Virgilio Ruiz Rodríguez

Lectores:

Dr. Carlos Mendiola Mejía
Dr. Francisco Castro Merrifield

Ciudad de México, 2019

LA ÉTICA COMPASIVA DE ARTHUR SCHOPENHAUER
Y SU ACTUALIDAD.

Introducción 4

Capítulo I

Principales nociones de la filosofía de Schopenhauer.

Introducción..... 7

1.1.- Primera noción: Metafísica de la voluntad.....12

1.1.1. Noción de metafísica para Schopenhauer..... 12

1.1.2. Noción de voluntad para Schopenhauer.....14

1.1.3. Metafísica de la voluntad..... 18

1.1.3.1. *Metafísica de la naturaleza*..... 18

1.1.3.2. *Metafísica de lo bello*.....21

1.1.3.3. *Metafísica de las costumbres* 26

1.2. Segunda noción: “*Sufro luego existo*”..... 27

1.2.1. Su filosofía una *Meditatio Mortis*.....28

1.2.2. La muerte como dato antropológico..... 30

1.2.3. La muerte individual..... 34

1.2.4. El suicidio..... 37

1.2.5.- La inmortalidad de la voluntad..... 39

1.3. Tercera noción: La libertad.40

1.3.1. Contexto..... 41

1.3.2. Significado de libertad 43

1.3.2.1. Libertad de *poder hacer*..... 43

1.3.2.2. Libertad de *querer* 46

1.3.3. Determinismo y libertad 47

1.3.4. Responsabilidad y libertad: Una relación necesaria..... 51

1.3.5. Caminos hacia la conquista de la libertad..... 54

1.3.5.1. Conocimiento y libertad..... 54

1.3.5.2. Arte y libertad 56

1.3.5.3. Ab-negación y libertad59

1.4.- Cuarta noción: El cuerpo.	61
1.4.1. El cuerpo como representación.....	65
1.4.2. El cuerpo como objetivación de la voluntad.....	70
1.4.3. El cuerpo: vía de acceso al ámbito estético.	76
1.4.4. El cuerpo: vía de acceso al ámbito moral.....	79
1.4.5. El cuerpo y la ascesis.....	80

Capítulo II

La ética compasiva de Schopenhauer.

Introducción.....	82
2.1. Consideraciones previas: Concepto de ética en Schopenhauer.....	82
2.2. Punto de partida: Críticas de Schopenhauer a la moral kantiana.....	86
2.3. Requisitos de la acción moral.....	95
2.4. La conducta compasiva y el otro como “yo otra vez”.....	102
2.4.1. ¿Qué significa compadecer?: Aristóteles.....	102
2.4.2. Apología de la compasión: Schopenhauer.....	104
2.5. Confirmaciones sobre la validez de propuesta.....	108
2.5.1. Jean-Jaques Rousseau.....	108
2.5.2. Compasión referida a los animales	114
2.5.3. Fundamento metafísico de la compasión: <i>Tat twam-así</i>	118
2.6. Schopenhauer visto por Nietzsche.	125

Capítulo III

Schopenhauer hoy.

Introducción: <i>La posteridad como alumnado</i>	134
3.1. Ética de la compasión.....	136
3.1.1. Compasión referida al cuerpo.....	136
3.1.2. Compasión referida a los animales no humanos.....	148
3.1.3. Compasión referida al medio ambiente.....	151
3.2. Ética de la compasión y Educación.....	155
3.2.1. Un apunte: Schopenhauer como educador.....	156
3.2.2. La compasión, como propuesta pedagógica.....	161
3.3. La compasión: punto de encuentro entre Oriente y Occidente.....	172

Anexo.

La compasión en algunos autores actuales.

Introducción.....	179
1. Alicia Villar Ezcurra: La compasión, como sentimiento complejo y ambiguo.	179
2. Charles Taylor: La compasión como respuesta primitiva.....	180
3. Max Horkheimer: La compasión como dimensión social.....	181
4. Aurelio Arteta: La compasión como virtud	185
5. Hannah Arendt: La compasión y sus riesgos.....	189
6. Norbert Bilbeny: La compasión como justicia.	190
7. Jesús Mosterín: Compasión como “ <i>compasión sin límites</i> ”.....	195
8. Jiddu Krisnamurti: Compasión como enseñanza budista.....	201
9. Joan-Carles Mélich: La compasión como respuesta ética.....	204
10. Daniel Innerarity: <i>Poética de la compasión</i>	206
CONCLUSIONES.....	208
BIBLIOGRAFIA.....	214

INTRODUCCIÓN.

En un mundo como el actual, en el que predominan conductas motivadas por la competencia, el individualismo y la intolerancia, el proponer a la compasión como fundamento de una ética, puede parecer a primera vista utópico, ya que pocas actitudes han sido, a lo largo de la historia, objeto de tanta reticencia, desconfianza y hasta de burla. Sin embargo, si bien la compasión ha sido vista por algunos con sospecha, por otro lado, también ha tenido sus defensores. En la actualidad, varios pensadores contemporáneos apoyados en la ética compasiva de Schopenhauer coinciden, como se verá en el desarrollo de la investigación, en que la compasión constituye el fenómeno moral básico.

Aunque ya los griegos fueron descubriendo este sentimiento a lo largo de la evolución de su civilización, llevándola a grados más elevados de humanismo, sin duda, el pensador que con más fuerza defiende esta propuesta fue el filósofo alemán Arthur Schopenhauer. A tal punto la defenderá que la coloca como el fundamento de su ética. La compasión fundamento único de su moral, nace de la experiencia del dolor, éste es el factor que perturba esencialmente la vida humana, el sufrimiento, que es, sin duda uno de nuestros mayores problemas. Pues, como afirma Miguel García-Baró: «*El peor peligro para un filósofo de hoy me parece que consiste en la tentación de desconocer la verdadera cima de la problematicidad del mal, en especial de la perversidad o mal moral, pero también del dolor, es decir, del mal que la tradición llamaba mal físico*»³

El título de la investigación: *La ética compasiva de Schopenhauer y su actualidad*, hace referencia a un doble propósito. El primero expone la propuesta ética de Schopenhauer, al considerar que el filósofo alemán tiene importantes cosas que decirnos hoy sobre ella. Pensamos, que su propuesta sigue representando, un punto de paso ineludible para la reconstrucción de una estructura moral de principios del siglo XXI, ya que una valoración contemporánea de sus visiones éticas revelan que son tanto imaginativas como interesantes, no sólo porque desafiaron propuestas canónicas en la

³ García-Baró, Miguel. La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío. Ed. Sígueme, Salamanca, 2007 p. 9.

historia de la filosofía. Por otra parte, dado que las raíces de la ética están siendo vigorosamente examinadas en la actualidad, sería lamentable omitir la defendida por Schopenhauer.

Para llevar a cabo dicho objetivo, hemos dividido la investigación en tres capítulos. El primero tiene por objeto identificar las principales nociones de su filosofía. Dichas nociones delimitan el marco general en que sitúa su propuesta ética, sin los cuales no podríamos abordar la compasión fundamento de su ética. Para ello señalamos principalmente cuatro nociones: 1. La metafísica de la Voluntad, 2. El dolor y la muerte; 3. La libertad de la voluntad y 4. El cuerpo como la suprema objetivación de la voluntad, desde donde se hace posible acceder a la compasión.

Una vez identificadas las nociones fundamentales de su filosofía, estamos en condición de abordar en un segundo capítulo, el fundamento de la ética de Schopenhauer. Este no es otro que el móvil compasivo, en clara oposición a la propuesta kantiana.

El título del tercer capítulo, que hemos titulado: *La relevancia contemporánea de la ética de Schopenhauer*, busca mostrar la actualidad de su propuesta ética. Esta parte tiene por objeto identificar lo que consideramos las contribuciones de la ética compasiva sobre distintos ámbitos. Concretamente tres: el primero aborda la ética de la compasión en referencia al cuerpo. Schopenhauer otorga al cuerpo una dimensión ontológica, al ser éste la máxima objetivación de la Voluntad. Se plantea la necesidad de ir hacia el rescate de una nueva comprensión de la corporalidad, con el propósito de revalorarlo más allá de afanes posmodernos, en la búsqueda de una auténtica preocupación y cuidado del cuerpo. Por otra parte la ética compasiva hace referencia al cuidado de los animales no humanos; y el medio ambiente. Con los principios de la ética compasiva de Schopenhauer, expresados en su máxima: “*neminem laede, immo omnes quantum potes, iuva*”, se extiende el incentivo moral de la compasión hacia los animales y al cuidado de “la casa común” como la llama el Papa Francisco en su carta encíclica *Laudato Sí*.

El segundo ámbito hace referencia a la Ética de la compasión en la educación. Los cambios que están sufriendo las sociedades, que se califican de plurales, abiertas y heterogéneas, caracterizadas por la diversidad y la multiculturalidad generada por las migraciones en aumento, las diferencias norte-sur, los problemas de violencia, entre otros,

nos obligan a realizar una apuesta por un modelo de educación moral que contemple la compasión, como un poder situarse en “lugar del otro”.

El tercer ámbito examina brevemente, las contribuciones de una Ética compasiva que hace posible la vinculación y el diálogo entre el pensamiento Oriental y el Occidental. Schopenhauer reconoció en el descubrimiento del pensamiento oriental, un verdadero aliado en la defensa de su ética. De ahí que, la compasión, pueda considerarse como un valor ético, que pueden compartir distintas culturas, además de acercarlas y hacerlas compatibles.

Con esto queremos afirmar que una de las virtudes de Schopenhauer es que, como todas las figuras centrales de la filosofía, fue capaz de fecundar con sus ideas los más diversos ámbitos del pensamiento, como los anteriormente señalados.

La ética de Schopenhauer nos invita a dialogar sobre dichas cuestiones del presente, con lo cual muestra, sin duda, su actualidad.

Finalmente, debido al interés que tengo sobre este tema, incorporo a la investigación, un Anexo, que hace referencia al tratamiento que hacen algunos autores actuales, algunos vivos y otros ya no, acerca de la compasión.

Capítulo I

Principales nociones de la filosofía de Schopenhauer.

INTRODUCCIÓN

El análisis de los planteamientos éticos de Schopenhauer, (Danzig, 1788-1860), fundamentados en la compasión, está precedido en este trabajo, por una exposición en torno a los que consideramos son las nociones claves de su pensamiento. Pensamos que sólo teniendo en cuenta la orientación general de su filosofía, se podrá comprender la ética compasiva, su sentido y trascendencia. Será el propio Arthur Schopenhauer quien ofrezca la clave para una comprensión profunda de su filosofía, a la que él mismo llamó *La Tebas de cien puertas*. La llamó así, ya que por cualquiera de ellas, se podrá llegar al centro de la misma: «Si alguna vez llega el tiempo en que se me lea, se encontrará que mi filosofía es como la Tebas de las cien puertas: desde todos los lados se puede entrar y a través de todos se puede llegar, por un camino directo, hasta el punto medio».⁴ De ahí que, comenzando desde cualquier puerta, se llega al meollo de su reflexión filosófica, lo cual hace que su filosofía, según afirma Pilar López de Santa María, no tenga una estructura *arquitectónica*, en donde una parte sostiene a la otra, sino más bien *orgánica*; es decir, los distintos ámbitos, como el epistemológico, el metafísico, el estético o el ético, están estrechamente interconectados: «Ese carácter orgánico hace, pues, que la filosofía de Schopenhauer pueda ser vista como una ética; pero no en mayor medida que aquella en la que se la puede considerar también como metafísica o como estética.»⁵

Para Schopenhauer, lo propio de su filosofía se encuentra en el análisis del mundo, éste constituye su tarea fundamental, su objeto central y único. Así lo expresa cuando afirma en su principal obra: «[...] la filosofía no es más que una completa y correcta reproducción y expresión del ser del mundo en conceptos muy generales, ya que solo en

⁴ Schopenhauer, A, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. trad. Intr. y notas Pilar López de Santa María. Siglo XXI 2009 p. 4.

⁵ López de Santa María, Pilar. “Estudio introductorio”, a *Los dos problemas...*p. VIII.

ellos resulta posible una visión de aquel ser que sea suficiente y aplicable en todos los casos.»⁶

La tarea de la filosofía, no es otra que la de pensar la esencia del mundo, de manera abstracta, en conceptos muy universales. El mundo es un enigma, que la filosofía deberá descifrar. Para ello, el quehacer filosófico se ocupará primeramente de interpretarlo en abstracto, para así, poder explicarlo y reproducirlo:

[...] Ciertamente, se podrá afirmar que cada cual sabe sin ayuda qué es el mundo, porque él mismo es el sujeto del conocimiento cuya representación es el mundo: hasta ahí, también eso sería verdad. Solo que aquél conocimiento es intuitivo, existe *in concreto*; la tarea de la filosofía es reproducirlo *in abstracto*, elevar la intuición sucesiva y cambiante, y en general todo lo que el amplio concepto de *sentimiento* abarca y designa de forma meramente negativa como saber no abstracto y claro, para convertirlo precisamente en tal, en un saber permanente. [...] *Será una completa repetición, algo así como una reproducción del mundo en conceptos abstractos.* [...] Sólo es verdadera filosofía la que reproduce con la máxima fidelidad las voces del mundo mismo y está redactada conforme al dictado del mundo, y no es otra cosa sino el *simulacro* y *reflejo* de este, y no añade nada de sí misma sino que sólo es repetición y resonancia.⁷

Así pues, la filosofía, como teoría y práctica, al mismo tiempo, no puede sino limitarse a *interpretar* y *explicar* lo que hay, llevando al conocimiento claro y abstracto de la razón, esa esencia del mundo concreto.

Al comienzo del Libro IV de, *El Mundo como voluntad y representación* (1819), Schopenhauer nos advierte desde un principio, del tono absolutamente *existencial* que caracteriza, de principio a fin, toda su filosofía: «La filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente, llevar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto*, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier punto de vista. En los tres libros precedentes se ha intentado hacer eso desde otros puntos de vista dentro de la generalidad peculiar a la filosofía; y con el mismo procedimiento se habrá de examinar en el presente libro el obrar del hombre.»⁸

⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* 1 .trad. Intr. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009 p. 321.

⁷ *Idem* I, p.133 y 134.

⁸ *Idem*, I, p. 327.

En este pasaje encontramos señaladas modalidades del conocimiento propio, que Schopenhauer le asigna a la filosofía, como el de “interpretar y explicar”. Insiste además en la encomienda de pensar la esencia del mundo de manera *abstracta*, en *conceptos muy universales*. Por otro lado Schopenhauer resalta el papel de la *intuición* y la *experiencia* en la vida intelectual de los filósofos, ya que los auténticos filósofos, opina que, son aquellos que tienen experiencia del mundo y no aquellos que se han formado exclusivamente por medio de libros: «Pero aquí los falsos filósofos se separan de los auténticos en que en los últimos aquella perplejidad nace de la visión del mundo mismo y en aquellos primeros, en cambio, solo de un libro, de un sistema ya presente.»⁹Y aunque Schopenhauer resalte la importancia de la experiencia y jerarquice el rol del conocimiento intuitivo por sobre el abstracto, para él es claro que la filosofía debe consistir en una actividad reflexiva dada su condición gnoseológica fundamental, por eso debe ser expuesta en los términos del pensamiento abstracto: «[...] aquí se muestra la gran diferencia existente entre el conocimiento intuitivo y abstracto, que en nuestra investigación es tan importante y radical y que hasta ahora se ha tenido demasiado poco en cuenta. Entre ambos hay un amplio abismo que solo la filosofía atraviesa en relación con el conocimiento de la esencia del mundo. En efecto intuitivamente o *in concreto* cada hombre es verdaderamente consciente de todas las verdades filosóficas: pero llevarlas al saber abstracto o a la reflexión es la tarea de la filosofía, que ni debe ni puede hacer más.»¹⁰ Ahora bien, si el conocimiento abstracto y universal propio de la filosofía, tiene por objeto el mundo, ésta deberá tener en su origen, el asombro ante él y nuestra propia existencia:

[...] entonces comprendemos que aquél asombro sobre la regularidad y puntualidad de la acción de una fuerza natural, la perfecta igualdad de todos sus millones de fenómenos y la infalibilidad de la aparición de los mismos es de hecho comparable al asombro de un niño o de un salvaje que, examinando por primera vez una flor a través de un cristal de muchas facetas, se asombra de la perfecta igualdad de las innumerables flores que ve y cuenta una por una las hojas de cada una de ellas.¹¹

En esta actitud existencial que busca develar los enigmas que presenta el mundo, se explica el pesimismo de Schopenhauer, y no tanto en libros o cuestiones académicas sin resolver. De tal manera que desde un amplio espectro de experiencias, es que surge la

⁹ *Idem*, I, p.81.

¹⁰ *Idem*, I, p.444.

¹¹ *Idem* I, p. 88.

pregunta filosófica sobre el origen del mal, el sentido de la muerte y el dolor que desgarran el mundo, en suma: los enigmas del mundo. Schopenhauer pretende hacernos ver, qué puede haber, del otro lado de lo ilusorio, del mundo de las apariencias, por eso se interesa por aquellas Ideas del “divino” Platón, que están fuera de la caverna; igualmente por la *cosa en sí* kantiana que Schopenhauer identifica con la voluntad, y recurrir finalmente a la sabiduría hindú, mediante lectura de las *Upanishads*, que puedan dar razón de aquello que está del otro lado de las representaciones:

Así pues, la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente en lo que aquí se va a exponer. —Pero si además el lector ha parado en la escuela del divino Platón, tanto más preparado y receptivo estará a oírme. Y si encima ha participado del beneficio de los *Vedas*, cuyo acceso, abierto a nosotros a través de las *Upanishads*, es a mis ojos el mayor privilegio que este siglo, todavía joven, puede ostentar frente a los anteriores; (pues supongo que el influjo de la literatura sánscrita no penetrará con menor profundidad que la recuperación de la griega en el siglo XV): así pues, como digo, si el lector también ha recibido y asimilado la iniciación en la antigua sabiduría hindú, entonces será el mejor dispuesto a oír lo que he de exponerle.¹²

Schopenhauer reconoce pues, la influencia de Kant, del que toma el idealismo trascendental directamente. El mérito que reconoce a su maestro es el haber distinguido entre fenómeno y cosa en sí y haber liberado a esta última, del espacio, el tiempo y las categorías del entendimiento. La cosa en sí, es decir, el noúmeno, que en Kant era incognoscible, es identificada ahora por Schopenhauer como la voluntad. La segunda fuente, la encuentra Schopenhauer en Platón. A él recurre para apoyarse en su teoría de las Ideas, las cuales va a identificar con los grados de objetivación de la voluntad, por no encontrarse insertas en el espacio y tiempo. ¿En qué se diferencian entonces la Idea de la voluntad? Precisamente en que aquella llega a ser objeto para un sujeto, mientras que la voluntad queda relegada a otro ámbito. Las Ideas tendrán un puesto intermedio entre el fenómeno, es decir, entre el individuo y la cosa en sí. Escribe Schopenhauer: «Así pues, entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo de objetivación de la voluntad en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos.»¹³ Estas ideas eternas e

¹² *Idem* I p. 34 y 35.

¹³ *Idem*, I p. 182.

inmóviles constituyen, para Schopenhauer, el objeto de la contemplación estética, que se examinan más adelante en el apartado sobre la *Metafísica de la Belleza*. Finalmente, Schopenhauer hace clara mención a las enseñanzas del budismo: «Si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás»¹⁴ y a las contenidas en los *Upanishads*, que conoció en traducción latina de Anquetil Duperron, publicada en Estrasburgo en 1801. Muestra de ello es la manera en que Schopenhauer se sirve de la imagen del “Velo de Maya” de los *Vedas*, para referirse a la ilusión producida por el principio de individuación: «Es la Maya, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea»¹⁵ y sobre todo recoge de los *Upanishads* el máximo principio moral: “*tat twam asi*” que significa que somos idénticos a los demás seres. Estas influencias recibidas por Schopenhauer, quedan explicitadas por Edouard Sans:

Entonces Schopenhauer afirma después de Kant que las formas esenciales de la representación, es decir, las leyes que rigen el funcionamiento de nuestro espíritu se encuentran *a priori* en nuestra conciencia. Empero estas mismas formas sólo pueden explicarse mediante otra cosa, un referente, podríamos decir, que se encuentra detrás de ellas, las rebasa y las asume. Forman el “Velo de Maya”, la diosa hindú, esposa de Brahma, que es la ilusión personificada, la ilusión principal, este conocimiento falacioso, que impide al individuo mirar más allá de las apariencias, tal cual la describe Platón al principio del libro VII de la República.¹⁶

Con estas notas introductorias estamos en posibilidad de abordar los diferentes aspectos del pensamiento de Schopenhauer, que nos llevarán a la cuestión central de esta investigación: su propuesta ética fundamentada en la compasión. Identificamos para nuestro estudio, cuatro aspectos importantes: 1.- La metafísica de la voluntad, 2.- El dolor y la muerte; 3.- La libertad de la voluntad y 4.- El cuerpo como la suprema objetivación de la voluntad, desde donde se hace posible acceder a la compasión.

¹⁴ *Idem* II, p. 207.

¹⁵ *Idem*, I, p. 56.

¹⁶ Sans, Edouard, *¿Qué sé? Schopenhauer*. México: Publicaciones Cruz, 1995 p. 23.

1.1.- Primera noción: Metafísica de la voluntad...

Para Schopenhauer, el verdadero núcleo metafísico del mundo es la voluntad y por esto, al mundo le es propia una consideración moral. De ella es necesario partir para comprender su ética compasiva. La metafísica de la voluntad, expresa la unidad absoluta de la existencia, la cual constituye para Schopenhauer la intuición originaria, el tejido argumental alrededor del cual gira y se asienta todo su pensamiento. Para abordar el tema, dividimos la exposición en tres apartados, que tienen por objeto responder a los siguientes cuestionamientos: ¿qué entiende Schopenhauer por metafísica?; ¿qué entiende por voluntad?, para desde estas premisas, dejar en claro su concepción sobre la metafísica de la voluntad, que se explicita en la metafísica de la naturaleza, de lo bello y de las costumbres.

1.1.1. Noción de metafísica para Schopenhauer.

Schopenhauer, concibe su filosofía desde un fundamento metafísico, en razón de que las explicaciones que ofrece sobre el mundo, lo trascienden, encontrando su explicación más allá de él: « Por metafísica entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible.»¹⁷ La metafísica es para Schopenhauer una interpretación, y explicación del mundo como representación, que se presenta como una escritura secreta, un jeroglífico, donde el mundo y la vida representan un enigma que la metafísica busca descifrar, interpretar y explicar. Así lo señala Schopenhauer cuando afirma: «[...] Esto es lo metafísico, o sea, lo que se reviste en el fenómeno y lo que se oculta en sus formas, lo que se relaciona con el fenómeno como los pensamientos con las palabras. [...] La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la filosofía a su desciframiento, cuya corrección está avalada por la coherencia resultante. Si esa totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa, entonces se tiene que poder *interpretar, explicar* por sí misma.»¹⁸ Piensa

¹⁷ Schopenhauer, A. *El Mundo...II*, p. 202.

¹⁸ *Idem II* p. 221.

por tanto Schopenhauer, sobre la necesidad que tiene la metafísica de quedar vinculada a la experiencia, a la inmanencia del ser de la representación. El ámbito de la metafísica no puede pasar por encima de la experiencia, de la representación, de la que se constituye el mundo.

Al respecto Crescenciano Grave, estudioso de la obra de Schopenhauer, señala:

Para Schopenhauer, la metafísica nunca se aparta completamente de la experiencia: ella es la interpretación del significado universal del contenido empírico; no es una ciencia de contenidos puros ni tampoco un sistema de conclusiones deducidas de proposiciones a priori. [...] La metafísica no es trasmundana: lo que le interesa es descifrar este mundo y la experiencia de la vida que transcurre en él. En este sentido para Schopenhauer, “la solución real y definitiva del enigma del mundo” se encuentra fuera de nuestras potencias cognoscitivas. La filosofía se alza como pensamiento trágico: ella sabe que el conocimiento en sentido estricto sólo se realiza en el ámbito fenoménico y, sin embargo, no renuncia a la reflexión que, impulsada por la experiencia interna, se abisma en la oscuridad de la cosa en sí.¹⁹

A partir de lo señalado la metafísica se cuestiona por lo que hay detrás de la representación. Cabe preguntarnos: ¿Es que, en la representación se agota todo? Safranski anota que: «Para la tradición filosófica, que había depositado la esencia del mundo en el pensamiento y en el conocimiento, el interés por el mundo surgía del conocimiento. Con Spinoza, por ejemplo, incluso la manipulación de los objetos o el acto de amor son en primer lugar una especie de “conocimiento”. La imagen del hombre queda proyectada desde la cabeza y la cabeza, con la que el hombre piensa y con la que piensa también que piensa, es reducida, por regla general, a pensamiento. Algo distinto sucede en Schopenhauer: el “interés” no surge del conocimiento sino que le precede y nos abre una dimensión distinta por completo, “¿Qué es este mundo intuitivo además de ser mi representación?” pregunta Schopenhauer. Ya conocemos su respuesta: voluntad.»²⁰

El título de la obra principal de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, alude a la totalidad de su pensamiento. Sobre la base de su teoría del conocimiento, es decir, sobre la representación, va a levantar su metafísica. Esto lleva a pensar, que la realidad ha de ser entendida desde dos puntos de vista, como representación y como voluntad, donde la corteza del mundo es la representación y su médula la voluntad.

¹⁹ Grave Tirado, Crescenciano. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*. México: UNAM 2002, p. 136.

²⁰ Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. trad. del alemán de José Planells Puchades México: TusQuets 2008, pp. 282 y 283.

Será la metafísica la que busque dicha médula, la cosa en sí kantiana, es decir, la voluntad. Escribe Schopenhauer: « [...]digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo solo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas; si bien todo ello dentro de unos ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo mismo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores.»²¹ La metafísica, será pues, para Schopenhauer, un modo de conocimiento que va más allá de la experiencia, sin dejar de tener en ella su fuente. Este origen empírico hace imposible, la construcción de una metafísica *a priori*, como la propuesta por Kant. La metafísica se constituye como una ciencia de la experiencia en su totalidad, encargada de suministrar la clave explicativa del mundo empírico y de interpretar fielmente su significación y contenido, poniendo de manifiesto el “en sí” del fenómeno. Por eso la metafísica es siempre inmanente, no trascendente, ya que no habla de la cosa en sí como algo independiente del fenómeno, sino como aquello que aparece en él. Schopenhauer, encuentra en la voluntad, el código metafísico.

1.1.2.- Noción de voluntad en Schopenhauer.

Schopenhauer incorpora a los sistemas filosóficos existentes hasta su época el voluntarismo metafísico. Con el término “voluntarismo” se corre el riesgo natural de pensar en la acepción acostumbrada que remite a un querer orientado por una conciencia reflexiva que toma libremente decisiones, deliberando los pros y los contras, barajando posibilidades, anticipando consecuencias, desplegando una mirada preventiva, actuando según motivos más o menos fuertes. Es conveniente aclarar que el voluntarismo al que se refiere Schopenhauer no tiene que ver con sus antecedentes históricos que, resaltaban la voluntad sobre la inteligencia humana. Ya con san Agustín se abraza una *inquisitio veritatis* fundada

²¹ Schopenhauer, A. *El Mundo... I*, p. 492.

en el amor Dei, el amor a Dios que invoca sobre todo un acto voluntario de fe más que de razonamientos lógicos. Siglos después, Duns Scoto colocaría la voluntad divina en la matriz misma del cosmos, dando preeminencia a la libertad sobre el entendimiento, pero esto no sería comparable con la despersonalización a la que Schopenhauer sometería al concepto de voluntad. Aquella prerrogativa escotista será reasumida otra vez con el nominalismo de Guillermo de Ockham, para quien Dios crea el mundo desde su libre arbitrio estableciendo la lógica actualmente conocida por los seres inteligentes, resultando pues la inteligencia un *a posteriori* de la voluntad y no a la inversa: las cosas no las quiere Dios porque sean *per se* buenas, sino que son buenas porque así las quiere Dios. Con Schopenhauer, el término “voluntad” adquiere un aspecto enteramente impersonal. En su raíz, voluntad es el nombre que recibe la fuerza primigenia.

La voluntad es definida por Schopenhauer muchas veces y de muy distintas maneras. En sí misma, es descrita como un afán que va hacia el infinito, sin conciencia, sin confines y sin objetivo alguno. Se trata de una fuerza en continuo dinamismo que revela su carácter inconsciente, que nada tendrá que ver con una voluntad fruto de una acción o de una actitud deliberada. Edouard Sans aclara el sentido que Schopenhauer le otorga al término voluntad:

El término *Wille* en alemán, es ante todo “voluntad”, en francés, [...] siempre se relaciona con esta “facultad del alma” que se estudia en la filosofía clásica. Asocia con demasiada estrechez las dos nociones de voluntad y conciencia, mientras que *Wille* engloba el conjunto de fuerzas de la naturaleza. Pero el filósofo explica en la página 22 del libro II de *El Mundo* por qué no escogió el término de fuerza: es porque éste último llega demasiado directo al área de causas y efectos, es decir del conocimiento inadecuado, el que está supeditado al principio de razón. “La voluntad es entonces el nombre simbólico dado a la capacidad de producir efectos” es decir, la esencia misma de la vida.²²

Para Schopenhauer la voluntad es lo primordial, lo que hay de real y esencial en el hombre y la conciencia, la inteligencia lo secundario, y prueba de ello es que la inteligencia no puede desempeñar sus funciones con claridad y exactitud más que cuando la voluntad permanece tranquila. Toda alteración sensible de la voluntad perturba el funcionamiento intelectual, en cambio la acción de la voluntad no se ve trastornada por la acción de la

²² Sans, Edouard, *¿Qué sé?...*, p. 26.

inteligencia: «[...] Que la *voluntad* es lo real y esencial en el hombre, y el *intelecto* lo secundario, condicionado y engendrado puede apreciarse también en el hecho de que este sólo puede realizar su función limpia y correctamente mientras la voluntad calla y descansa; sin embargo, la función del intelecto es perturbada por cualquier excitación observable de la voluntad y sus resultados falseados por la interferencia de ésta: mas no sucede a la inversa, que el intelecto obstaculice de forma parecida a la voluntad.»²³ Queda así establecida para Schopenhauer la primacía de la voluntad, sobre la inteligencia. La voluntad, revela la realidad originaria, no limitada por las categorías de espacio, tiempo y causalidad, las cuales sólo se aplican al mundo de los fenómenos.

Georg Simmel observa, cómo Schopenhauer, operó uno de los desplazamientos más importantes en la filosofía: «El primero (desplazamiento) consiste en que en el lugar ocupado por la “razón” típica, que había pasado como base subjetiva y objetiva de la existencia, si bien expresada en las más distintas formas, desde “la razón del mundo” de los estoicos hasta la “razón práctica” de Kant, lo ocupa ahora la voluntad, que es colocada en el centro del alma y del mundo.»²⁴ Asimismo, Roberto R. Aramayo, confirma esta opinión, al señalar a la voluntad, como el meollo y punto central de su sistema: «¿Cuál es ese descubrimiento del que tanto se precia Schopenhauer? Pues el haber despejado la gran incógnita kantiana. [...] La clave de bóveda que cierra el sistema Schopenhaueriano, “el meollo y el punto central de su sistema”, se cifra en esa “verdad fundamental y paradójica de que la *cosa en sí*, que Kant oponía al *fenómeno*, llamado *representación*, esa cosa en sí, considerada como incognoscible, ese sustrato de todos los fenómenos y la naturaleza toda, no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro propio ser como *voluntad*».²⁵ De esta manera, Schopenhauer reclamó para sí, el haber reivindicado para la voluntad, la primacía que le pertenece, transformando la visión de la filosofía, tradicionalmente asentada en la razón: «[...] cuando se comunica por primera vez un *pensamiento que nunca había existido, habré logrado comunicar la clara certeza* de que este mundo en el que vivimos y existimos, según toda su esencia, es todo *voluntad* y al mismo tiempo *representación*».²⁶ Desde esta perspectiva,

²³Schopenhauer, A. *El mundo...II*, p. 254.

²⁴Simmel, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Versión castellana de Francisco Ayala., Buenos Aires: Terramar ediciones, 2005, p. 77.

²⁵ Roberto R. Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza, 2001, p. 82.

²⁶ Schopenhauer, A. *El Mundo... I*, p. 216.

en el principio no fue el *logos* sino la voluntad, la realidad originaria, la cosa en sí kantiana, que se manifiesta en todos los seres y fuerzas de la naturaleza. La inteligencia descansa - afirma Schopenhauer - cuando la voluntad se lo permite:

[...] esta consideración nos muestra la voluntad como lo originario y, por tanto, metafísico, y el intelecto, por el contrario, como algo secundario y físico. Pues éste, [...] no actúa más que cuando es impulsado por la voluntad que le domina, le guía, le estimula al esfuerzo: en suma le presta la actividad que originariamente no habita en él. Por eso descansa voluntariamente en cuanto se le permite, se muestra a menudo *perezoso* y sin humor para actuar: con el esfuerzo continuado se cansa hasta el total embotamiento [...] De ahí que todo trabajo intelectual sostenido requiera pausas y descanso: si no, se produce el embotamiento y la incapacidad.²⁷

Edouard Sans, señala al respecto: «[...] las teorías clásicas de la voluntad se alejan de la concepción schopenhaueriana, ya sea que se trate de la explicación intelectualista de los socráticos, de los puntos de vista cartesiano - Spinoza sobre todo - de las teorías voluntaristas [...] Inclusive las teorías que llevan la voluntad hacia una actividad elemental donde la afectividad [...] no alcanzan la fuerza de persuasión de la definición schopenhaueriana. La voluntad en el sentido clásico, no es para Schopenhauer, como todo el resto, más que un elemento de la Voluntad».²⁸ La voluntad así entendida será para Schopenhauer, sinónimo de impulso, energía o fuerza original, que no se refiere entonces a una voluntad como actividad deliberada. Al respecto Manuel Maceiras sostiene que en la tesis fundamental de Schopenhauer sobre la voluntad existe un “monismo” que puede ser interpretado como un «panenergismo naturalista”:

La forma substancial del mundo, en su totalidad, es la Voluntad, es asimilable a un impulso energético universal y esencial a la materia, de la que todos los seres individuales y sus propiedades específicas son solo manifestación. Su “monismo» de la voluntad es calificado como “panenergismo naturalista “o identificación del ser con la energía natural, El término demuestra que la formulación de la Voluntad como esencia energética única de la naturaleza, tiene una inspiración con toda la investigación científica de finales del siglo XVIII y de todo el siglo XIX.²⁹

²⁷ *Idem*, II, p. 252.

²⁸ Sans, ¿*Qué sé?*..., p. 30.

²⁹ Maceiras Fafian, Manual. *La Voluntad como energía*, en Anales del seminario de Metafísica, no.23, 1989. Universidad Complutense, Madrid, pp. 119-133 (En línea).

1.1.3.- Metafísica de la voluntad.

La metafísica de la voluntad, expresión de la unidad absoluta de la existencia, constituye para Schopenhauer la intuición originaria, sobre la cual se asienta todo su pensamiento. La metafísica de la voluntad se encuentra dividida por Schopenhauer, en tres partes, según sean los distintos puntos de vista sobre los que se trate. Reconoce así el ámbito metafísico, el estético y el ético. Se refiere a cada uno de ellos como: “Metafísica de la naturaleza”, “Metafísica de lo bello” y “Metafísica de las costumbres”:

La filosofía en sentido estricto que resulta de tales investigaciones es entonces *metafísica*: [...] metafísica de la naturaleza; metafísica de lo bello, metafísica de las costumbres. [...] No obstante, la deducción de esta división presupone ya la metafísica. En efecto, esta demuestra que la cosa en sí, la esencia interior y última del fenómeno, es nuestra *voluntad*: de ahí que, tras examinarla tal y como se presenta en la naturaleza exterior, se investigue su manifestación en nuestro interior, inmediata y totalmente distinta; de ahí surge la metafísica de las costumbres: pero antes se tomará en consideración la captación más perfecta y pura de su fenómeno externo y objetivo, consideración que nos ofrece la metafísica de lo bello.³⁰

Acorde con esta distinción, revisamos cada una de estas partes por separado.

1.1.3.1.- *Metafísica de la naturaleza.*

La voluntad, entendida como la esencia de todo lo que es, constituye la contraparte metafísica del mundo como representación. La voluntad representa para Schopenhauer el otro lado del mundo, lo que sostiene a la representación, que son los fenómenos condicionados en el tiempo y espacio, es decir, todo lo que percibimos a través de los sentidos. La voluntad que en el hombre es consciente, no es exclusiva de él, pues la voluntad es esencialmente voluntad de vivir y como tal, no es algo propio ni exclusivo del hombre, sino del mundo entero, representa el constitutivo esencial en todos los fenómenos naturales, inclusive de la materia inerte. Cada cosa del mundo, el mundo mismo es

³⁰ Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena* II trad. intr. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta 2009 Libro II, p. 48.

voluntad de ser; el fondo último de la realidad es voluntad que conlleva un afán ciego por mantenerse en la existencia.

Escribe Schopenhauer:

[...] Cuando los examinamos con mirada inquisitiva, cuando contemplamos el poderoso e incontenible afán con el que las aguas se precipitan a las profundidades y el magneto se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte; [...] cuando vemos formarse el cristal rápida y repentinamente, con una regularidad de formas tal que claramente se trata de un esfuerzo en diferentes direcciones; [...] cuando observamos la selección con que los cuerpos puestos en libertad por el estado de fluidez y liberados de los lazos de la solidez se buscan y se rehúyen, se unen y se separan; cuando, por último, sentimos de forma totalmente inmediata cómo una carga cuyo afán en dirección a la masa terrestre paraliza nuestro cuerpo, ejerce una incesante presión sobre él y lo empuja persiguiendo su única aspiración: entonces no nos costará ningún esfuerzo de imaginación reconocer incluso a tan gran distancia nuestra propia esencia, aquel mismo ser que en nosotros persigue sus fines a la luz del conocimiento pero aquí, en el más débil de sus fenómenos, solamente se agita de forma ciega, sorda, unilateral e inmutable.³¹

Ahora bien, la voluntad, entendida como principio unitario, constitutivo esencial de todo lo existente, remite a uno de los fundamentos de la concepción de Schopenhauer sobre el mundo, que afirma la unidad metafísica de todas las cosas. Con esto Schopenhauer enfrenta a las cosmovisiones dualistas y pluralistas del mundo. La metafísica de la voluntad, unidad absoluta de la existencia constituye para Schopenhauer la intuición originaria, el tejido argumental alrededor del cual gira y se asienta todo su pensamiento. Simmel apunta al respecto:

[...] Sin duda el punto de partida de Schopenhauer es idealista. [...] La disociación de las cosas en pluralidades sólo es posible en el tiempo o en el espacio; nuestra representación sólo puede contener el ser múltiple como una coexistencia en el espacio o como una sucesión en el tiempo. Pero como éstas no son sino formas de la representación, el ser en cuanto no está representado debe encontrarse libre de ellas. El ser no puede contener pluralidad alguna. [...] Se manifiesta aquí una conexión profunda entre la metafísica del ser fundada en el yo, y el pensamiento monista, o si se quiere panteísta, de la unidad metafísica de este ser.³²

³¹ Schopenhauer, A. *El mundo...* I p. 170.

³² Simmel, G. *op. cit.*, p. 52.

La voluntad asumida por Schopenhauer como impulso, representa una fuerza impersonal que simplemente *quiere*, que se manifiesta en el afán de conservación, tanto en los animales como en los hombres, concretamente en el acto sexual, cuyo objetivo fundamental es la conservación de la especie. De ahí que la voluntad, es esencialmente voluntad de vivir, de querer, que se manifiesta en todas las dimensiones de la realidad del mundo, desde lo inorgánico hasta el hombre. Esta fuerza impulsora es la “voluntad de vida”, que es la esencia más íntima del hombre. Escribe Schopenhauer: «Así pues, la voluntad de vivir tiene asegurada la vida y mientras estamos llenos de voluntad de vivir no podemos estar preocupados por nuestra existencia ni siquiera ante la visión de la muerte. Sí que vemos al individuo nacer y perecer: pero el individuo es sólo fenómeno, no existe más que para el conocimiento inmerso en el principio de razón, en el *principium individuationis*: para éste, el individuo recibe su vida como un regalo, nace de la nada, luego con la muerte sufre la pérdida de aquél regalo y vuelve a la nada.»³³ Muestra Schopenhauer cómo, nacimiento y muerte pertenecen al fenómeno de la voluntad. De esta prioridad de la voluntad, de este no ser el hombre sino voluntad infinita e insaciable, se desprende el castigo que hemos de soportar en nuestra existencia: el dolor, el sufrimiento sin límite. La metafísica de la voluntad adquiere así, tintes dramáticos en relación con la vida humana cuando Schopenhauer afirma: “*Toda vida es sufrimiento*”.³⁴ La voluntad de vivir es un mal, un dolor. No vivimos, como pretendía Leibniz en el mejor de los mundos posibles, sino en el peor de todos los mundos posibles. Toda la existencia es dolor. “*Sufro luego existo*” exclamaría Schopenhauer según la opinión de Philonenko.³⁵

Schopenhauer se vale de ciertos símiles extraídos de la mitología griega, como la rueda de Ixión, las Danaides y Tántalo ³⁶ donde se representa al tormento como un ciclo que debe recomenzarse una y otra vez. Estas comparaciones, ilustran la imposibilidad de encontrar reposo duradero, en tanto permanezcamos atados al mundo de la voluntad con

³³ Schopenhauer, A-*El mundo...I* p. 331.

³⁴ *Idem* I, p. 368.

³⁵ Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia* .trad. Gemma Muñoz-Alonso y revisión de Inmaculada Córdoba. Barcelona: Anthropos, 1989 § 51 p. 286.

³⁶ Ixión, rey de Tesalia, al cual Zeus castigo sus crímenes atándolo a una rueda que habría de girar eternamente; o las cincuenta Danaides condenadas a llevar agua a un tonel sin fondo por toda la eternidad por haber asesinado a sus esposos en la noche de bodas y Tántalo condenado por los dioses a sufrir eternamente hambre y sed teniendo agua y comida al alcance de la mano, pero sin poder nunca alcanzarlas.

sus afanes interminables. La voluntad así entendida es una y omnipresente, es realidad suprema. En este contexto el hombre es esclavo del querer: «Todo *querer* brota de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos.[...] Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera.»³⁷ Dicho querer, señala Schopenhauer, no tiene fundamento, término, ni finalidad. Para él, las manifestaciones fundamentales de la voluntad de vida, en relación al individuo, son el hambre y el miedo a la muerte, y, en relación a la especie son, el impulso sexual y la procreación.

Leemos en Schopenhauer:

[...] la procreación se nos plantea de dos maneras: en primer lugar, para la autoconciencia, cuyo objeto único es la voluntad y sus afecciones, [...] y luego, para la conciencia de las otras cosas, es decir, del mundo como representación o de la realidad empírica de las cosas. Desde el lado de la voluntad, o sea, interna y subjetivamente, para la autoconciencia, aquel acto se plantea como la satisfacción más inmediata y completa de la voluntad, es decir, como placer. Pero desde el lado de la representación, externa y objetivamente, para la conciencia de las otras cosas, ese acto es [...] el fundamento de un organismo animal indeciblemente complicado.³⁸

Es sólo en nuestro anhelo de seguir existiendo donde nos exhibimos como manifestaciones de la voluntad. También lo hacemos en la forma en que nos dedicamos a la perduración de la especie: la pasión sexual supera todos nuestros impulsos destinados a evitar el sufrimiento.

1.1.3.2 *Metafísica de lo bello.*

Schopenhauer afirma que, su estética es una “Metafísica de lo bello”. Esta representa una consideración filosófica, tanto sobre la naturaleza como sobre la contemplación y la creación de la obra de arte. El núcleo de su reflexión sobre lo bello es la Idea, objeto del arte. Al respecto escribe Volker Spierling: «Para Schopenhauer el arte, con excepción de la música, es conocimiento de las ideas platónicas y reproducción intuitiva de este

³⁷ Schopenhauer, A. *El mundo... I*, p. 250.

³⁸ Schopenhauer, A. *El mundo...II*, p. 550.

conocimiento. Por ideas platónicas entendemos aquí las arquetípicas y eternas figuras fundamentales de la naturaleza, no ocurrencias, o representaciones o pensamientos subjetivos; y entendemos por conocimiento no una noción abstracta, lograda por reflexión conceptual, sino una contemplación intuitiva. Esto mismo tiene validez igualmente en relación con la compasión.»³⁹ Schopenhauer no entiende por estética alguna técnica que comprende los medios para promover lo bello y da reglas al arte; su pretensión no es analizar alguna práctica o ejercicio determinado, sino hacer filosofía. En este sentido, la estética muestra el camino para alcanzar la producción de algo bello y ofrece a los artistas sólo reglas, mientras que la metafísica de lo bello investiga la esencia íntima de la belleza desde dos puntos de vista: el sujeto que lo experimenta y el objeto que ocasiona tal experiencia. Escribe: «Mientras esa disposición de la naturaleza, esa significatividad y claridad de sus formas desde las cuales nos abordan las ideas individualizadas en ellas, sea lo que nos saque del conocimiento de meras relaciones servil a la voluntad y nos instale en la contemplación estética elevándonos a sujeto involuntario del conocimiento, será simplemente lo bello lo que actúe en nosotros y el sentimiento de la belleza lo que se suscite.»⁴⁰

Volker Spierling señala que: «La estética de Schopenhauer es una metafísica de lo bello. No se limita a contemplar lo bello, en tanto que es algo dado por la experiencia, sino que, además, se pregunta por la esencia interior de la belleza.»⁴¹ En la contemplación estética, afirma Schopenhauer, el ser humano encuentra un alivio momentáneo para el sufrimiento, es gracias ella que se podrá ver el mundo con otros ojos, dejando que durante un tiempo no se le preste atención a la voluntad:

Cuando un sujeto, elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas dejando de ocuparse únicamente de sus relaciones -cuyo fin último es siempre la relación con la propia voluntad- guiado por las formas del principio de razón, es decir cuando no considera ya el dónde, cuándo, porqué y para qué de las cosas sino única y exclusivamente el *qué*, cuando su conciencia no se interesa tampoco por el pensamiento abstracto, por los conceptos de la razón, sino que, en lugar de todo eso, entrega a la intuición todo el poder de su espíritu, se sumerge totalmente en ella y llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural [...] y *pierde* completamente en ese objeto,

³⁹ Spierling, Volker- *Schopenhauer y Nietzsche una comparación*, Enrahonar 25, 1996, p.34.

⁴⁰ Schopenhauer, A. *Él mundo... I* pp. 255 y 256.

⁴¹ Spierling, V. *Arthur Schopenhauer*. trad. José A. Molina Gómez, España: Herder, 2010, p. 110.

es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto,[...] entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal, sino la *idea*.⁴²

El conocimiento liberado de la voluntad, es para Schopenhauer, la actitud estética, la única vía de la que dispone el hombre, para contemplar el terrible espectáculo del mundo desde una visión placentera y desinteresada: «[...] el consuelo que procura el arte, el entusiasmo del artista que le hace olvidar las fatigas de la vida, ese privilegio que tiene el genio sobre los demás y que le compensa del sufrimiento [...] y de la soledad que sufre [...] todo eso se debe a que, el en sí de la vida, la voluntad, la existencia misma es un continuo sufrimiento tan lamentable como terrible; pero eso mismo, solo en cuanto representación, intuido de forma pura o reproducido por el arte, se halla libre de tormentos.»⁴³ Al respecto Safranski encuentra en Schopenhauer, otra originalidad, ya que ningún otro filósofo le había otorgado al arte dicha capacidad liberadora: «Ninguna filosofía anterior a la de Schopenhauer había atribuido a lo estético el máximo rango filosófico que éste le otorga. Una filosofía que no explica el mundo sino que proporciona información sobre lo que es y lo que significa, tiene que originarse según Schopenhauer, en la experiencia estética del mundo.»⁴⁴

De esta manera, el arte origina un estado de contemplación, en el que la voluntad queda en suspenso de forma provisional, el arte así, permite sustraerse de la tiranía de la voluntad. Las artes plásticas, a través de la contemplación, apaciguan la voluntad. Entre ellas, las artes poéticas intentan conducirnos a la intuición de las ideas. Para Schopenhauer la cúspide de la poesía es la tragedia, cuya finalidad es poner ante los ojos la parte terrible de la vida. La tragedia revela la más íntima esencia metafísica del mundo a través del triunfo de la maldad, a través de la situación desesperada de hombres justos o inocentes. Muestra intuitivamente cómo la voluntad, que es la cosa en sí, está escindida dentro de sí misma, por lo cual en el mundo dominan la discordia y la lucha:

Es el conflicto de la voluntad consigo misma lo que aquí, en el grado superior de su objetividad, se despliega de la forma más plena y aparece de forma atroz. Tal conflicto se hace visible en el sufrimiento de la humanidad: por un lado, a través del azar y el error, que se presentan como señores del mundo y personificados bajo la forma del destino en virtud

⁴² Schopenhauer, A. *El Mundo... I* pp.232 y 233.

⁴³ *Idem*, I, p. 323.

⁴⁴ Safranski., R. *Schopenhauer y los años salvajes*,...p. 291.

de su perfidia, que llega a tener apariencia de intencionalidad; por otro lado, el conflicto nace de la humanidad misma, por los entrecruzados afanes de la voluntad de los individuos, por la maldad y equivocación de la mayoría.⁴⁵

Por encima de la tragedia la música ocupa según Schopenhauer la posición suprema entre todas las artes.⁴⁶ La música no es la copia de una idea, es decir, no es una representación mediata de la voluntad metafísica en el medio de figuras ideales, sino que ella reproduce de forma inmediata de la voluntad metafísica. La música sostendrá lleva inherente algo metafísico: «[...] la música, dado que trasciende las ideas, es totalmente independiente del mundo fenoménico, lo ignora y en cierta medida podría subsistir aunque no existiera el mundo, lo cual no puede decirse de las demás artes. En efecto, la música es una objetivación e imagen de la *voluntad* tan *inmediata* como lo es el mundo mismo e incluso como lo son las ideas, cuyo fenómeno multiplicado constituye el mundo de las cosas individuales. Así pues, la música no es en modo alguno, como las demás artes, la copia de las ideas sino la *copia de la voluntad misma*.»⁴⁷ Nunca antes de Schopenhauer, apunta

⁴⁵ Schopenhauer, A. *El Mundo... I*, p. 308.

⁴⁶ Se sabe, señala Moreno Clarós, que Schopenhauer “aprendió a tocar la flauta de pequeño, y que tocarla era indispensable en sus hábitos cotidianos e interpretaba la “música celestial” de Rossini:”Antes de vestirse para salir a comer, Schopenhauer acostumbraba a tocar la flauta durante media hora. Solía interpretar piezas de Rossini, cuya música amaba especialmente; a esta hora y a lo largo de todo el año llegaba a interpretar todas las óperas de este compositor completas y arregladas para flauta; *El barbero de Sevilla* era su predilecta. Este ritual filarmónico lo repitió durante el resto de su vida como ameno divertimento”.(Luis Fernando Moreno Claros, *Schopenhauer. Una biografía*. Madrid. Trotta 2014, p 331) De su gusto por la música, señala Juan Solé que: “En una época anterior a la reproducción mecánica, asistía a todos los conciertos y óperas que se le ponían al alcance. Sus conocimientos técnicos y teóricos musicales son profundos. Desde Pitágoras, es el filósofo que ha concedido mayor importancia a la música. Pero lo decisivo es que estos conocimientos están al servicio de una sensibilidad exquisita, capaz de ahondar mucho en la experiencia musical, no solo como fenómeno sino como máxima y más clara revelación de la voluntad. Tan especial es la música que el autor trata, más que como un arte privilegiado y superior, como una manifestación distinta de las otras formas estéticas. Juan Solé, *Schopenhauer. El pesimismo se hace filosofía*. España Bonalitra Alcompas 2015,104) Igualmente Safranski, escribe sobre el arrebato que le produce el arte y especialmente la música: “Pero también en este escenario de horror puede el joven Arthur imaginar por vez primera el mágico poder de la música, capaz de enfrentarse a todos los abismos. La madre le cuenta que cierta vez un conocido violoncelista tuvo la osadía, bajo los efectos del vino, de pasar la noche con las bestias nocturnas. Y apenas había atravesado la puerta que cerraba el recinto de los almacenes la jauría se abalanzó sobre él. Pero entonces, apoyándose sobre el muro, rozó con el arco su instrumento. Los perros sanguinarios quedaron instantáneamente paralizados y cuando, recobrando el valor, entonó sus zarabandas, polonesas y minuets, se postraron en torno a él y escucharon atentamente. Tal es el poder de la música, de la que Schopenhauer afirmará después, en su metafísica, que expresa y dulcifica a la vez el desasosiego torturador y amenazante de todo lo viviente. La isla de los almacenes de Danzig fue probablemente para Arthur el primer escenario de ese misterioso drama que la voluntad de vivir comparte con la música. (Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. .p.31)

⁴⁷ Schopenhauer, A. *El Mundo... I* p. 313

Safranski, y nunca después de él, se ha filosofado sobre la música de manera tan estremecedora: «En la música, la «cosa en sí», la voluntad, está presente en cuanto puro juego, sin materialización.[...] La música es la repetición del mundo, pero sin cuerpo. Entrega el corazón de las cosas; en ella las zonas más recónditas de nuestro ser se ven forzadas a expresarse.[...] En la música, efectivamente, la «cosa en sí» se pone a cantar.»⁵² Para Schopenhauer, el arte se experimenta por sí mismo, no en relación con los objetos, sin motivos para la acción o el deseo, y que provoca aquél: «Estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquél instante nos hemos desembarazado de aquél vil afán de la voluntad, celebramos el Sabbath de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene.»⁵³ Es por todo esto que Schopenhauer se convirtió en el filósofo de los artistas, según lo apunta Safranski: «En Schopenhauer los conceptos son una expresión inadecuada de la verdad y el arte está más cerca de ella. Así se explica que Schopenhauer se convirtiese después en el filósofo de los artistas y ejerciera su influencia sobre Richard Wagner, Thomas Mann, Marcel Proust, Franz Kafka, Samuel Beckett, hasta llegar a Wolfgang Hildesheimer.»⁵⁴

El arte, instala al hombre en un estadio previo a la salvación, en otro mundo, sin fatigas ni dolor. El arte para Schopenhauer: «Garantiza un estado de felicidad, mediante el cual hace su entrada aquella tranquilidad del corazón que, por otra parte, no se puede esperar en el mundo.[...] Al desaparecer la voluntad de la conciencia se suprime también la individualidad y, con ella, su sufrimiento y necesidad.»⁵⁵ Safranski señala que, la voluntad según Schopenhauer, nos habla en todas las cosas del mundo exterior, en toda la naturaleza, pero sólo mediante la actitud contemplativa, que trata de comprenderla más que explicarla, se está en posibilidad de escucharla: «Schopenhauer tiene experiencia de esa contemplación y se dispone a hablar de ella con conceptos. No es otra cosa su filosofía.»⁵⁶

Ahora bien, el arte interpretado como evasión, como huida, es sólo una solución parcial y provisional, un oasis en medio del desierto. Frente a esta situación, Schopenhauer propone otra salida que implica un cambio de conciencia permanente en que la voluntad se

⁵² *Idem*, I p.314.

⁵³ *Idem*, I, p. 251.

⁵⁴ Safranski, R. *Schopenhauer y los años...* pp. 292 y 293.

⁵⁵ Schopenhauer, A. *El mundo...II, op. cit.*, p. 417.

⁵⁶ Safranski, R. *Schopenhauer y los años...*, p. 290.

vuelve contra sí misma y milagrosamente se suprime. Así, Volker Spierling apunta, que cuando Schopenhauer afirma al mundo como sufrimiento, «el arte nos trae una exoneración y la compasión un alivio»⁵⁷

1.1.3.3.- *Metafísica de las costumbres*

Schopenhauer en su “metafísica de las costumbres”, pretende mostrar las posibilidades que hay más allá del arte para sobrellevar el dolor al que nos condena la metafísica de la voluntad. Esta ética, como se verá más adelante, investiga sobre el comportamiento humano sin imponer ningunas prescripciones morales como las prescritas por Kant en sus imperativos categóricos. Aunque la idea de poder mejorar el mundo humano sea para Schopenhauer una pura ilusión, él encuentra en la conmiseración, piedad o compasión, nuevos medios, para enfrentarse al sufrimiento que provoca la todopoderosa y ciega voluntad. La compasión se da, cuando se logra suprimir la mínima diferencia posible entre mi ser y el de cualquier otro ser. En el fondo lo que existe es una unidad que en sánscrito se expresa: *Tat-twam- así. Eso eres tú*. Esta fórmula expresa la superación de la escisión del yo y el no-yo:

La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sean mero fenómeno, es decir, que exista sólo en mi *representación*. Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia”. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula “*tat-twam asi*”, es decir, “eso eres tú”, es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción. [...] tal apelación es un recuerdo de la consideración en la que todos somos uno y el mismo ser.⁵⁸

En este sentido, las acciones del hombre bondadoso por ser compasivo, no sólo tienen un valor moral, sino que expresan también su profundo conocimiento de la esencia íntima del mundo y de su sufrimiento; por esta razón, ofrece un paso para una auténtica

⁵⁷ Spierling, V. *Nietzsche y Schopenhauer: una comparación*. Enrahonar 25, 1996 p.33.(en línea)

⁵⁸ Schopenhauer, A. *Los dos problemas*....p. 318.

liberación de la voluntad. Escribe Schopenhauer: «[...] *La bondad del corazón* consiste en una compasión universal y hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida pero, ante todo, hacia el hombre; porque la sensibilidad para el sufrimiento sigue la misma marcha que el ascenso de la inteligencia: por eso, los innumerables sufrimientos espirituales y corporales del hombre reclaman la compasión con mucha mayor intensidad que el dolor meramente corporal y aun sordo del animal.»⁵⁹ En la compasión, dejamos de esforzarnos por nuestros intereses egoístas, nos aliviarnos de la carga de la individualidad, y dejamos de ser juguetes de la voluntad. Esta voluntad en que todo consiste no es, sino una fuerza ciega, irracional e impetuosa que sólo busca afirmarse.

En la *Metafísica de las costumbres*, leemos:

[...] La voluntad, considerada en sí misma de un modo puro, es acognoscitiva, no constituyendo sino una pulsión ciega e irresistible, así se manifiesta todavía en la naturaleza inorgánica y en la meramente vegetal, cuyas leyes rigen también la parte vegetativa de nuestra propia vida. [...] Cuanto quiere la voluntad siempre es vida, dado que ella misma no supone sino la presentación de ese querer de cara a la representación: en este sentido, no deja de ser una y la misma cosa, un mero pleonismo, el hablar de “voluntad de vivir”, en lugar de decir sin más “voluntad”. [...] A la voluntad de vivir le resulta cierta la vida.⁶⁰

1.2.- Segunda noción: “*Sufro luego existo.*”

INTRODUCCIÓN.

El sufrimiento es la piedra de toque de la filosofía de Schopenhauer. De ahí que la segunda noción desde la cual se accede a su concepción filosófica, se encuentra en la conciencia de nuestra finitud: toda nuestra vida está marcada por el mal, el dolor y la muerte y la filosofía nace ante la necesidad de comprender su existencia y su sentido último. La conciencia de la muerte es constante en sus textos y expresiones como “*cuán larga es la noche de un tiempo infinito frente al breve sueño de la vida*”, o “*la vida es un sueño y la muerte su*

⁵⁹ *Idem*, p. 300.

⁶⁰ Schopenhauer, A. *Metafísica de las costumbres*, Ed. de Roberto R. Aramayo Madrid: Trotta, 2001, p. 6.

despertar”, son frecuentes a lo largo de su obra.⁶¹ La vida es sueño, una pesadilla que no merece que le tengamos apego. ¿Por qué nos aferramos tanto a ella? Tal apego, afirma Schopenhauer, es la muestra evidente de que la cosa en sí, que nos constituye, no es sino afirmación de la voluntad, el fuerte deseo de autoafirmación y de egoísmo.

1.2.1.- Su filosofía *Meditatio Mortis*

La filosofía de Schopenhauer, en opinión de Simmel, representa otra originalidad, además de las ya señaladas. La primera originalidad analizada anteriormente, se refería al desplazamiento planteado por Schopenhauer, del intelecto por la voluntad. Una segunda originalidad, la realiza Schopenhauer cuando señala al dolor y al sufrimiento, como los constitutivos esenciales de la vida en general y de la vida humana en particular. Escribe Georg Simmel: «Frente a la no menos típica explicación optimista de la realidad, Schopenhauer dio al dolor del mundo, considerado en toda su profundidad, la primera expresión de principio»⁶² A partir de este enfoque, Schopenhauer estableció un vínculo entre el sufrimiento y la experiencia del dolor, con la filosofía.

Revisamos el siguiente pasaje, escrito por Schopenhauer, que lo muestra:

Junghuhn cuenta que en Java vio un campo inmenso lleno de esqueletos y pensó que era un campo de batalla: pero eran esqueletos de grandes tortugas, de cinco pies de largo y tres de ancho y alto, que para poner sus huevos salen del mar y andan ese camino; entonces son capturadas por perros salvajes (*Canis rutilans*) que uniendo sus fuerzas, les dan la vuelta, les arrancan la armadura inferior, o sea, el pequeño caparazón del abdomen, y las devoran vivas. A menudo sobre los perros se lanza entonces un tigre. Toda esa desolación se repite miles de veces, un año tras otro. ¿Para qué han nacido, pues, esas tortugas? ¿Por qué culpa tienen que sufrir ese tormento? ¿Para qué toda esa escena de crueldad? La única respuesta a eso es: así se objetiva la *voluntad de vivir*.⁶³

⁶¹ Schopenhauer, A. *Manuscritos berlineses: sentencias y aforismos*, trad. y notas de Roberto R. Aramayo, Valencia: Pre-textos, 1996, pp. 21 y 22.

⁶² Cfr. Simmel, *op. cit.*, p. 77.

⁶³ Schopenhauer, A. *El Mundo...* II, pp. 399 y 400.

Su filosofía es considerada como continuadora de una tradición en la que ocupa un lugar destacado, la *meditatio mortis*.⁶⁴ Para Schopenhauer la muerte es la meta de nuestra vida y es necesario pensar en ella, es más, la muerte es el motivo que inspira a la filosofía: «La muerte es el verdadero genio inspirador o el *musageta* (indicador del camino) de la filosofía.»⁶⁵ Y, si la muerte es el “indicador del camino” de la filosofía es porque tiene la misma capacidad que el dolor para despertarnos del engaño de la vida, y tiene la virtud de ponernos en camino de la verdad. El dolor y la muerte se convierten así en la única verdad. Asegura Schopenhauer, que no habría filosofía sin la experiencia del mal, sin la absoluta conciencia y certeza de la muerte, y la miseria en el mundo.⁶⁶ Esto es lo que impulsa a la meditación filosófica y a la interpretación metafísica del mundo. Nadie preguntaría por qué existe el mundo si nuestra vida careciera de límites y de dolor.⁶⁷ Para Schopenhauer el auténtico problema, ante el cual surge su filosofía como respuesta, no es tanto la cuestión teórica y metafísica del *mal*, sino el sentido y la existencia de la muerte.⁶⁹ Son las vivencias

⁶⁴ Otros autores han meditado sobre la muerte, entre ellos encontramos a Platón en el *Fedón*, a los estoicos con Marco Aurelio, Epicteto, Séneca y Cicerón; a Epicuro; a Michel de Montaigne que en sus *Ensayos* (1580) afirmaba: “Filosofar es aprender a morir”. En épocas más recientes, Martin Heidegger expone en *Ser y tiempo* (1927) su tesis fundamental sobre la finitud del ser humano. Por otra parte, este interés por la muerte fue además un rasgo sobresaliente que compartió Schopenhauer con el pensamiento romántico.

⁶⁵ Schopenhauer, A. *El mundo... II*, p. 315.

⁶⁶ Recuerda Schopenhauer, en sus Cuadernos de viaje, que de no haber sido por la vivencia y observación del sufrimiento, jamás habría nacido en él la vocación filosófica. Rüdiger Safranski registra la experiencia que tuvo Schopenhauer durante su viaje por Europa en 1803, a sus 15 años, cuando tuvo ocasión de visitar la prisión de *Toulon* al contemplar 6,000 condenados a galeras. La situación desesperada de estas personas produjo en su ánimo compasivo un fuerte impacto: En el camino hacia *Toulon* visita el fuerte, tristemente célebre, en el que Luis XVI tuvo encerrado a un prisionero de Estado durante muchos años: el misterioso desconocido con la máscara de hierro. Arthur se pone a tono para captar las impresiones que recibirá en el gran arsenal de *Toulon*, en la zona de los condenados a galeras. Los visitantes son llevados allí como si se tratase de un zoo; los forzados están encadenados y es posible visitarlos: es el horror programado. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. p.72.

⁶⁷ Dichas cuestiones, son pensadas por Schopenhauer, desde su particular y concreta experiencia, registradas por uno de sus biógrafos, Luis Fernando Moreno Clarós: “A mis diecisiete años de edad, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron *las miserias de la vida* tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte. La verdad que el mundo gritaba de manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos que me impregnaban, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, más bien, la de un demonio que se deleita en la visión del dolor de las criaturas a las que ha abocado a la existencia: esto era lo que demostraban los hechos, de modo que la idea de que ello es así acabó por imponerse” Luis Fernando Moreno Clarós, *Schopenhauer. Una biografía*. Madrid: Trotta, 2014, p. 100.

⁶⁹ Hacia el tema de la muerte Schopenhauer debió sentirse especialmente sensible. Sabemos cuánto le afectó el fallecimiento de su padre, y cómo pareció estar constantemente perseguido por la idea de la muerte y por la necesidad de encontrarle una explicación. “Al joven Arthur lo abatí profundamente la pérdida de su padre, por quién sentiría una inmensa veneración durante el resto de su vida. La alusión al suceso que plasmó en su *Curriculum vitae* es elocuente:” A mi desgraciada situación vino a sumarse un terrible golpe del destino: mi

impactantes las que dan pie a la filosofía, y la comprometen a pensarlas y reflexionar sobre ellas. Schopenhauer quedó marcado desde muy joven por ellas y lo llevaron a reflexionarlas y a no desentenderse del espectáculo del mal, ni del dolor en el mundo. Así Schopenhauer, se sorprendía ante la indiferencia de los hombres que desvían la mirada ante el espectáculo del mal en el mundo y permanecen impassibles, se admira ahora de la falta de indignación en los hombres, y de las interpretaciones simplistas, que provienen de formas tradicionales de optimismo, con fundamentación religiosa o filosófica, frente a estos dramas. Moreno Claros nos los muestra cuando afirma que: «Schopenhauer que se jactaría siempre de ser un filósofo de la experiencia, heredero de Francis Bacon y el empirismo inglés, consideró este primer contacto directo con la vida pura un fármaco que lo había curado de una vez por todas contra las borracheras conceptuales; desde esta perspectiva, también su filosofía se basa en la experiencia más inmediata de todas, la de sí mismo, su cuerpo y su persona entera en contacto con las cosas y los hechos del mundo.»⁷² De ahí la necesidad, según Schopenhauer, de dar una explicación a todo este espectáculo de dolor, crueldad, sufrimiento y la certeza de la muerte, que las posturas, tanto religiosas como filosóficas se han propuesto solucionar sin conseguirlo:

[...] Pero como en la naturaleza todo mal está siempre acompañado de un remedio, o al menos de una compensación, esa misma reflexión que conduce al conocimiento de la muerte proporciona también las concepciones metafísicas que nos consuelan de ella y de las que el animal ni está necesitado ni es capaz. A ese fin se dirigen principalmente todas las religiones y sistemas filosóficos que son, pues, ante todo el antídoto contra la certeza de la muerte, producido por la razón reflexiva con sus propios medios.⁷³

1.2.2.- La muerte como dato antropológico.

A partir de estas consideraciones existenciales, se desprende que para Schopenhauer, la muerte es ante todo un dato antropológico porque a diferencia con los animales, ellos no

querido padre, el mejor de todos, me fue arrebatado por una muerte repentina y cruel, debida a causas desconocidas. A consecuencia de este doloroso suceso aumentó tanto la aridez de mi ánimo que cerca estuve de sucumbir a una verdadera melancolía”. Moreno Claros. *Schopenhauer. Una biografía* p.122.

⁷² Moreno Clarós., Luis Fernando, *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid: Algaba, 2005, pp. 99 y 100.

⁷³ Schopenhauer, A. *El Mundo... II*, pp. 515 y 516.

tienen conciencia del sufrimiento ni saben que morirán. El animal vive sin hacerse cargo de su muerte, gozando de manera directa de la inmortalidad de la especie y comportándose como si fuera eterno. En cambio el hombre tiene, a través de su razón, la certeza de su condición mortal. Así pues, el conocimiento de la muerte que sólo el hombre posee se debe a que es un ser racional. Por otra parte, el animal vive solo en el presente; el hombre, además de vivir en el presente, vive en el pasado y el futuro. El animal por tanto, afirma Schopenhauer no tiene conocimiento previo de la muerte, no la conoce antes de morir: «Ellos viven solo en el presente; él vive también en el futuro y el pasado. Ellos satisfacen la necesidad momentánea: él mediante intuiciones artificiales, se preocupa de su futuro e incluso de épocas que no podrá vivir. Ellos caen totalmente bajo la impresión del instante, bajo el efecto del motivo intuitivo; a él los conceptos abstractos le determinan con independencia del presente. [...], por eso puede, por ejemplo, disponer con serenidad los preparativos de su propia muerte.»⁷⁴ Esta no conciencia del animal sobre su muerte, hace que tampoco la tema. El animal no tiene miedo a la muerte porque forma parte de un orden de cosas al que está sujeto y del que no es consciente. Tanto el hombre como el animal mueren, pero solo el hombre tiene conciencia de ello y por esto la teme.

Leemos en Schopenhauer: «El animal vive sin un verdadero conocimiento de la muerte: por eso el individuo animal disfruta inmediatamente del carácter imperecedero de la especie, ya que no es consciente de sí mismo más que como inmortal. En el hombre, junto con la razón apareció necesariamente la espantosa certeza de la muerte.»⁷⁵ Schopenhauer sostiene, que lo que mueve al hombre a persistir en la vida no es tanto el amor a ésta, sino el temor de la muerte. De ahí que la lucha por la existencia conlleva un carácter trágico, en tanto que le acompaña la seguridad de que finalmente acabará con ella. El miedo a la muerte, afirma Schopenhauer, se manifiesta en la vida en una forma poco precisa, porque por lo general, durante el curso normal de la existencia, no se suele pensar en ella, se vive como si nunca fuera a morir o se la piensa ajena o muy lejana. Esto se explica teniendo en cuenta la tesis fundamental: vida y muerte sólo pertenecen al ámbito fenoménico, pero no afecta al metafísico, luego entonces no habría motivo para temerle. Así lo expone Schopenhauer: «[...] la voluntad de vivir tiene asegurada la vida y mientras

⁷⁴ Schopenhauer, A. *El mundo.... I* p. 85.

⁷⁵ Schopenhauer, A., *El mundo...II*, p. 515.

estamos llenos de voluntad de vivir no podemos estar preocupados por nuestra existencia ni siquiera ante la visión de la muerte. [...]Nacimiento y muerte pertenecen al fenómeno de la voluntad.»⁷⁶ En este punto recurre a las enseñanzas de Epicuro sobre la muerte: «Desde ese punto de vista consideró Epicuro la muerte y dijo con todo acierto, la muerte no nos afecta, explicando que cuando estamos nosotros no está la muerte y cuando está la muerte no estamos nosotros.»⁷⁷ Schopenhauer hace referencia a dicho fragmento que describe la concepción de la muerte como la pérdida de toda sensación.⁷⁸ Schopenhauer apunta que, no sólo las filosofías, sino también las religiones, se han ocupado por ofrecer no sólo una explicación, sino un antídoto contra el temor a la muerte. En el capítulo *Sobre la muerte* perteneciente a los *Complementos* sostiene su adhesión a la doctrina hindú. Las religiones indias del brahmanismo y budismo, con su doctrina del ser originario, del brahmán, ofrecen por un lado la confianza y por otro el desprecio hacia la muerte. Escribe: «[...] en la India encontramos una confianza y un desprecio de la muerte de los que no tenemos idea en Europa».⁸⁰ Y en *El Mundo como voluntad y representación* leemos:

Nacimiento y muerte pertenecen de la misma manera a la vida y se mantienen en equilibrio como condiciones recíprocas uno del otro o, si se prefiere, como polos de todo el fenómeno de la vida. La más sabia de todas las mitologías, la hindú, expresa esto dando precisamente al dios que simboliza la destrucción y la muerte (como Brahma, el más pecador y el dios inferior de la Trimurti simboliza la procreación, el nacimiento, y Visnu la conservación), dando -decía- precisamente a Siva como atributo, junto al collar de calaveras, el *lingam*, ese símbolo de la procreación que aparece aquí como compensación de la muerte; con lo que se da a entender que procreación y muerte son correlatos esenciales que se neutralizan y compensan mutuamente.⁸¹

De estas consideraciones Schopenhauer concluye: que la voluntad de vivir, es la esencia íntima del hombre; esta la voluntad de suyo es ciega, no conoce, y, que dicho

⁷⁶ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p. 331.

⁷⁷ Schopenhauer, A. *El mundo...II*, p. 520

⁷⁸ Escribió Epicuro en la *Carta a Menecio*: Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros, la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida; no porque le añade una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir”. Epicuro. Obras. trad. Monserrat Junfresa- Madrid. Tecnos, 2007, p.125.

⁸⁰ Schopenhauer, A. *El Mundo... II*, p.516.

⁸¹ Schopenhauer, A. *El mundo... I*, p. 331.

conocimiento es esencialmente secundario respecto de la voluntad: «[...] desde el punto de vista del conocimiento no parece haber ninguna razón para temer a la muerte: más la conciencia consiste en conocer; de ahí que para ella la muerte no sea ningún mal. Pero tampoco es en realidad esa parte *cognoscente* de nuestro yo la que teme a la muerte, sino que la *fuga mortis* procede exclusivamente de *la voluntad* ciega de la que está llena todo lo viviente.»⁸³

Para Schopenhauer todos los cuidados corporales, que hoy día están tan extendidos, y que se analizarán en la segunda parte de esta investigación, no son más que una *fuga mortis*, el miedo natural hacia la muerte no es sino el reverso de la voluntad de vivir, y, en este sentido, constituye la confirmación de su doctrina: el miedo natural hacia la muerte supone únicamente el reverso de la voluntad de vivir. Leemos en la *Metafísica de las costumbres*: «Todo ser vivo no es sino esta misma voluntad en una objetivación individual y ese, su ser, la voluntad de vivir, se exterioriza en cosas tales como los cuidados por la propia nutrición o en el deseo de la procreación y también, por último, en la natural *fuga mortis*, en tanto que huida de todo peligro y hostilidad. Estas tres expresiones básicas de la voluntad de vivir son propias de todo ser vivo sin excepción.»⁸⁴ Para Schopenhauer el espanto que provoca la muerte no es por el fin de la vida sino porque representa la destrucción del organismo, es la destrucción de la voluntad misma representada como cuerpo. La misma muerte o la pérdida del conocimiento no representa nada fatal ni trágico en su opinión, sino que, esto se da más bien, en la enfermedad y la vejez. Escribe Schopenhauer: «[...] lo que nos resulta tan temible de la muerte no es el término de la vida, ya que este no le puede parecer a nadie especialmente digno de ser lamentado, sino más bien la destrucción del organismo: porque este es la voluntad misma que se presenta como cuerpo: Mas esa destrucción solo la sentimos realmente en los males de la enfermedad o de la vejez».⁸⁵ Schopenhauer piensa que ni siquiera la muerte violenta, es dolorosa porque las heridas graves suelen sentirse por momentos prolongados, pero si se trata de heridas mortales, provocan la pérdida del conocimiento sin que aparezca la sensación de dolor. Esto vale igualmente para los casos del que se ahoga o se ahorque. Escribe Schopenhauer:

⁸³ Schopenhauer, A. *El mundo... II*, p. 520.

⁸⁴ Schopenhauer, A. *Metafísica...* p. 18.

⁸⁵ Schopenhauer, A. *El mundo...II*, p. 521.

Tampoco la muerte violenta puede ser dolorosa, ya que ni siquiera las heridas graves se sienten por lo regular más que un instante después y [...] la conciencia desaparece antes de descubrirlas. [...] Asimismo es sabido que quienes han perdido la conciencia dentro del agua o por inhalación de carbono o por estrangulamiento dicen que no se siente dolor. [...] en la muerte propiamente natural, la debida a la edad, la eutanasia, es una progresiva desaparición y evaporación de la existencia en forma imperceptible. En la vejez...todo palidece.[...] ¿Qué le queda aún a la muerte por destruir?⁸⁶

Ahora bien, en la naturaleza, la muerte es resultado de una lucha; desde la lucha de los fenómenos inferiores, que se enfrenta con los superiores, que los devora a todos; una lucha permanente, entre lo superior con lo inferior, donde cada grado de la objetivación disputa al otro el espacio y el tiempo. De esta forma el mundo de los animales se nutre del mundo de las plantas, y el de los animales a su vez sirve de alimento: “Así pues de la lucha entre los fenómenos inferiores surgen los superiores, que los devoran a todos pero también realizan la aspiración de todos ellos en un grado superior.”⁸⁷. Por su parte, el hombre, sostiene Schopenhauer, considera la naturaleza toda, como objeto de uso, hasta el punto de convertir también al hombre en “lobo para el hombre”, donde su estado original no es la calma ni el reposo, sino una aspiración que no tiene descanso ni meta:

Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro;[...] de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; si bien, ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus*.⁸⁸

1.2.3.- La muerte individual.

Por lo que respecta a la muerte del individuo, Schopenhauer hace los siguientes señalamientos, partiendo de la afirmación de que la voluntad es el núcleo de toda la realidad y la cosa en sí, es la misma cosa que la voluntad de vivir. De ahí que, donde hay voluntad

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p. 199.

⁸⁸ *Idem*, I, p. 201.

hay vida. Dentro de la naturaleza lo único importante es el género, no el individuo, ya que únicamente las ideas y no los individuos tienen verdadera realidad, es decir, ellas son la objetividad de la voluntad. La alimentación y la reproducción se distinguen sólo gradualmente de la procreación, y la excreción se distingue sólo gradualmente de la muerte. Por eso, para Schopenhauer, es un error exigir la permanencia de la propia individualidad: «Que generación y muerte se han de considerar como algo perteneciente a la vida y esencial a ese fenómeno de la voluntad.[...]Esta no es, más que un continuo cambio de la materia bajo la firme persistencia de la forma: y precisamente eso es la mortalidad de los individuos en la inmortalidad de la especie. La continua nutrición y propagación difiere de la procreación solo en el grado, y solo por él se distingue de la muerte la excreción continua.»⁹⁰ Por otra parte la conciencia individual es interrumpida diariamente por el sueño:

Por lo que concierne a la conciencia individual ligada a un cuerpo individual, cada día es totalmente interrumpida por el sueño. El sueño profundo, que con frecuencia se transforma gradualmente en muerte, por ejemplo, en la congelación, no difiere de esta respecto del tiempo presente en el que dura sino respecto del futuro, es decir, en relación con el despertar. La muerte es un sueño en el que la individuación se olvida: todo lo demás vuelve a despertar o, más bien, ha permanecido despierto.⁹¹

Afirma Schopenhauer que el hombre sabe que tiene que morir, y sin embargo, vive como si no lo supiese. Lo que tememos en la muerte, es la aniquilación del individuo; el individuo se opone a tal desaparición; pero la razón elevándose a un plano superior supera el pavor hacia la muerte mostrando que la voluntad como tal no perece.⁹² Ahora bien, cuanto más claro es el fenómeno de la voluntad, tanto más manifiesto es el sufrimiento, es

⁹⁰ *Idem* I, p. 333.

⁹¹ *Idem* I, p. 334.

⁹² No obstante que Schopenhauer escribió acerca del antídoto contra el miedo a la muerte, recuerda Wilhelm Von Gwinner, su primer biógrafo, cómo, él mismo la sintió:” Poco tiempo antes de su muerte, Schopenhauer me contó riendo que en la estación de trenes había visto a un hombre que atravesaba la vía por un sitio por el que también él la hubiera cruzado muy a gusto si una señal de advertencia no indicase que por allí estaba prohibido pasar. Cuando le recriminó al desconocido cómo osaba cruzar, aquél le contestó: “Si yo fuera tan miedoso como usted ya haría mucho tiempo que me hubiera llevado el diablo”. “Y a mí también –respondió Schopenhauer con calma- si no fuera yo como soy”. Luis Fernando Moreno Clarós, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*. Intr., selección, notas y trad de Luis Fernando Moreno Clarós. Ed Acantilado, Barcelona 2016 p. 355.

decir, cuanto más aumenta la conciencia, es mayor el sufrimiento. Nuestra existencia es un caminar hacia la muerte, es un constante morir.

Escribe Schopenhauer:

En cada grado que el conocimiento ilumina, la voluntad se manifiesta como individuo. En el espacio y el tiempo infinitos se encuentra el individuo humano como finito y, por lo tanto, como una magnitud ínfima frente a aquella, arrojado en ella; y debido a su carácter ilimitado, él sólo tiene un *cuándo* y *dónde* relativos, no absolutos: pues su lugar y su duración son una parte finita de un ser infinito e ilimitado. Su verdadera existencia se da solo en el presente, cuya libre huida hacia el pasado es un continuo tránsito a la muerte, un constante morir.⁹³

Es un hecho que toda nuestra vida está marcada por la muerte y por el sufrimiento. Entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana: El deseo es por naturaleza dolor. Esta es la verdad sobre la condición humana: la vida, llena de dificultades, inexorablemente culmina con la muerte.

La vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán. Pero lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte que, sin embargo, se mantiene en un segundo plano como algo inevitable y puede aproximarse en cualquier momento. La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos que el hombre evita con la máxima cautela y cuidado, si bien sabe que aunque consiga con todo su esfuerzo y su destreza abrirse camino, con cada paso se acerca y hasta se dirige derecho hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable naufragio: la muerte.⁹⁴

Finalmente, este miedo a morir no es un miedo al dolor, sino el espanto ante la idea de un vacío absoluto, en donde nuestra existencia desaparece por y para siempre, como si nunca hubiéramos existido. Ante la muerte, afirma Schopenhauer, el hombre experimenta una ambivalencia ya que durante mucho tiempo no pensamos en ella y durante otro nos atormenta. Y tales pensamientos provocan más dolor, al dolor mismo de la existencia.

En el capítulo 16 de los *Complementos*, titulado *Sobre el uso práctico de la razón y el estoicismo*, escribe Schopenhauer: «[...] la visión estoica puede expresarse así: nuestro sufrimiento nace siempre de la inadecuación entre nuestros deseos y el curso del mundo.

⁹³ Schopenhauer, A. *El mundo...*, p. 368.

⁹⁴ *Idem*, p. 370.

Por eso uno de ellos tiene que cambiar y adecuarse al otro. Y, puesto que el curso de las cosas no está en nuestro poder, tenemos que dirigir nuestro querer y desear de acuerdo con el curso de las cosas: pues solo la voluntad está.»⁹⁵ Por tanto la actitud ante la muerte que Schopenhauer recomienda, es la que ya habían enseñado los estoicos: afrontarla con la mayor naturalidad.⁹⁶ Dentro de este contexto no hay lugar para la esperanza. Cuestión que intenta responder la tercera pregunta planteada por Kant, relacionada con ¿qué nos cabe esperar? Schopenhauer afirma: «La esperanza nos hace ver lo que deseamos [...] Su esencia radica en que la voluntad, cuando su servidor, el *intelecto*, no es capaz de procurar el objeto deseado, le obliga al menos a proyectarlo, a asumir el papel de consolador, a apaciguar a su ama con cuentos como la niñera al niño y arreglarlos para para que tengan visos de verdad.»⁹⁷

Estas consideraciones nos llevarían a sacar falsas conclusiones, en el sentido de que ante tal panorama pesimista, sería de esperar que Schopenhauer recomendara como la forma más fácil de poner fin al sufrimiento, el suicidio.

1.2.4. El suicidio.

Schopenhauer condenará el suicidio desde la perspectiva metafísica y no moral. El suicidio no resuelve nada y, más que negar la voluntad, la afirma. Pocos temas han sido tan inquietantes y polémicos en la historia del pensamiento como la decisión de poner fin voluntariamente a nuestra vida. Albert Camus (1913-1960) confesaba que suicidarse, en cierto sentido, es reconocer que se ha sido sobrepasado por la vida o que no se la comprende. En *El mito de Sísifo* señala: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena vivirla es

⁹⁵ Schopenhauer, A. *El mundo... II*, p. 195

⁹⁶ Moreno Clarós reseña el pasaje de la muerte de Schopenhauer: La mañana del día 21, Schopenhauer se levantó, se lavó con agua fría la parte superior del cuerpo con su colosal esponja y, con excelente apetito, se sentó a desayunar. La doméstica abrió las ventanas para airear el piso y luego se alejó para ocuparse de sus quehaceres cotidianos. Poco después llegó su médico de siempre —el consejero áulico Stiebel— y encontró al filósofo sentado en el sofá; tenía la cabeza recostada sobre el respaldo: no se apreciaba su respiración, estaba muerto. Un ataque pulmonar había segado su vida de manera fulminante. La muerte fue compasiva con él y actuó como él quería, pues [...] había sostenido siempre que no hay mejor muerte que la impensada, la que viene de repente y es imprevista.” Moreno Clarós, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*. p.356.

⁹⁷ Schopenhauer, A. *El mundo.... II* p. 255.

responder a la pregunta fundamental de la filosofía»¹⁰⁰ Camus plantea con este razonamiento una postura muy diferente a la de Schopenhauer, ya que según éste el suicidio nunca nos llevaría a la autodestrucción, sino más bien a una autonegación. Schopenhauer no admite el suicidio, porque para él, el enemigo a vencer no es el cuerpo, sino la voluntad, que lo sustenta. De esta manera, el suicidio destruye al cuerpo pero deja intacta la voluntad metafísica. El suicidio sostiene Schopenhauer, va en camino equivocado y nos distrae del verdadero problema:

Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento.¹⁰²

Si se parte del supuesto esencial de que la vida es sufrimiento, lo que busca el suicidio es eliminar el dolor, no la vida. Para Schopenhauer, el hecho de que la voluntad, por sobre el fenómeno del nacimiento y la muerte, jamás deje de manifestarse, es argumentación suficiente para condenar el suicidio. Con el suicidio se niega el individuo, se destruye el yo en particular, pero no se niega la voluntad ni por lo tanto la especie, por tanto no tiene sentido alguno, es algo inútil, porque la destrucción voluntaria del cuerpo es la destrucción aparente y fenoménica de la objetivación más directa de la voluntad, en tanto que ella, la cosa en sí, al no ser negada, permanece intacta.

Con respecto al tema del suicidio, Nietzsche se pronuncia en *Así habló Zaratustra*. Dice “*De la muerte libre*” : *Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esta doctrina. ‘Muere a tiempo’. Morir a tiempo: eso es lo que Zaratustra enseña. En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo? ¡Ojalá no hubiera nacido jamás! Esto es lo que aconsejo a los superfluos.*”¹⁰⁵

¹⁰⁰ Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza, 2013.

¹⁰² Schopenhauer, A. *El Mundo...* p. 461.

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, México: Clásicos Universales, 2002. p. 42 (en línea)

Por otra parte Schopenhauer presenta el problema de la muerte como un asunto que sólo es dramático por error de consideración, por contemplarlo como algo que sólo afecta a la persona, cuando, según él, es el punto de vista de la especie el que hay que adoptar, punto de vista desde el que la muerte es sólo una. Sólo muere el individuo, más no la especie.

1.2.5. La inmortalidad de la Voluntad.

Desde un enfoque metafísico, la muerte es parte del destino de los individuos, que nacen y mueren, en tanto que la especie, la naturaleza como tal, permanece. Afirma Schopenhauer que la inmortalidad no se encuentra en la individualidad, que es meramente fenoménica, sino en nuestro ser en sí, la voluntad de vivir, que se objetiva en la especie. El individuo como tal es efímero; pero en sí mismo es eterno, porque su eternidad es la de la voluntad que constituye su verdadero ser: «La voluntad como cosa en sí está completa e indivisa en cada ser, al igual que el centro es una parte integrante de cada uno de los radios: mientras que el extremo periférico de ese radio se mueve rápidamente con la superficie, que representa el tiempo y su contenido, el otro extremo, en el centro, donde se halla la eternidad, permanece en total reposo.»¹⁰⁶ La voluntad en cuanto cosa en sí es indestructible y no puede verse afectada por la muerte; son sus fenómenos, sus manifestaciones individuales, quienes la sufren. Podría llamar la atención el hecho de que el tema de la muerte se encuentre expuesto en los “*Complementos*”, donde se hace referencia a la voluntad de vivir o afirmación de la voluntad, aquí se expone lo que se ha dado en llamar su *Metafísica de la muerte*, y lleva un título que aclara por sí mismo la relación existente entre voluntad y muerte: “*Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí.*”¹⁰⁷ Aquí Schopenhauer muestra la estrecha relación entre el instinto de vida y el miedo racional a la muerte. Nos muestra cómo nos apegamos a la vida a sabiendas de que ella es puro sufrimiento y es sólo por el miedo a morir que nos impide comprender el verdadero fin de la voluntad. El temor a la muerte, con su ciego apego a la vida, no proviene de la inteligencia, sino de la voluntad. Paradójicamente la existencia breve,

¹⁰⁶ Schopenhauer, A. *El mundo ...* II .pp. 368 y 369.

¹⁰⁷ *Idem*, pp. 515 a 562.

insegura y dolorosa, es un bien supremo para la voluntad y de ahí que ésta la afirme incondicionalmente, en tanto que la inteligencia la rechaza.

Ahora bien lo que Schopenhauer expone teóricamente sobre la esencia del mundo y lo que propone como salida práctica es lo que el asceta realiza. El asceta, no se deja engañar por el principio de individuación: «Cuando por fin llega la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad cuya esencia se había extinguido hacía tiempo debido a la libre negación de sí misma, [...] aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación»¹⁰⁸ Al respecto Schöndorf, Harald, escribe: «En el miedo a la muerte se expresa la voluntad de vivir que se opone a la extinción de la vida.[...] Pero esta voluntad de vivir también es la fuente de todos nuestros males. Por eso, el asceta que renuncia a las aspiraciones de la voluntad desea finalmente la llegada de la muerte como la última perfección de su abnegación.»¹⁰⁹

Con lo expuesto hasta aquí, vemos cómo para Schopenhauer la muerte representa un aspecto central dentro de su filosofía, explicando por un lado, los fenómenos psicológicos como el miedo a morir, y por el otro lado, su caracterización de la vida cuyo fin inevitable es la muerte.

1.3.- Tercera noción: La libertad.

INTRODUCCIÒN

En el presente capítulo se examina el tema de la libertad de la voluntad, ya que éste tema resulta sustancial para la posterior comprensión de la fundamentación moral situada en la compasión, eje central de su filosofía moral. Schopenhauer plantea dos temas fundamentales para la moral: la libertad y el motor de la moral. El primero busca conciliar la libertad humana con la necesidad ya que frente a la necesidad que rige la existencia, Schopenhauer afirma la libertad. Se busca exponer sobre el misterio de la libertad humana, y mostrar el camino que recorre el hombre para lograrla. Para Schopenhauer sólo el arte,

¹⁰⁸ Schopenhauer, A. *El mundo...*I, p. 444.

¹⁰⁹ Harald Schöndorf, “*La muerte en la Filosofía de Arthur Schopenhauer*” en. *Revista Portuguesa de Filosofía*. nùm.65, 2009, pp. 1193 - 1204.

la compasión y la ab-negación serán las únicas vías que permitan liberarnos de la esclavitud de la voluntad. Para quien ha emprendido el camino de una verdadera ab-negación podrá alcanzar la serenidad, que se gana por la conquista de sí mismo. La propuesta compasiva conduce a la negación de la voluntad y por tanto a la absoluta liberación de ella.

De esta manera el razonamiento de Schopenhauer progresa paulatinamente: Somos voluntad, luego no podemos dejar de desear. El deseo engendra dolor y menesterosidad y su no satisfacción da lugar al sufrimiento. Luego la única salida digna es la de acabar con el origen del sufrimiento, negando nuestra propia voluntad de vivir y en esto consiste la libertad, en querer dejar de querer. En esto consiste el gran logro de la libertad.

1.3.1.- Contexto

La filosofía durante siglos ha intentado dar respuesta a la pregunta por la posibilidad de la libertad. Si el ser humano no participa en alguna medida de la libertad, sus actos difícilmente podrían calificarse de morales o inmorales. La filosofía, pues, ha reflexionado en torno a la problemática que plantea la posibilidad de conciliar libertad y necesidad, tal como lo plantearon los estoicos en la antigüedad. La idea de una necesidad natural que rige a todos los fenómenos y que se explica por la causalidad, representa un factor esencial desde el cual Schopenhauer plantea su concepción de libertad. Safranski, en su biografía sobre Schopenhauer, examina el gran desafío que representó para él, éste problema, teniendo en cuenta su esquema determinista:

El problema de la libertad fue un desafío no sólo para los teólogos, sino también para los filósofos. Precisamente porque la libertad podía poner a Dios en dificultades, los filósofos tuvieron que ocuparse de ella. La filosofía, rebajada en otras ocasiones al papel de sierva, podía acudir aquí en ayuda de Dios o, según las circunstancias, ponerlo todavía en mayores aprietos.¹¹⁰

En este marco, de acuerdo con el mismo autor, la modernidad tuvo como proyecto el camino hacia la libertad. Immanuel Kant (1724- 1804), uno de los referentes más cercanos a Schopenhauer, no resolvió dicho problema, sino se limitó a afirmar que la libertad es un “*como sí*”. Por su parte Baruch Spinoza (1632-1677) había analizado la conciencia de la

¹¹⁰ Safranski, R. *Schopenhauer*...p. 409.

libertad como ilusión, ya que uno “se siente libre”, por tanto la libertad sería fruto de un autoengaño. Para Gottfried Leibniz (1646-1716) por su parte, ajeno a la distinción trascendental kantiana entre fenómeno y noumèno, no hay posibilidad de conciliar libertad y necesidad. Como teórico moderno del principio de razón suficiente, afirma que dicha razón, no es asumida como determinación, sino en el sentido de tener razón de ser, de ahí que, tanto en el hombre como en la naturaleza, “todo está determinado”. La libertad para el autor de los *Ensayos de Teodicea*, (1710) no sólo no excluye sino que exige la determinación de la Razón. Serán, entonces, acciones libres aquellas que estén determinadas sólo por la Razón, más no obligadas por ella.¹¹¹ Por su parte, G.W Hegel (1770-1831) había expresado que la “libertad es comprensión de la necesidad” y, tanto él como Karl Marx (1818-1883), entendieron la libertad como producto social de la historia. Más adelante Friedrich Schelling (1775-1854) en 1809 publicaría su escrito *Sobre la esencia de la libertad humana*.¹¹² Así, afirma Safranski, dentro del contexto que le tocó vivir, la libertad debió constituir para Schopenhauer, un problema decisivo a resolver, tanto para su esquema metafísico, como para su propuesta ética:

En esa época eran muchas las “libertades” por las que cabía luchar, tanto contra la represión política como contra la miseria social: libertad de las cargas tributarias semif feudales para los campesinos; libertad de las obligaciones gremiales para los artesanos y manufactureros; libertad de aduanas interiores, las cuales estrangulaban el comercio, libertad de expresión; libertad contra la arbitrariedad estatal; libertad para organizar e imponer la vida política; libertad para la ciencia; libertad para determinar la propia vida moral; y así sucesivamente.[...] Los movimientos en pro de la libertad, que querían que la “máquina” social trabajase en su provecho, tenían que imponer determinadas restricciones.[...] Pero el hecho de que la conciencia que quiere construir un camino que lleve a la libertad tenga que ir acompañada de una especie de eliminación de la libertad a gran escala resulta harto singular. La conciencia que quiere la libertad parece conocer con exactitud, como nunca lo había hecho, los condicionantes sociales y naturales a los que se supedita la acción supuestamente libre y espontánea. En eso consiste la modernidad: exigencia de libertad y, al mismo tiempo, conocimiento de la necesidad del ser tal como las ciencias nos la presentan; una mezcla singular de espontaneidad ingenua y cinismo desilusionado.¹¹³

¹¹¹ Arana, Juan. *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Madrid: Síntesis, 2005, pp. 51 a 74.

¹¹² Safranski, R. *Schopenhauer*....pp. 405 y 414.

¹¹³ *Idem*, p. 406.

Situado así, dentro de esta compleja problemática, Schopenhauer abordó el problema de la libertad.

1.3.2. Significado de libertad.

1.3.2.1. Libertad de *poder* hacer.

En su escrito *Sobre la libertad de la voluntad* presentado a concurso, para la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, en 1838, y premiado en enero de 1839 Schopenhauer busca dar respuesta a la cuestión planteada para este certamen: ¿puede demostrarse la libertad de la voluntad a partir de la autoconciencia?

Safranski escribe sobre este episodio: « En 1837 había encontrado en la *Hallischben Literaturzeitung* una cuestión que planteaba la Real Sociedad Noruega de las Ciencias de Drontheim para la concesión de un premio. “La libertad era el estandarte” por doquier (Freiligrath) y la pregunta que planteaba el premio respondía también a las tendencias de la época: “¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?»¹¹⁶ A la pregunta planteada por la academia, Schopenhauer responde que, desde la autoconciencia, no se puede encontrar ningún dato sobre la libertad de la voluntad, por tanto ésta no existe, sólo será mera ilusión, en tanto que se conciba como la capacidad para optar por varias alternativas.

En dicho escrito, Schopenhauer nos aclara por principio, lo que significa para él la libertad: “¿Qué significa libertad? Este concepto es, considerado con exactitud *negativo*. Con él pensamos la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza: en cambio, esto último, en tanto que fuerza que se exterioriza, tiene que ser positivo.”¹¹⁷ Desde esta óptica, meramente negativa, la libertad, queda establecida como ausencia de toda necesidad y de todo obstáculo para su realización, como la ausencia de causas, independiente de cualquier fundamento o razón. Este sentido corresponde a una libertad que Schopenhauer llama física: «*Libertad física* es la ausencia de impedimentos *materiales* de todo tipo. De ahí que digamos: cielo libre, vista libre, aire libre, campo libre, una plaza libre, calor libre, libre

¹¹⁶ Safranski, R. *Schopenhauer...* p. 416.

¹¹⁷ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...* p. 39.

electricidad, libre curso de la corriente –allá donde no está obstaculizado por montañas o esclusas-, etc.»¹¹⁸ La libertad física hace referencia a todo aquello que nos impide ejercer nuestra inclinación natural. Por eso nos habla de una libertad de movimiento, libertad de asociación, de elección, barreras físicas, etc. Por ello leemos en *El mundo como voluntad y representación*: «El concepto de libertad es en realidad negativo, ya que su contenido es la mera negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con la razón de acuerdo con el principio de razón.»¹¹⁹

Situado dentro de una tradición determinista, Schopenhauer parte de la idea de necesidad como algo propio de todo acontecimiento, de ahí que piense la libertad como autoengaño y afirma que somos libres cuando nos liberamos de la ilusión de la libertad. Schopenhauer critica la tesis de la sabiduría popular, según la cual la libertad está circunscrita al libre arbitrio o a la capacidad de elección entre diversas alternativas sin condicionamiento alguno. Aunque las cosas se nos presenten como algo casual, en el fondo todos los acontecimientos son expresión de una necesidad oculta, todo lo que sucede, sin excepción, ocurre por necesidad estricta: «¿Qué significa *necesario*? “Necesario es aquello cuyo opuesto es imposible, o lo que no puede ser de otra manera [...] *necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada*».¹²⁰ De la cita se desprende que, el principio de razón suficiente propuesto por Schopenhauer, establece como criterio para dar cuenta del ser de la realidad. Aunque las cosas nos aparezcan como regidas por la casualidad, en el fondo del mundo fenoménico, todo queda sujeto sin excepción a la relación causa y efecto, por tanto, todo se encuentra determinado necesariamente, sujeto a la ley de causalidad: « La ley de causalidad dice que nada menos que cuando el cambio anterior – la causa – ha sucedido, el posterior así producido – el efecto – tiene que suceder indubitablemente, con lo que se produce necesariamente. Mediante ese carácter de necesidad, la ley de causalidad se acredita como una forma de principio de razón, que es la forma más general de nuestra facultad total de conocer.»¹²¹

De ahí que, si aplicamos este principio de causalidad a la voluntad, ella no estaría determinada por ninguna causa o fundamento, por tanto solo ella es absolutamente libre.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Schopenhauer, A. *El mundo...*I, p. 343.

¹²⁰ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...* .p. 43.

¹²¹ *Idem*, p. 64.

Éste enfoque, representa el significado filosófico del concepto de libertad, que no se refiere tanto a las acciones sino a la voluntad misma. Dicha voluntad, al no ser fenómeno, ni objeto, ni representación, sino, cosa en sí, sólo ella será libre: «Que la voluntad en cuanto tal es libre se infiere ya de que, en nuestra opinión, es la cosa en sí, el contenido de todo fenómeno.»¹²²

Ahora bien, señala Schopenhauer, poseemos un conocimiento *a priori* del principio de causalidad. Dicha ley rige todas las manifestaciones de la naturaleza, de tres maneras: como causa, que rige a los procesos físicos propios del mundo inorgánico; como estímulo propio del reino vegetal; y como motivación que remite al reino animal. En el hombre, esta causalidad actúa como en todas las demás cosas de la sensibilidad, pero de una manera especial: como motivo: «[...] de acuerdo con la triple diferencia entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales, la causalidad que rige todos sus cambios se muestra igualmente en tres formas: como *causa* en el sentido más estricto de la palabra, como *estímulo* o como *motivación*; y ello sin que por esa modificación quede mermada en lo mínimo su validez *a priori* y en consecuencia, la necesidad que ella establece en el resultado.»¹²³ De esta manera la necesidad cubre toda nuestra libertad, ¿Cómo entender entonces la libertad? ¿Cómo entender el libre albedrío dentro de un sistema regido inexorablemente por la ley de causalidad necesaria? ¿Existe un resquicio de libertad dentro de este determinismo?

Al respecto Safranski señala que Schopenhauer responderá de forma negativa a la pregunta formulada por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias: «A la cuestión de la sociedad noruega (“Se puede demostrar el libre albedrío a partir de la autoconciencia?”), responde del modo siguiente: por mucho que se rebusque en la conciencia no se encontrará nunca la libertad allí, sino sólo la ilusión de la libertad.»¹²⁴ La dimensión negativa de entender la libertad, lleva implícitamente otro modo de moverse libremente frente a lo impuesto por la causalidad física. Schopenhauer la encuentra en la causalidad subjetiva, que abrirá caminos a la libertad moral. Ésta sólo existe para cada individuo y se sitúa dentro del punto de vista metafísico: el de la voluntad, en tanto que cosa en sí. Esta distinción permitirá a Schopenhauer oponer la libertad de *poder* con la del *querer*. La

¹²² Schopenhauer, A. *El mundo...* p. 343.

¹²³ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...* p. 66.

¹²⁴ Safranski, R. *Schopenhauer...* p. 416.

primera condición para ejercer la libertad es *poder* hacer esto o aquello sin que se presenten obstáculos para su realización. Pero, para que la libertad sea verdadera, deberá ser también, una genuina libertad de *querer*.

1.3.2.2.- Libertad de *querer*.

A pesar del condicionamiento al que estamos expuestos por la ley de causalidad, Schopenhauer afirma que en el hombre hay libertad. Eso no quiere decir que sus actos sean libres: todo lo contrario. Las decisiones que tomamos obedecen a motivos que nos entregan la engañosa apariencia de ser libres. Hay una apariencia de libertad en el hombre que en el fondo es falsa. Mientras que en la libertad física se hace hincapié en la ausencia de impedimentos, de *poder* hacer, en este punto la cuestión es, si el hombre, es libre de *querer* cualquier cosa, de si hay un motivo que determine la voluntad. Es aquí donde Schopenhauer expresa su radical impugnación de la libertad: Pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del querer mismo, se plantearía la pregunta de este modo:” ¿Puedes también querer lo que quieres?”. Además de la causalidad objetiva, que da lugar a la libertad física, Schopenhauer muestra una causalidad metafísica, que corresponderá a la libertad moral. Se referirse a ésta, con el término de *liberum arbitrium indifferentiae*: “libre decisión en la indiferencia”, que permite que un individuo pueda decidirse, en idénticas circunstancias, por una de muchas posibilidades diametralmente opuestas:

La afirmación de una libertad empírica de la voluntad, de un *liberum arbitrium indifferentiae*, está estrictamente relacionada con el hecho de poner la esencia del hombre en un *alma* que originariamente sería un ser *cognoscente*, incluso *pensante* en abstracto, y solo a consecuencia de eso sería también *volente*; así que atribuye a la voluntad una naturaleza secundaria que en realidad es propia del conocimiento.[...] Además, primero conocería una cosa como *buena* y como consecuencia la querría, en lugar de *quererla* primero y como consecuencia llamarla *buena*. Según mi parecer, todo aquello es una inversión de la relación verdadera. La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente, cada hombre es lo que es por su voluntad, y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser. A través del conocimiento añadido y en el curso de la experiencia se entera de *lo que* es, es decir, llega a conocer su carácter.¹²⁶

¹²⁶ Schopenhauer, A. *El mundo...* I p. 349.

Apoyado en otra vía distinta a la empírica, Schopenhauer se propone indagar por las condiciones de posibilidad de la libertad. Es decir, la condición de posibilidad de la presencia de la libertad en el hombre, es que su ser no se agote en el ámbito de la representación. Las dos dimensiones de la realidad, la representación y la voluntad, confluyen provocando un conflicto sin solución que acompaña de principio a fin la idea de libertad:

El principio de razón es la forma general de todo fenómeno y el hombre en su obrar ha de estar sometido a él, igual que todos los demás fenómenos. Pero, dado que en la autoconciencia la voluntad es conocida inmediatamente y en sí, en esa conciencia se encuentra también la conciencia de la libertad. Mas se pasa por alto que el individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí sino un fenómeno de la voluntad determinado ya como tal e introducido en la forma del fenómeno: el principio de razón. De ahí procede el asombroso hecho de que cada uno se considere a priori totalmente libre incluso en sus acciones individuales, y piense que a cada instante podría comenzar una nueva vida, lo cual significaría convertirse en otro. Solo a posteriori, a través de la experiencia, descubre para asombro suyo que no es libre sino que está sometido a la necesidad; que, pese a todos sus propósitos y reflexiones, su obrar no cambia y desde el comienzo al fin de su vida ha de mantener el carácter que él mismo desaprueba y, por así decirlo, tiene que representar hasta el final el papel que ha asumido.¹²⁷

1.3.3. Determinismo y libertad.

El examen del problema de la libertad de la voluntad nos permite identificar los determinantes del actuar humano. Toda acción humana responde necesariamente a motivos. A La pregunta: ¿hago lo que quiero?, se impone otra más fundamental: ¿puedo querer lo que quiero? Esto nos remite al tema de la autodeterminación para obrar y autodeterminación para querer. Esta constituye propiamente el *liberum arbitrium indifferentiae* o libertad de la voluntad, que aunque emparentada con la libertad física, en el sentido del *poder hacer*, aquí se refiere al *querer hacer*. En consecuencia, la libertad de la voluntad depende ahora para Schopenhauer de la siguiente pregunta: «¿Puedes también querer lo que quieres querer?»¹²⁹

¹²⁷ *Idem* I p. 166.

¹²⁹ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*p. 42

Ahora bien, dentro de la concepción antropológica, establecida por Schopenhauer, el hombre representa la objetivación superior de la voluntad, y es en este sentido que se puede llamar libre, no solo a la voluntad, sino incluso al hombre, y distinguirlo de todos los demás seres: «El hombre es, como todas las demás partes de la naturaleza, objetividad de la voluntad, por eso todo lo dicho vale también de él. Así como cada cosa de la naturaleza posee sus fuerzas y cualidades que reaccionan de forma determinada a determinadas influencias y constituyen su carácter, también él tiene su *carácter*, a partir del cual los motivos suscitan las acciones con necesidad. En este modo de actuar se revela su carácter empírico, y en este a su vez su carácter inteligible, la voluntad en sí, de la que él es un fenómeno determinado.»¹³⁰ En lo que respecta a las acciones humanas, lo que existe es la ley de la motivación. En otras palabras, mientras que la voluntad en cuanto en sí misma es absolutamente libre y en sus explicitaciones particulares responde a causas, en el hombre, dicha voluntad responde a los motivos: «Pero también hay una *ley para la voluntad humana*, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza, no *vel quasi*, como el imperativo categórico, sino *realmente*: es la *ley de la motivación*, una forma de la ley de causalidad, o la causalidad medida por el conocer: Esta es la única ley demostrable de la voluntad humana, a la que ésta está sometida *como tal*».¹³¹

Desde aquí, Schopenhauer, sostiene que los motivos actúan tomando en cuenta el conocimiento, Los motivos, guiados por el conocimiento, pueden modificar la dirección del actuar: «Como ocurre en el caso de las causas en el más estricto sentido y con los estímulos, así sucede, en no menor medida, con los motivos; porque la motivación no es, en lo esencial, distinta de la causalidad sino solamente un tipo de ella, a saber: la causalidad que pasa a través del medio del conocimiento».¹³² De ahí la importancia que Schopenhauer le otorga al conocimiento. Frente a la tradición que establece la esencia del hombre como un *ser que conoce* y que desde sí misma, se define moralmente, Schopenhauer señala que el hombre fundamentalmente es un *ser que quiere*, se enfrenta así, a la idea que antepone el conocer al querer: «En aquellas teorías él quiere lo que conoce, en la mía conoce lo que quiere.»¹³³ Schopenhauer sostiene que la conducta humana no quiere a partir del

¹³⁰ Schopenhauer, A. *El mundo....* I p. 344.

¹³¹ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*p. 161

¹³² *Idem*, p. 85

¹³³ Schopenhauer, A. *El mundo....* I, p. 350.

conocimiento, sino que es éste es el que le permite comprenderse a través del querer. Recordando, la afirmación de Séneca y los estoicos, Schopenhauer afirma: *Velle non discitur*:

Desde fuera solo se puede actuar en la voluntad a través de motivos. Pero estos nunca pueden cambiar la voluntad misma: pues no tienen poder sobre ella más que bajo el supuesto de que ella es precisamente como es. Así pues, todo lo que pueden lograr es cambiar la dirección de su afán, es decir, hacer que aquello que busca invariablemente lo busque por otro camino distinto hasta ahora. Por eso la instrucción, el conocimiento corregido, es decir, la influencia externa, pueden enseñarle que se equivocó en los medios.[...]pero nunca puede hacer que quiera algo realmente distinto de lo que hasta entonces ha querido sino que eso permanece inalterable.¹³⁴

Es así que Schopenhauer sostiene que al presentarse un motivo, el hombre actuará ante él necesariamente. ¿Hago entonces lo que quiero? La respuesta es afirmativa ya que el motivo me fuerza a ello, es decir porque no puedo hacer otra cosa, mas no porque mi libertad sea libre. Al ser el hombre un fenómeno, como cualquier otro objeto de la experiencia, está sujeto a las categorías de espacio, tiempo y causalidad. Aplicadas a priori a todos ellos, el hombre se ve sometido necesariamente.

Por otra parte el comportamiento del ser humano, producto de la ley de motivación, se encuentra además determinado su carácter.¹³⁵ Ambos constituyen los dos elementos estructurales, que explican el actuar humano: «Que el obrar del hombre no supone aquí

¹³⁴ *Idem*. p. 351.

¹³⁵ Al respecto, Moreno Clarós, apunta sobre el carácter de Schopenhauer: *Sobre su carácter*: Un rasgo sobresaliente del carácter de Schopenhauer es decir, la *tenacidad* y la *constancia* con la que mantenía un propósito toda vez que ya lo tenía pensado y cómo lo llevaba a cabo, tuvo oportunidad de comprobarlo cuando él estaba trabajando en la segunda edición: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente Confidencias de la vida personal* Refiriéndose a sus *padres* Schopenhauer se consideraba a sí mismo una prueba viviente de su teoría según la cual el *carácter*, las inclinaciones y las pasiones o, brevemente, *el corazón* son heredadas del padre; mientras que la *inteligencia*, su grado, su calidad y su dirección nacen de la madre” Luis Fernando Moreno Clarós, *Conversaciones...*,159. Anota además en otros episodios de la vida de Schopenhauer en *Recuerdos de George Rümer* que dan cuenta de su carácter sensible y emotivo: Schopenhauer era extraordinariamente sensible y excitable. Cuando oía contar un hecho de gran generosidad se le llenaban los ojos de lágrimas, y lo mismo le sucedía si era él quien narraba un acto noble o conmovedor; entonces, a menudo la voz se le quebraba por unos instantes. Naturaleza aristocrática en extremo, odiaba todo lo trivial y vulgar, y aunque mostraba gran bondad y cordialidad con aquellas personas en las que describía cualidades que apreciaba, no era amigo de entablar conversación con el primer desconocido que se presentaba. Luis Fernando Moreno Clarós, *Conversaciones...*,p. 111

ninguna excepción lo he demostrado ya irrefutablemente en el mencionado escrito de concurso, al poner de manifiesto que nace siempre con estricta necesidad de dos factores, su carácter y los motivos que se le presentan: aquél es innato e invariable, estos son producidos necesariamente al hilo de la causalidad por el curso del mundo estrictamente determinado.»¹³⁶ Es debido a su carácter que, según Schopenhauer, en el hombre, todo su obrar es necesario. El hombre no se cambia nunca a sí mismo, su carácter queda establecido de una vez por todas:

El carácter del hombre es: 1. Individual: es diferente en cada uno. Por eso no se puede predecir el hecho solamente desde el conocimiento del motivo, sino que además hay que conocer exactamente el carácter. El carácter del hombre es empírico. Únicamente por experiencia llega uno a conocer, no solo a los demás, sino también a sí mismo. Por eso a menudo uno se decepcionará, tanto de otros / como también de sí mismo, si descubre que no posee esta o aquella cualidad. [...]De ahí que al final nadie pueda saber cómo se comportará otro, ni tampoco él mismo, en cualquier situación determinada, antes de haberse encontrado en ella. 3. El carácter del hombre es constante: permanece el mismo a lo largo de toda la vida. Bajo la cambiante envoltura de sus años, sus relaciones, incluso sus conocimientos y pareceres, se encierra, como un cangrejo en su caparazón, el idéntico y verdadero hombre, totalmente inmutable y siempre el mismo. Solo en la dirección y en la materia experimenta su carácter las modificaciones aparentes, que son consecuencia de la diversidad de las edades y sus necesidades. El hombre no cambia nunca¹³⁷

Ahora bien, si el carácter no cambia, si, sus acciones no pueden ser de otra manera, el arrepentimiento, sostiene Schopenhauer, resultará inútil: «*El arrepentimiento* no se debe en modo alguno a que la voluntad se haya modificado (lo cual es imposible), sino a que se ha modificado el conocimiento. Lo esencial y propio de lo que una vez quise lo tengo que seguir queriendo: pues yo mismo soy esa voluntad que se encuentra fuera del tiempo y del cambio. Por eso no puedo lamentar lo que he querido, pero sí lo que he hecho.»¹³⁹

Establecidos el carácter y los motivos, como determinantes del actuar humano, Schopenhauer, busca resolver el problema de la libertad de la voluntad recurriendo al sentimiento de responsabilidad, única vía para acceder a libertad moral y sin la cual no es posible la ética.

¹³⁶Schopenhauer, A. *El mundo...* II pp. 362 y 363.

¹³⁷ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, pp. 85-88.

¹³⁹ Schopenhauer, A. *El mundo...* I, p. 353.

1.3.4. Responsabilidad y libertad: Una relación necesaria.

El camino para acceder a lo que Schopenhauer considera la verdadera libertad moral, la constituye el sentimiento de responsabilidad. Este sentimiento lleva la certeza que el sujeto tiene de ser dueño de su propia acción y, que si bien, estamos condicionados por motivos y carácter, estos no son determinantes. La cuestión que se plantea es: si la libertad es una mera ilusión. Si nuestras acciones responden a motivos y determinaciones del carácter, ¿cómo es posible defender la responsabilidad moral? ¿De qué somos responsables, si no existe posibilidad de decisión libre? Bajo estas premisas, la libertad, piensa Schopenhauer, no deberá interpretarse como la elección entre diversas posibilidades, sino como la posibilidad de afirmar o negar el carácter, es decir, la capacidad que el sujeto tiene para asumirse como dueño absoluto de sus actos. El sentimiento de responsabilidad o de “*poder*” no es el fundamento de la libertad, sino el “*yo quiero*”. Escribe: «Es el sentimiento, totalmente claro y seguro, de la *responsabilidad* por lo que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, sentimiento este que se basa en la inquebrantable certeza de que nosotros mismos somos los *autores de nuestros actos*. En virtud de esa conciencia, a nadie se le ocurre, ni siquiera al que está totalmente convencido de la necesidad con que se producen nuestras acciones expuestas en lo precedente, excusarse de una falta mediante esa necesidad y quitarse la culpa echándosela a los motivos sobre la base de que, con su aparición, el hecho era inevitable. »¹⁴⁰

Según Schopenhauer, no se puede pretender disculpar o transferir una culpa hacia los motivos que condicionaron necesariamente una acción. La conducta del hombre manifiesta su carácter, y a éste, es decir, a lo que es, habrá que atribuirle la culpa o el mérito de sus actos: «Allá donde se ubica la *culpa*, tiene que ubicarse también la *responsabilidad* y puesto que ese es el único dato que nos justifica para inferir la libertad moral, entonces *la libertad* tiene que hablarse en el mismo sitio, o sea, en el *carácter* del hombre». ¹⁴¹ De ahí que la responsabilidad remite a un hecho que nadie negará, y que nos habla de que nosotros estamos insatisfechos con nosotros mismos, por un sufrimiento que no hemos *padecido*, sino *causado*, lo cual provocará tarde o temprano, los remordimientos, asegura Schopenhauer: « 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

¹⁴⁰ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 133.

¹⁴¹ *Idem*, p. 134.

refieren a lo que *somos*, de lo cual solo nuestros hechos ofrecen un testimonio plenamente válido, siendo a nuestro carácter lo que los síntomas a la enfermedad. En dicho *es*, pues, en aquello que somos, tiene que radicar también la culpa y el mérito. Lo que respetamos y amamos o despreciamos y odiamos en los demás no es algo inconsistente y variable sino algo permanente y existente de una vez por todas: lo que *son*». ¹⁴²

Schopenhauer piensa que los remordimientos por un sufrimiento infligido a otro constituyen una piedra de toque fundamental para compulsar nuestro comportamiento ético, el cual no consiste sino en hacemos responsables de todos aquellos actos que tengan una significación moral, subrayando, el hecho de que, con ello, estamos respondiendo de aquello que realmente somos: «El remordimiento de conciencia por la acción cometida, no es para nada arrepentimiento, sino dolor por el conocimiento de uno mismo en sí, es decir, como voluntad» ¹⁴³ Por tanto, el objeto de nuestra satisfacción o insatisfacción con nosotros mismos se encuentra en aquello que *somos*, según haya prevalecido el egoísmo, la maldad o la compasión y con este mismo criterio juzgamos también a los demás, es por esto que en su examen sobre la libertad, Schopenhauer señala que habrá que buscarla en aquella máxima tomista, que expresa que el obrar se sigue del ser: *operari sequitur esse*. De acuerdo con esto, la libertad no se encuentra en el *operari*, sino en el *esse*. La libertad moral no consiste sino en conocemos a nosotros mismos cada vez mejor. Es en lo que hacemos que conocemos como somos, anota Schopenhauer:

Por consiguiente, el *operari sequitur esse* es seguro, sin excepción, para el mundo de la experiencia. Todas las cosas actúan según su índole, y su actuar resultante de causas manifiesta esa índole. Todo hombre actúa según como él es; y la acción necesaria conforme a ello es determinada en el caso individual únicamente por los motivos. *La libertad* que, por consiguiente, no puede encontrarse en el *operari*, *tiene que radicar* en el *esse*. Ha sido un error fundamental de todos los tiempos, el adscribir la necesidad al *esse* y la libertad al *operari*. Por el contrario, *solo en el esse se encuentra la libertad*, pero a partir de él y de los motivos, resulta necesariamente el *operari: en lo que hacemos conocemos lo que somos*. En esto, y no en el presunto *liberum arbitrium indifferentiae* se basa la conciencia de la responsabilidad y la tendencia moral de la vida. Todo depende de lo que uno *es*, lo que él haga resultará de ahí por sí mismo, como un corolario necesario. ¹⁴⁴

¹⁴² *Idem*. p. 304.

¹⁴³ Schopenhauer, A. *El mundo...* I p. 354.

¹⁴⁴ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 137.

Así pues, nuestras decisiones, opciones y elecciones develan nuestro ser. Esta afirmación puede ejemplificarse en la experiencia biográfica del mismo Schopenhauer que se vio en el dilema de optar entre realizar un viaje por Europa, como ofrecimiento de su padre o abandonar su deseo de ir a la Universidad. Una difícil elección: ¿el mundo o los libros? Safranski, así lo refiere:

De ese modo, el padre fuerza a Arthur a adoptar la postura existencial de la decisión: una cosa o la otra. Se le pone en una situación que le obliga a proyectarse a sí mismo. Cree saber lo que quiere y por tanto quiere decidirse. Pero será precisamente en su decisión donde podrá leer lo que en verdad quiere y lo que es. Ahora bien, él prefería no enfrentarse con esa situación que le revelará lo que quiere. Es más cómodo en cualquier caso, hacer una cosa e imaginarse que lo que lo que se quiere de verdad es la otra. En tal caso, debe descargar la responsabilidad en los demás por aquello que uno mismo malogró, o para cuya realización fallaron las fuerzas. La libertad de la decisión nos confronta con nosotros mismos y, cuando elegimos, debemos aceptar al mismo tiempo la responsabilidad. En la elección no podemos sustraernos a nuestro propio ser y después de elegir sabemos quiénes somos.¹⁴⁵

Sólo en lo que hacemos conocemos lo que somos. Desde aquí toda existencia presupone una esencia, presupone determinaciones que nos definen. Por lo cual no se puede hablar de libertad de las acciones: «En una palabra: el hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo 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»¹⁴⁶

Tenemos entonces las respuestas a las preguntas: ¿hago lo que quiero? y ¿puedo querer lo que quiero? La primera respuesta, es afirmativa en la necesidad, mientras que en la segunda lo es en la libertad y la necesidad. Finalmente para encontrar la auténtica libertad, la única verídica, la libertad de la voluntad, hay que trascender al hombre, olvidarse de él, para ubicarla en lo que está más allá de las representaciones. En palabras de Schopenhauer: «La libertad de la voluntad significa, exactamente considerada, una *existentia* sin *essentia*-, lo cual quiere decir que algo es pero al mismo tiempo no es nada, lo que a su vez significa que no es; o sea, que es una contradicción.»¹⁴⁷ De esta manera, la libertad de la voluntad en Schopenhauer, correspondería a un concepto de libertad

¹⁴⁵ Safranski, R. *Schopenhauer*,... pp. 57 y 58.

¹⁴⁶ Schopenhauer, A. *Los dos problemas*..., p. 138.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 96.

planteado más como indeterminación que como autodeterminación. Al respecto señala Juan Arana: «Schopenhauer niega la libertad de la voluntad fenoménica porque afirma la de la voluntad neumènica. Sólo somos libres allí donde dejamos de ser diferentes y nos identificamos con la misma voluntad». ¹⁴⁸

La libertad para Schopenhauer termina siendo un misterio: « Así pues, la *libertad* no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es trascendental. Y este es el sentido en el que deseo que se entienda aquella expresión de Malebranche: “*La liberté est un mystere*”, bajo cuya égida el presente tratado ha intentado resolver la tarea planteada por la Real Sociedad.» ¹⁴⁹

1.3.5.-Camino hacia la conquista de la libertad

En su intento por resolver la relación entre libertad y necesidad, Schopenhauer propone un camino ascendente hacia lo que sería la conquista de la libertad. De la esclavitud a la que la voluntad nos somete, el hombre consigue liberarse por medio de tres caminos: la vía del conocimiento, del arte y de la ascesis. El primero camino pertenece a un grado inicial de conocimiento vulgar, que puede llegar a ser científico. El segundo es temporal y menos duradero, mientras que el tercero representa la auténtica y verdadera liberación.

1.3.5.1.- Conocimiento y libertad

Schopenhauer propone como el primer nivel, dentro de lo que podríamos interpretar como los grados del saber, al conocimiento vulgar. Este se caracteriza por quedar atrapado y esclavizado a lo particular e inmediato, tal como ocurre en el conocimiento animal: «Sostengo que a cualquiera se le ha de imponer una convicción inmediata e intuitiva del tipo de la que aquí he intentado describir con palabras; es decir, a cualquiera cuyo espíritu no sea de esa especie vulgar que solo es capaz de conocer lo individual como tal individual,

¹⁴⁸ Arana, J. *Los filósofos y la libertad*, p. 140.

¹⁴⁹ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 138.

que está limitado al conocimiento de los individuos, al estilo del intelecto animal.»¹⁵² Este conocimiento puede llegar a ser científico cuando alcanza rigor y sistematicidad. Este primer paso del recorrido hacia la libertad, es tan importante como necesario porque, por medio del entendimiento, la voluntad descubre los fenómenos y sus relaciones. El saber científico se ocupa de estos, y la filosofía debe partir de este suelo firme: el saber científico.

Al respecto opina Carmelo Blanco Mayor que esto podría obedecer al esfuerzo que lleva a cabo Schopenhauer, cuando escribió *Sobre La voluntad en la naturaleza*, (1835), por fundar sus tesis fundamentales en los logros científicos de la época: «Él no es un científico ni un teórico de la ciencia. Su inquietud le empuja a devorar libros y revistas que le permiten conocer los últimos hallazgos, pero no hace ciencia. Como Epicuro, también a él se le ha de considerar un hombre informado, un hombre que está al tanto de la ciencia de su tiempo, pero no es un investigador científico. Se apoya en la ciencia como solar y punto de apoyo para elevarse a otras consideraciones que le son más urgentes y definitivas.»¹⁵³ Estos señalamientos quedan confirmados por Safranski, cuando observa que Schopenhauer seguía con interés el desarrollo de las investigaciones científicas de su tiempo:

Frankfurt no tenía todavía universidad, pero las ciencias, y en especial las modernas ciencias de la naturaleza, encontraban allí aplicación y apoyo. Se favorecía el sentido práctico y realista. Había una «Sociedad de Física», una «Sociedad geográfica», un «Museo histórico» y, sobre todo, la «Sociedad de Senckenberg para la investigación de la naturaleza», de la cual era también miembro Schopenhauer. Esa sociedad construyó una gran biblioteca especializada en las ciencias de la naturaleza, que Schopenhauer utilizaría con provecho para su escrito *La voluntad en la naturaleza* (1835). Sostenía además el laboratorio de ciencias naturales más importante tal vez que había por aquella época en Alemania. A eso se refiere la siguiente anotación de Schopenhauer: «Frankfurt del Main era, por lo demás, el primer lugar en el que se mostraban los fenómenos singulares de la naturaleza.» (Jb 68, 112). La ciudad era receptiva en extremo para todo lo moderno y lo novedoso.¹⁵⁴

¹⁵² Schopenhauer, A. *El mundo...* II, p. 527 y 528.

¹⁵³ Carmelo Blanco Mayor, *Schopenhauer. La lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad*. <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2282126>> [Consulta: 20 abril 2017].

¹⁵⁴ Safranski, R. *Schopenhauer...* p. 373 y 374.

De esta manera, este mundo, del que es necesario partir, regido por el *principium individuationis*, es un mundo donde rige la ley del más fuerte, donde unos fenómenos luchan y se devoran unos a otros. El saber en este nivel es un conocimiento pobre y limitado porque no es capaz de salir de dicha realidad. De ahí que las cuestiones de la ciencia se restringen a las preguntas por el dónde, el cuándo, el por qué y para qué, correspondientes a las categorías del espacio, el tiempo y la causalidad: El conocimiento científico, es por tanto, el menos libre, porque permanece atado a los intereses utilitarios y a la necesidad de la voluntad: «[...]Toda ciencia en sentido propio, por la cual entiendo el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón, nunca puede alcanzar un fin último ni ofrecer una explicación plenamente satisfactoria: porque no llega nunca a la esencia íntima del mundo, nunca puede ir más allá de la representación sino que en el fondo no alcanza más que a conocer la relación de una representación con otras.»¹⁵⁵

En la representación, sostiene Schopenhauer, la voluntad se reconoce en sus fenómenos diversos y plurales, de ahí que dicho saber fenoménico, nos entrega un mundo fragmentado: «Todo *saber*, es decir, todo conocimiento elevado *in abstracto* a la conciencia, es a la verdadera *ciencia* lo que un fragmento al conjunto»¹⁵⁶ Esta ciencia nos entrega un conocimiento sobre el nacer y el morir, sobre el dolor y el sufrimiento, un saber acerca de la lucha por la afirmación o negación de la voluntad. Según Schopenhauer, la mayor parte de los hombres quedan atrapados en este nivel. Para poder superarlo propone, la contemplación estética como la otra vía emancipadora de la tiranía de la voluntad.

1.3.5.2- Arte y libertad.

Para Schopenhauer, el ámbito estético, superior al de la ciencia, representa otra vía liberadora de la esclavitud de la voluntad:

Mientras que la ciencia, al seguir la continua corriente de razones y consecuencias en sus cuatro formas, con cada objetivo que consigue es remitida a otro sin que pueda nunca alcanzar un fin último ni una completa satisfacción, del mismo modo que no podemos alcanzar andando el punto donde las nubes tocan el horizonte, el arte, por el contrario, alcanza siempre su fin. Pues arranca el objeto de su contemplación fuera de la corriente del

¹⁵⁵ Schopenhauer, A. *El mundo...* I, p. 77.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 112.

curso mundano y lo tiene aislado ante sí: y ese objeto individual, que era una parte diminuta de aquella corriente, se convierte en un representante del todo, en un equivalente de los infinitos que hay en el espacio y el tiempo: por eso se queda en ese ser individual: la rueda del tiempo se para: las relaciones desaparecen: solo lo esencial, la idea, es su objeto. De ahí que podamos calificar el arte como la forma de considerar las cosas independientemente del principio de razón, en oposición a la consideración que sigue directamente ese principio, y que constituye la vía de la experiencia y la ciencia.¹⁵⁷

En este ámbito, Schopenhauer reconoce en el hombre un fenómeno de voluntad diferente que se produce cuando rechazamos el conocimiento de las cosas particulares y nos elevamos al conocimiento de las Ideas. Es decir que para liberarnos de la misma representación es necesario ir más allá de ella para descubrir el mundo del desinterés, propio del saber de las Ideas platónicas. Es en la estética donde encontramos una vía desinteresada que muestra la belleza, que nos libera y emancipa. En ella aparece un conocimiento puro desligado del interés y de la necesidad, que sólo busca el agrado en la pura contemplación:

En el modo de consideración estético hemos hallado dos elementos inseparables: el conocimiento del objeto, no como cosa individual sino como idea platónica, como forma persistente de toda esa especie de cosas; y luego la autoconciencia del cognoscente no como individuo sino como puro e involuntario sujeto del conocimiento. La condición para que esos dos elementos aparecieran siempre unidos era el abandono de la forma de conocimiento ligada al principio de razón, la cual es, en cambio, la única apta para el servicio de la voluntad así como para la ciencia. Veremos que también el placer suscitado por la contemplación de lo bello surge de esos dos elementos, más de uno o de otro según sea el objeto de la contemplación estética.¹⁵⁸

Schopenhauer sostiene que el arte es aquello donde la voluntad se objetiva de forma inmediata y universal. La idea trasciende el espacio y el tiempo, no se ajusta al conocimiento que proporciona la ciencia ya que no es aplicable a la idea. La idea, por su universalidad, escapa al conocimiento individual que trata de los objetos particulares en los que la voluntad se objetiva de modo inadecuado. En la idea, lo que se objetiva de modo adecuado es la voluntad. Por contraste con el conocimiento científico, esclavizado a lo

¹⁵⁷ *Idem*, p. 239.

¹⁵⁸ *Idem*, pp. 249 y 250.

individual, a lo utilitario y pragmático, el conocimiento que proporciona el arte es libre y desinteresado y por ello emancipador:

El placer de todo lo bello, el consuelo que procura el arte, el entusiasmo del artista que le hace olvidar las fatigas de la vida, ese privilegio que tiene el genio sobre los demás y que le compensa del sufrimiento -incrementado en él en proporción a la claridad de la conciencia- y de la soledad que sufre en medio de una especie heterogénea, todo eso se debe a que, como se nos mostrará más adelante, el en sí de la vida, la voluntad, la existencia misma es un continuo sufrimiento tan lamentable como terrible; pero eso mismo, solo en cuanto representación, intuido de forma pura o reproducido por el arte, se halla libre de tormentos.¹⁵⁹

El artista por su lado nos enseña nuevos caminos, sin imponerlos, nos abre hacia nuevas libertades en las que cada uno ejercita su propia libertad; en este sentido, señala Schopenhauer, toda obra de arte queda inacabada y deja la posibilidad de una participación libre del observador desinteresado. Por su parte, las ciencias estudian las conexiones causales en el espacio y el tiempo, en función de su utilidad, lo único que las distingue del conocimiento vulgar, es su sistematicidad. Tal conocimiento ve lo útil, lo agradable y lo desagradable, pero deja escapar lo bello: «Según nuestra exposición, el genio consiste en la capacidad de conocer independientemente del principio de razón, es decir, en vez de las cosas individuales que tienen su existencia solo en la relación, conocer las ideas de las mismas, y así ser frente a ellas el correlato de la idea, es decir, no ya individuo sino puro sujeto del conocer.»¹⁶⁰ El genio supera el principio de razón y sabe apreciar y resaltar la sinrazón de lo verdaderamente importante: la belleza como libertad: «El hecho de que el genio consista en el actuar del intelecto libre, es decir, emancipado del servicio de la voluntad, tiene como consecuencia el que sus producciones no sirvan a ningún fin útil. Se haga música, filosofía, pintura o poesía, una obra del genio no es una cosa de utilidad. Ser inútil pertenece al carácter de las obras del genio: es su carta de nobleza.»¹⁶¹ La metafísica de la belleza es para Schopenhauer, una teoría de la libertad y de la liberación. Conocer como individuo no es lo mismo que conocer como artista. El genio, afirma, postula la libertad:

¹⁵⁹ *Idem*, p. 323.

¹⁶⁰ Schopenhauer, A. *El mundo...*I, p. 248.

¹⁶¹ Schopenhauer, A. *El mundo...*II, p. 435.

El placer de todo lo bello, el consuelo que procura el arte, el entusiasmo del artista que le hace olvidar las fatigas de la vida, ese privilegio que tiene el genio sobre los demás y que le compensa del sufrimiento -incrementado en él en proporción a la claridad de la conciencia- y de la soledad que sufre en medio de una especie heterogénea, todo eso se debe a que, como se nos mostrará más adelante, el en sí de la vida, la voluntad, la existencia misma es un continuo sufrimiento tan lamentable como terrible; pero eso mismo, solo en cuanto representación, intuido de forma pura o reproducido por el arte, se halla libre de tormentos y ofrece un importante espectáculo. Este aspecto puramente cognoscible del mundo y su reproducción en cualquier arte constituye el elemento del artista.¹⁶²

El placer estético, resultado de la admiración de la belleza, constituye la entrada al estado de pura contemplación, al quedar liberado de nosotros mismos: «Del libro tercero recordamos que el placer estético que produce la belleza consiste en buena parte en que, al entrar en el estado de pura contemplación, quedamos relevados por el momento de todo querer, es decir, de todo deseo y cuidado, por así decirlo, liberados de nosotros mismos. [...] A partir de ahí podemos comprobar lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no esté apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse totalmente.»¹⁶³

Sin embargo, este camino resulta insuficiente porque no libera definitivamente, sino que sólo lo consigue por breves instantes, se trata únicamente de un consuelo provisional, “y para él no constituye todavía el camino para salir de ella sino sólo un consuelo pasajero”.¹⁶⁴

1.3.5.3.-Ab-negación y libertad.

Se ha señalado anteriormente, cómo el conocimiento vulgar en el hombre, queda esclavizado a lo particular y lo inmediato. Sin embargo, conocer como individuo, no es lo mismo que conocer como artista, de ahí que el arte se presenta como el primer resquicio, aunque pasajero, de la libertad. Cosa muy distinta, sucede con el llamado santo, quien representa el auténtico camino hacia la emancipación de la voluntad; éste, gracias a un trabajo constante, puede llegar a aquietar la voluntad, pues de lo que se trata, es de apagar

¹⁶² Schopenhauer, A. *El mundo...*I, p. 323.

¹⁶³ *Idem*, I, p. 452.

¹⁶⁴ *Idem*, I, p. 324

continuamente la sed del querer. Cuando este hombre se ha liberado, no solo por brevísimos instantes, sino por toda la vida, nada le puede inquietar: « Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover: pues ha cortado los mil hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, miedo, envidia o ira, tiran violentamente de nosotros hacia aquí y hacia allá en medio de un constante dolor.»¹⁶⁵ A partir de aquí el hombre se ha liberado de su propia condición. La negación de la voluntad de vivir, apunta Schopenhauer, es el único acto verdadero de libertad. Para mantenerse en dicha abnegación, propone llegar al ascetismo, llegar al aniquilamiento intencional de la voluntad, obtenida por la renuncia de cuanto agrada y la búsqueda de una vida de penitencia, que tenga como fin último la mortificación del deseo y el querer. Es la única vía que se abre a la libertad del hombre. Este estado debe convertirse en condición permanente, como el que lograron los santos y los místicos:

[...] no hemos de pensar que, tras haber sobrevenido de una vez la negación de la voluntad de vivir gracias a que el conocimiento se ha convertido en aquietador, tal negación no vuelve a flaquear y se puede descansar en ella como en una propiedad adquirida. Antes bien, hay que ganarla siempre de nuevo a través de una continua lucha. [...] Por eso vemos que las historias de la vida interior de los santos están llenas de luchas espirituales, de tentaciones y momentos en que les abandona la gracia, es decir, aquella forma de conocimiento que, haciendo ineficaces todos los motivos, en su calidad de aquietador general apacigua todo querer, proporciona la paz más profunda y abre la puerta de la libertad.¹⁶⁶

Es aquí donde se encuentra la suprema posibilidad de ejercer el acto heroico de la negación: la ab-negación de la voluntad, el riesgo definitivo de la opción por el desinterés que posibilita el ascetismo riguroso y una “piedad sin límites”. La vía que tiene como principio la compasión, se encuentra cuando el querer se suprime y se niega a sí mismo, liberándonos del mundo. Para quien ha emprendido el camino de una verdadera abnegación, la serenidad que alcanza sólo se gana por la conquista de sí mismo:

¹⁶⁵ *Idem* I, p. 452

¹⁶⁶ *Idem*, p.453.

Ellos se dan cuenta de que las barreras de la individualidad que separan a los seres son meras apariencias y que detrás de ellas se esconde una identidad esencial de todos aquellos. Para esos hombres, el otro no es ya un "no-yo" sino "otra vez yo", y el placer y dolor ajenos se convierten en un motivo para su querer de igual o mayor relevancia que los propios. No se sabe cómo ni por qué, han descubierto "el secreto último de la vida": que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, son lo mismo, aun cuando parezcan diferentes a la representación. De ahí nace la compasión, fuente de todas las acciones de valor moral y único fundamento posible de la moralidad.¹⁶⁷

Sólo mediante este camino ascendente, se puede hablar de bien absoluto. Este sumo bien llega a constituir la única manifestación eficaz del libre albedrío, donde: «*La necesidad es la esfera de la Naturaleza, y la libertad la esfera de la gracia.*»¹⁶⁸

Así, la ética de Schopenhauer será una invitación a descubrir, dentro de cada uno de nosotros, el misterio de la compasión y la libertad, como únicos caminos de auténtica liberación y salvación: «De ahí que el único camino de salvación sea que la voluntad se manifieste sin obstáculos para que pueda conocer su propio ser en esa manifestación. Sólo como consecuencia de ese conocimiento puede la voluntad suprimirse a sí misma y al mismo tiempo terminar con el sufrimiento que es inseparable de su fenómeno [...] La naturaleza guía la voluntad a la luz porque solamente en la luz puede encontrar su salvación.»¹⁶⁹

1.4.- Cuarta noción: El cuerpo.

La primera noción señalada en la presente investigación deja en claro que el punto de partida de la filosofía de Schopenhauer se asienta sobre una metafísica de la voluntad (*Wille*). La segunda noción examina la muerte, interpretada por el filósofo en cuestión como la negación de la voluntad, en tanto que en la tercera se analiza la libertad de la voluntad, la cual es considerada como uno de los dos problemas fundamentales de la ética.

De lo que ahora se trata es de examinar al cuerpo (*Leib*), que en Schopenhauer representa la objetivación de la voluntad. Este aspecto resulta especialmente importante

¹⁶⁷ López de Santa María, Pilar. "Estudio introductorio", al *Mundo...* p.23.

¹⁶⁸ Schopenhauer, A. *El mundo...I.* p. 467.

¹⁶⁹ *Idem*, p.463.

para esta investigación, ya que una ética de la compasión sólo se sostiene, sobre una antropología que sitúa al cuerpo humano en el centro de su reflexión.

Con Schopenhauer asistimos al nacimiento de una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno. Schopenhauer es el filósofo del cuerpo. Fueron sus estudios de medicina, desde los cuales desarrolló su interés por la fisiología.¹⁷³ Para Schopenhauer esta disciplina va a representar el paso de la metafísica a la filosofía de la naturaleza, ya que todo fenómeno de la naturaleza es definido como “objetivación de la voluntad”, de manera tal que todos los organismos vivientes han de considerarse como objetivaciones del querer. El cuerpo se revela así como un lugar privilegiado para la investigación filosófica que lleva al descubrimiento metafísico de que “el mundo es voluntad”.

Safranski da cuenta de este episodio, en la vida de Schopenhauer:

El estudio de la medicina, por aquél entonces, no exigía renunciar a tales inclinaciones (filosóficas). El mismo Kant había considerado la medicina una disciplina cercana a la filosofía: el estudio especulativo podía aprender en la experiencia del cuerpo aquello a lo que debía renunciar. También las fuerzas cósmicas fundamentales, repulsión y atracción, se prestan a ser estudiadas en el cuerpo. La dietética del espíritu, es decir, la filosofía práctica, y la dietética del cuerpo, están estrechamente relacionadas. Tales eran las opiniones de Kant, quien dio así dignidad filosófica a la medicina.¹⁷⁴

La centralidad del cuerpo en el planteamiento filosófico de Schopenhauer queda explicitada por varios autores que la comentan. Entre ellos, Manuel Suances Marcos, quien apunta que el cuerpo es interpretado por Schopenhauer como el vehículo y manifestación de la esencia del mundo, es decir, de la voluntad. De ahí que el tratamiento que Schopenhauer le da al cuerpo sea inédito en la historia de la filosofía: «Sin temor a exageraciones, puede afirmarse que Schopenhauer es el filósofo del cuerpo. Antes que él, nadie, con tanta clarividencia, ha hecho del cuerpo de cada uno el foco primario y la condición indispensable de toda investigación filosófica [...] En Schopenhauer el problema de la corporeidad impregna todo su pensamiento. Si se hiciese esta pregunta filosófica,

¹⁷³ Schopenhauer realiza estudios de medicina antes de matricularse en la Facultad de Filosofía en la Universidad de Berlín. Durante los años de 1809 hasta 1811 en la Universidad de Gotinga estudió medicina. En esta universidad, Schopenhauer tomó las lecciones de Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) sobre historia natural, anatomía comparada y fisiología. En este contexto, desde sus estudios de medicina, desarrolló sus primeros intereses por la fisiología. Safranski, *Schopenhauer...*pp. 140-142.

¹⁷⁴ Safranski, R. *Schopenhauer...*p. 143.

¿qué soy yo?, Schopenhauer respondería sin duda: “yo soy cuerpo en mayor medida que otra cosa.»¹⁷⁵

Por su parte, Sergio Rábade, afirma que una consecuencia que se desprende del planteamiento centrado en la corporalidad es que Schopenhauer desplaza hacia un segundo plano la pregunta filosófica referida al pensamiento. El conocimiento se explica fisiológica y corpóreamente, de ahí que el alma no tenga sentido ni lugar en su sistema filosófico. Con la opción del cuerpo frente al alma, frente al yo, encontramos otra ruta por la que deberá en adelante transitar la filosofía moderna: «Estamos ante lo que me atrevería a llamar el nacimiento de una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno. No se trata, como es obvio, de que Schopenhauer haya descubierto o inventado el cuerpo. Se trata del primer filósofo de la modernidad que nos enseña a ver el cuerpo en filosofía con nuevos ojos».¹⁷⁶

Reforzando esta idea, Carmelo Blanco opina que la principal diferencia entre Kant y Schopenhauer consiste en que este último se va a situar bajo una perspectiva fisiológica: «El “yo trascendental” queda reducido a cuerpo, y los “a priori” trascendentales del conocimiento necesario son identificados con los órganos fisiológicos de la percepción. Espacio, tiempo y causalidad ya no son “a priori” trascendentales, sino las condiciones orgánicas del conocer: la estructura del ojo y del oído, la estructura del sistema nervioso y básicamente del cerebro: el espacio está en el cerebro.»¹⁷⁷

Esta idea la confirma también Pilar López de Santa María, al opinar que: «Schopenhauer rompe con toda una tradición intelectualista afanada en operar con conciencias puras, para reivindicar el papel central del cuerpo en la constitución del yo y de la propia conciencia. Con él, el cuerpo deja de ser un apéndice más o menos molesto de una *res cogitans* cuya sola naturaleza es pensar, para erigirse en la clave explicativa de la propia esencia y de la del universo entero».¹⁷⁸

¹⁷⁵ Suances Marcos, Manuel. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED, 2013, p. 77.

¹⁷⁶ Rábade Romero, Sergio. “El cuerpo en Schopenhauer”, *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 23, Madrid, Universidad Complutense, 1989, p. 135.

¹⁷⁷ Blanco Mayor, Carmelo. *Schopenhauer. La lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad*. Revista de la Facultad de Educación de Albacete. No.2 1988, pp. 67-86.

¹⁷⁸ Pilar López de Santa María, “Voluntad y sexualidad en Schopenhauer”, *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 24, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, pp. 115-136.

Rüdiger Safranski, por su parte, también muestra la importancia del cuerpo en la obra de Schopenhauer: «La filosofía schopenhaueriana del cuerpo arrambla¹⁷⁹ con el dualismo tradicional cuerpo-alma, y emprende un camino hasta ahora inexplorado: el cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda una metafísica [...] Si Schopenhauer, por su parte, sitúa el cuerpo tan enérgicamente en el centro de su metafísica no es porque quiera fundar, contra la religión idealista del más allá del alma, una nueva religión del más acá, la religión del cuerpo, sino porque quiere acabar con la ilusión de que es posible escapar a la prepotencia de éste. El actor principal es el cuerpo.»¹⁸⁰

Schopenhauer es consciente de este cambio de perspectiva y lo explica cuando afirma al hombre y, más concretamente, su cuerpo, como el lugar privilegiado de la voluntad y de la representación: «La afirmación de la voluntad es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general. Dado que ya el cuerpo del hombre es la objetividad de la voluntad según se manifiesta en ese grado y en ese individuo, su querer desplegado en el tiempo es algo así como la paráfrasis del cuerpo, la explicación del significado del todo y de sus partes; es otra forma de presentarse la misma cosa en sí, cuyo fenómeno es ya el cuerpo. De ahí que en vez de “afirmación de la voluntad” podamos decir “afirmación del cuerpo.»¹⁸¹

A partir de que Schopenhauer defiende la centralidad de la voluntad que se objetiva en el cuerpo, éste se hace presente en su filosofía como hilo conductor que recorre los cuatro libros de su obra principal. Veamos de qué manera lo hace,¹⁸² de acuerdo con Suances Marcos: «En cuanto a la teoría del conocimiento, el cuerpo aparece aquí como lugar al mismo tiempo que instrumento de conocimiento. El cuerpo es tanto el “lugar de sensaciones” donde se origina la percepción, como el cerebro cuyo homólogo es el intelecto o comprensión de las cosas. En el ámbito metafísico, el cuerpo es la llave que da acceso a la esencia del mundo, la voluntad a la vez que se identifica con ésta. Y en cuanto

¹⁷⁹ Se entiende “arrambla” en este texto como algo que tiene que ver con acarrear o arrastrar.

¹⁸⁰ Safranski, R. *Schopenhauer...*, p. 297 y 299.

¹⁸¹ Schopenhauer, A. *El mundo...*I, p. 385.

¹⁸² Es principalmente en los § 18-20 “La objetivación de la voluntad” del segundo libro del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* donde Schopenhauer se detiene en la concepción de la corporalidad. Aunque ya en el libro I, § 6, analiza el cuerpo como punto de partida del conocimiento y como objeto de la propia representación.

a la moral y la estética, el cuerpo se presenta como un reto cuyo dominio permite la entrada en el ámbito de la belleza y de la compasión.»¹⁸³

De lo señalado por Suances Marcos, se reconoce en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación* el examen de los problemas referentes a la teoría del conocimiento, perteneciente al ámbito del conocer, donde puede decirse que Schopenhauer “fiscaliza” el “Yo pienso” kantiano, convirtiendo el cuerpo en un producto cerebral y el lugar donde se originan las sensaciones y percepciones. Así, el cuerpo aparece como lugar al mismo tiempo que instrumento de conocimiento. El tema del cuerpo sigue presente en el segundo libro de su obra, perteneciente al ámbito metafísico. El cuerpo desde aquí constituye la llave que da acceso a la esencia del mundo, considerándolo como la objetivación inmediata de la voluntad, a la vez que cuerpo y voluntad se identifican. El cuerpo así considerado tendrá su máxima expresión en la sexualidad y su explicitación en la procreación. En el tercer libro, el cuerpo deberá ser superado para permitir la contemplación estética de las Ideas; mientras que en el cuarto, perteneciente al ámbito ético, el cuerpo exigirá ser negado para poder acceder al máximo nivel de conocimiento sobre el mundo como voluntad, bajo las nociones de ascesis, celibato y compasión.

A partir de lo anterior dividimos la exposición del cuerpo en cinco apartados: como representación; como objetivación de la voluntad; como vía de acceso al ámbito estético; como vía de acceso al ámbito moral; y junto con la ascesis.

1.4.1. El cuerpo como representación.

Schopenhauer asienta su pensamiento filosófico sobre la doble realidad del mundo. Así, el mundo tiene una corteza que es la representación y una médula que es la voluntad. Cuando este filósofo comienza su obra con la afirmación: «El mundo es mi representación»,¹⁸⁴ asienta una verdad fundamental: la de sujeto y el objeto; no hay sujeto más que para el objeto, ni hay objeto más que para el sujeto. De hecho, Suances Marcos aclara el sentido de esta afirmación, al escribir que Schopenhauer: «Quiere decir que el mundo, tal y como aparece ante nuestros ojos, es un fenómeno cerebral, es algo elaborado en y por el cuerpo. El hombre y, en general, todo ser vivo y cognoscente no conoce el sol ni la tierra, sino que

¹⁸³ Suances Marcos, Manuel. *La corporalidad en Schopenhauer*, p. 78.

¹⁸⁴ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p.51.

tiene ojos que ven el sol y la tierra; el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, en relación a otro ser, el cognoscente [...] El universo entero no es más que un objeto para un sujeto, percepción del sujeto que percibe, o sea, representación.»¹⁸⁵ Por tanto, Schopenhauer no parte ni del objeto, ni del sujeto, sino de la representación, lo cual implica considerar a las dos instancias. Todo lo que existe en el mundo se reduce a ser objeto para un sujeto. De manera que el cuerpo en tanto que representación, es un objeto entre los demás objetos. Ahora bien, el mundo como representación tiene dos aspectos esenciales: uno es el objeto cuya forma es el espacio, el tiempo y la causalidad, y otro es el sujeto cuya forma escapa al espacio y al tiempo. Sujeto y objeto constituyen el mundo como representación. Esta estructura sujeto-objeto conviene a toda clase de representaciones. En su tesis doctoral, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, (redactada en Jena en 1813), Schopenhauer escribe:

Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí es independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad.¹⁸⁶

Para Schopenhauer todo objeto de conocimiento implica un nexo de sujeto y objeto, aunque ese nexo sea de distinta naturaleza según los objetos específicos por conocer. Dicho nexo es el que expresa el principio de razón suficiente. De los cuatro nexos que identifica Schopenhauer — el intuitivo, el abstracto, el puro a priori y el volitivo —, únicamente analiza aquí, el de las intuiciones empíricas, por ser la base de las representaciones. En ellas, es donde el cuerpo juega un papel fundamental. La principal función de la intuición empírica es obra del entendimiento que, aplicando su ley de la causalidad, transforma la sensación subjetiva en intuición objetiva: «¡Cuán mísera cosa es la mera impresión de nuestros

¹⁸⁵ Suances Marcos, Manuel. *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Barcelona, Herder, 1989, p. 23.

¹⁸⁶ Schopenhauer, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 1998, p. 56.

sentidos! [...] Pues la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, por tanto, fuera de nosotros. Ella podrá ser agradable o desagradable —lo cual manifiesta una relación con nuestra voluntad—; [...] En los órganos de los sentidos la sensación se aviva en virtud de la confluencia de las extremidades de los nervios, que confluyen y se extienden por nuestro cuerpo.»¹⁸⁷ Desde aquí, “la mísera” sensación, como la llama Schopenhauer, es algo meramente subjetivo que se reduce finalmente a un influjo en los órganos sensoriales por la confluencia de las terminales nerviosas. Por tanto, en el interior de nuestro cuerpo sólo queda la simple sensación:

Sólo cuando el *entendimiento* —función, no de las tenues extremidades de los nervios aislados, sino del cerebro, [...] entra en actividad, aplicando su sola y única forma, la *ley de causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. Entonces, en virtud de su forma peculiar, y por tanto *a priori*, esto es, anteriormente a toda experiencia, [...] el entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un *efecto* (palabra que él sólo entiende), efecto que como tal debe tener necesariamente una *causa*. Al mismo tiempo llama en su auxilio a la forma del sentido exterior, que reside igualmente predispuesta en el intelecto, esto es, en el cerebro: el espacio, para colocar dicha causa *fuera* del organismo: pues solo de este modo nace para él lo exterior, lo de fuera, cuya posibilidad es precisamente el espacio; así es que la pura intuición a priori es la que debe suministrar la base de la intuición empírica. En este proceso, el entendimiento toma de la sensación dada, [...] todos los datos, aún los más minuciosos, para construir en el espacio con arreglo a ellos la causa de dicha sensación.¹⁸⁸

Schopenhauer sostiene por tanto, que la función del entendimiento consiste en elaborar el material de la sensación, mediante las formas a priori del espacio, tiempo y causalidad, permitiendo que surja el mundo objetivo tanto interno como externo: «El entendimiento no tiene más que una función: el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto; y la intuición del mundo real [...] la razón solo tiene una función: la formación del concepto».¹⁸⁹ Esta operación del entendimiento no es reflexiva, ni discursiva, sino intuitiva y directa. Encontramos aquí, la diferencia que Schopenhauer establece entre entendimiento y razón. Mientras que la razón es un conocimiento secundario que trabaja con palabras y conceptos, lo conocido por el entendimiento es la

¹⁸⁷ *Idem*, p. 88.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 89.

¹⁸⁹ Schopenhauer, A. *El mundo...*I, p. 87.

realidad. La razón trabaja con conceptos mientras que el entendimiento con las intuiciones: «[...] Aquél conocimiento meramente intuitivo del entendimiento basta incluso para construir máquinas cuando el inventor de la máquina también la fábrica él solo, tal y como se ve con frecuencia en los trabajadores manuales de talento que carecen de toda ciencia:»¹⁹⁰ Schopenhauer afirma, que la única y verdadera función de la inteligencia, es intuir como objeto en el espacio, la causa de las impresiones que el cuerpo experimenta. Dicha función es propia de la inteligencia, no de la razón, cuyos conceptos abstractos sólo reciben, fijan y enlazan lo inmediatamente entendido, pero no los producen: «Pues también este último conocimiento sigue perteneciendo al entendimiento, no a la razón, cuyos conceptos abstractos no pueden servir más que para asimilar, fijar y combinar aquello que se ha comprendido inmediatamente, pero nunca para producir la comprensión misma».¹⁹¹ A su vez, Schopenhauer asienta que la condición básica para que el entendimiento aplique la ley de causalidad, radica en las sensaciones corporales que se convierten en intuiciones empíricas, después de aplicar dicha ley. De ahí que el cuerpo, es el lugar y el instrumento que lleva a cabo el mundo como representación:

Son, pues, las sensaciones de los sentidos del cuerpo, las que suministran los datos para la aplicación absolutamente primera de la ley de causalidad, de la que nace la intuición de esta clase objetos, que por eso obtiene su esencia y existencia sólo en virtud de la función del entendimiento y del ejercicio en que se manifiesta. En la primera edición de esta obra llamé al cuerpo orgánico *objeto inmediato*, en cuanto es el punto de partida, es decir, el intermediario para la intuición de todos los demás objetos.[...] Objetivamente, es decir, en cuanto objeto, es conocido *mediatamente*, presentándose en el entendimiento o en el cerebro (que es lo mismo) al igual que todos los demás objetos, como causa reconocida de un efecto dado subjetivamente, y precisamente así se presenta *objetivamente*.¹⁹²

A partir de esto Schopenhauer distingue dos tipos de conocimiento acerca del cuerpo: uno inmediato o subjetivo, meramente sensible y otro mediato u objetivo, obtenido por la aplicación de la ley causal a las sensaciones de nuestro propio cuerpo. Nuestro cuerpo es la representación subjetiva, que sirve al sujeto, como punto de partida para el conocimiento. Luego entonces la base del conocer es la sensibilidad como mera afección:

¹⁹⁰ *Idem*, I p. 106.

¹⁹¹ *Idem*, I p. 69.

¹⁹² Schopenhauer, A. *De la cuádruple...*, pp. 129 y 130.

Los meros cambios que los órganos sensoriales padecen de fuera a través de la acción específicamente adecuada a ellos, se pueden ya denominar representaciones en la medida en que esas acciones no suscitan dolor ni placer, es decir, no tienen significado inmediato para la voluntad y, sin embargo, son percibidas, o sea, no existen más que para el conocimiento: y en la medida, digo yo, en que el cuerpo es conocido inmediatamente, es objeto inmediato; sin embargo, el concepto de objeto no ha de tomarse aquí en su sentido más propio: pues mediante ese conocimiento inmediato del cuerpo que precede a la aplicación del entendimiento y es mera afección sensorial, no existe el cuerpo propiamente como objeto, sino solamente los cuerpos que sobre él actúan;¹⁹³

El cuerpo, como objeto de conocimiento, es decir, como representación, sólo será conocido de modo mediato, por la aplicación de la ley causal. Conocemos la forma entera de nuestro cuerpo sólo por el conocimiento objetivo en la representación; lo cual quiere decir, señala Schopenhauer, que sólo en el cerebro se nos presenta nuestro propio cuerpo como algo extenso, compuesto de miembros y órganos: «El hecho de que, en una expresión unilateral pero verdadera desde nuestro punto de vista, se califique el cuerpo de mera representación se debe a que una existencia extensa en el espacio, cambiante en el tiempo y determinada en ambos por el nexo causal no es posible más que en la *representación*, en cuyas formas se basan aquellas determinaciones: o sea, en un cerebro en el que tal existencia aparece así como algo objetivo, es decir, ajeno. De ahí que nuestro propio cuerpo no pueda tener ese tipo de existencia más que en un cerebro.»¹⁹⁴ Será por tanto el cuerpo el que sirve de punto de partida para el conocimiento objetivo. En este sentido, el cuerpo es objeto inmediato del sujeto porque sirve de medio para la intuición de todos los demás objetos. Con todo esto, podemos decir que, desde el punto de vista del conocimiento, el cuerpo comienza un proceso que se inicia desde las sensaciones de los sentidos, para de ahí remontarse a la representación y, desde ésta, llegar a la voluntad, donde el cuerpo es interpretado como objetivación de la voluntad.

Es por ello, que Sergio Rábade Romero afirma, que el cuerpo en la obra de Schopenhauer ocupa un lugar de privilegio: «Del mundo de los fenómenos en que el cuerpo tiene por propio derecho un puesto de privilegio y, tras el mundo de los fenómenos y del privilegiado fenómeno del cuerpo, éste representa la puerta de acceso a la voluntad».¹⁹⁵

¹⁹³ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p. 68.

¹⁹⁴ Schopenhauer, A. *El mundo...II*, p. 312.

¹⁹⁵ Rábade, S. *El cuerpo...*, p. 136.

Llegado a este punto, Schopenhauer da un paso adelante, al preguntarse: ¿qué hay detrás de las representaciones? El conocimiento del mundo que nos entrega el entendimiento mediado por el principio de razón, sólo nos entrega fenómenos, no la esencia de las cosas. De todo lo que conocemos, queda un ámbito oculto, enigmático, al que es imposible acceder, ya que el conocimiento de la representación no nos deja trascender el mundo fenoménico.

1.4.2. El cuerpo como objetivación de la voluntad.

La perspectiva sobre el cuerpo se encuentra aquí analizada bajo otra dimensión, la metafísica. La cosa en sí, inaccesible al conocimiento, se hace presente en nosotros a través del querer, éste es el único dato para llegar a la esencia de las cosas. Es por nuestra voluntad o querer que podemos comprender el mundo. Nuestra esencia, la voluntad, se expresa mediante nuestros actos voluntarios, esto es un conocimiento inmediato, que nos encamina al conocimiento de todo lo demás: «Cada vez que surge un acto de voluntad de la oscura profundidad de nuestro interior, en la conciencia cognoscente se produce un tránsito inmediato hasta el fenómeno por parte de la cosa en sí ubicada fuera del tiempo. Por lo tanto, el acto de voluntad es sólo el fenómeno más próximo y claro de la cosa en sí; pero de ahí se sigue que si pudiéramos conocer todos los demás fenómenos tan inmediata e íntimamente, tendríamos que considerarlos idénticos a lo que la voluntad es en nosotros mismos. En este sentido mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es voluntad y llamo a la voluntad la cosa en sí.»¹⁹⁶ Es por tanto, dada la importancia de la voluntad en la metafísica de Schopenhauer y, junto con ello, la estrecha relación entre cuerpo y voluntad, que el cuerpo va a representar el vehículo y la manifestación de la voluntad. De manera que para Schopenhauer, el cuerpo aparece explicado bajo dos dimensiones: como representación, en la intuición del entendimiento, considerado como un objeto regido por el principio de razón suficiente, y como voluntad, conocido de manera inmediata por las afecciones corporales, que causan placer o dolor. Por tanto conocemos al cuerpo mediante dos vías, una externa y otra interna. Así lo expresa Schopenhauer: «El sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese

¹⁹⁶ Schopenhauer, A. *El mundo. ...II*, p. 234.

cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*.»¹⁹⁷

Aquí nos referimos, a la tesis básica de la metafísica de Schopenhauer: la afirmación de que el cuerpo es la máxima expresión o manifestación fenoménica de la voluntad y la clave para entender el universo entero como manifestación de esa voluntad, pues el vínculo entre el cuerpo y la voluntad es lo que sirve como modelo para interpretar toda la naturaleza. Es en el cuerpo donde la voluntad se manifiesta, queda aquí establecida la identidad entre la voluntad y el cuerpo: «Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de la causalidad, no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado, de forma totalmente inmediata y, de otro, en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición.»¹⁹⁸

Por otra parte, afirma Schopenhauer todos los movimientos del cuerpo, son motivados por la voluntad, tanto los voluntarios como los involuntarios e inconscientes, porque el cuerpo es voluntad objetivada:

Solamente en la reflexión difieren el querer y el obrar: en la realidad son una misma cosa. Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y auténtico es en seguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es en seguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad; en cuanto tal se llama dolor cuando se contraría a la voluntad, y bienestar, placer cuando es acorde a ella. Las gradaciones de ambos son muy distintas. Pero está totalmente equivocado quien denomina el dolor y el placer representaciones: no lo son en modo alguno, sino afecciones inmediatas de la voluntad en sus fenómenos: el cuerpo.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Idem*, I p. 152.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 153.

Respecto a la cita anterior, Suances Marcos aclara que el dolor y el placer no son considerados por Schopenhauer como representaciones, sino como afecciones inmediatas de la voluntad, en su fenómeno que es el cuerpo. La corporalidad como manifestación visible de la voluntad nos entrega un mundo de dolor y sufrimiento. De esta manera nuestro cuerpo es condición del conocimiento de nuestra voluntad. Yo reconozco mi voluntad — continúa aclarando el autor citado— no en su totalidad, no como unidad, en su esencia, sino sólo en sus actos corporales, en la forma fenoménica de mi cuerpo. Es decir, sin el cuerpo no puede representarse la voluntad, esta identidad sólo puede mostrarse pero no demostrarse.²⁰⁰

Con respecto a la diferencia de la percepción de nuestro cuerpo, con respecto a los demás objetos, Schopenhauer afirma que mientras que nosotros mismos nos conocemos como voluntad, las demás cosas nos son conocidas sólo por la representación y, por analogía, las deducimos también como voluntad. Lo que yo experimento inmediatamente como voluntad, también lo experimenta el resto de los seres vivos. Unas y otras son igualmente voluntad, manifestadas de manera diferente según las jerarquías de los seres. Todas estas cosas en apariencia diferentes, ocultan una unidad esencial: la voluntad.

Si queremos atribuir la máxima realidad que conocemos al mundo corpóreo que no existe inmediatamente más que en nuestra representación, le otorgaremos la realidad que para cada cual tiene su cuerpo: pues él es para cada uno lo más real. Pero si analizamos la realidad de ese cuerpo y de sus acciones, aparte del hecho de que es nuestra representación no encontramos nada más que la voluntad: con ello se agota su realidad. De ahí que no podamos de ningún modo encontrar otra clase de realidad que adjudicar al mundo corpóreo. Así pues, si este ha de ser algo más que nuestra mera representación, hemos de decir que al margen de la representación, esto es, en sí y en su esencia más íntima, es aquello que en nosotros mismos descubrimos inmediatamente como voluntad. Digo: en su esencia más íntima.²⁰¹

La voluntad es la esencia de todas las cosas, afirma Schopenhauer, que se manifiesta en nuestro cuerpo, y es a través del conocimiento de nuestro propio cuerpo donde podemos conocer la esencia de toda la naturaleza, de los demás hombres, de los animales, las plantas, incluyendo a los seres inorgánicos. Partiendo de esta base general de identificación de

²⁰⁰ Suances Marcos, M. *La corporalidad...*, pp. 77- 106.

²⁰¹ Schopenhauer, A. *El mundo...* I pp.157 y 158.

cuerpo y voluntad, Schopenhauer analiza igualmente la objetivación de la voluntad, en el cuerpo humano: «*lo que es el intelecto en la autoconciencia, es decir, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, o sea, objetivamente, como cerebro: y lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto.*»²⁰² En este párrafo se afirman dos enseñanzas claves, según Suances Marcos. En primer lugar, Schopenhauer afirma que la inteligencia, entendida como algo secundario, depende del cerebro, cuya función es entender y por tanto es una función física, así como la función de la mano es aprender o la del estómago es digerir. La voluntad no reside en el cerebro, por lo tanto su función no es física sino metafísica. En segundo lugar se afirma que en la conciencia de sí, o en la autoconciencia, no se percibe la voluntad como un sustrato permanente, sino sólo en los actos de la voluntad individual, así como en las diversas inclinaciones que son afecciones agradables o desagradables de la voluntad.²⁰³

En palabras de Schopenhauer:

Percibimos esa identidad del cuerpo con la voluntad ante todo en las acciones particulares de ambos; porque en ellas, lo que en la autoconciencia se conoce como un acto de voluntad inmediato y real, simultánea e inseparablemente se presenta al exterior como movimiento del cuerpo; y las resoluciones de la voluntad, surgidas tan momentáneamente como los motivos que dan lugar a ellas, las ve cada uno reflejadas en otras tantas acciones de su cuerpo, con tanta fidelidad como estas en sus sombras; desde aquí, y de la forma más simple, nace en el observador imparcial el conocimiento de que su cuerpo es simplemente el fenómeno exterior de su voluntad, es decir, el modo y manera en que se presenta su voluntad en su intelecto intuitivo, o bien su voluntad misma bajo la forma de la representación.²⁰⁴

El cuerpo como fenómeno de la voluntad es, para Schopenhauer, la voluntad que se hace visible: «Como confirmación de esto se ha alegado ya que toda acción sobre mi cuerpo afecta enseguida e inmediatamente también a mi voluntad y en ese sentido se llama dolor o placer, en los grados inferiores sensación agradable o desagradable; y también que,

²⁰² *Idem*.,II, p. 17

²⁰³ Suances, M. *La corporalidad...*, p. 89.

²⁰⁴ Schopenhauer, A. *El mundo...*II, p. 288.

a la inversa, todo movimiento violento de la voluntad, o sea, todo afecto y pasión, sacude el cuerpo y perturba el curso de sus funciones».²⁰⁵

Vemos pues cómo para Schopenhauer todo cuerpo es manifestación de la voluntad, es decir, voluntad objetivada por las funciones cerebrales. El proceso de los actos voluntarios se basa en que la voluntad, que se representa en todos los fenómenos de la naturaleza, inclusive en los vegetales e inorgánicos, se manifiesta en el cuerpo del hombre y en el de los animales como voluntad consciente. Tanto el cuerpo como los actos que realiza son objetivación de la voluntad:

En esto se basa la perfecta adecuación del cuerpo humano y animal a la voluntad humana y animal en general, adecuación semejante pero muy superior a la que posee una herramienta fabricada intencionadamente con la voluntad del que la fábrica, y manifestada así como finalidad, es decir, como posibilidad de explicar teleológicamente el cuerpo. Por eso las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que hacen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan.²⁰⁶

De lo expuesto hasta aquí, queda claro cómo Schopenhauer muestra la importancia del cuerpo, al que le confiere un lugar privilegiado en el esquema general de su obra. Así lo refiere López de Santa María:

El *status* privilegiado del propio cuerpo se debe a la doble condición con que se nos presenta a cada uno y que le permite erigirse en puente entre la representación y la voluntad, y en vía de acceso a la segunda. Por un lado, el propio cuerpo es objeto de la representación, y ello en dos sentidos: en un primer sentido impropio, el cuerpo tiene el carácter de objeto inmediato en la medida en que constituye el punto de partida para el conocimiento de los demás objetos. Estos últimos son siempre conocidos a través de las afecciones que se originan en nuestro cuerpo y, por lo tanto, mediatamente. Pero en realidad esas afecciones no nos suministran una representación del cuerpo como objeto en sentido propio, sino más bien la de los objetos externos [...] Pero es precisamente el carácter corpóreo del sujeto el que le proporciona una especie de “puerta trasera” que le permite superar la exterioridad de la representación y acceder a la esencia del propio fenómeno: la voluntad.²⁰⁷

²⁰⁵ Schopenhauer, A. *El mundo...*I, pp.159 y 160.

²⁰⁶ *Idem*, I, p. 161.

²⁰⁷ López de Santa María, *Voluntad...*, pp. 115-136.

Es pues, gracias al cuerpo, que podemos acceder a la esencia de todos los demás cuerpos y finalmente a la voluntad que se manifiesta en todos los fenómenos del mundo sensible. El cuerpo y la materia son voluntad objetivada en estado visible, cuya naturaleza es aspiración infinita e insatisfecha. Así que mientras una voluntad concreta tiene un objetivo y un fin concreto en su querer, la voluntad general no la tiene, es un puro querer que jamás se sacia, de ahí que la vida sea esencialmente dolor y sufrimiento.

Sabemos que Schopenhauer hace del dolor la sustancia absoluta de la vida. El fondo de lo real es voluntad insatisfecha. La estructura de toda vida y en especial la humana es esencialmente dolor, ya que a mayor conciencia, mayor dolor:

Así pues, en la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre. En este sentido, esto es, respecto del grado del conocimiento en general y no el mero saber abstracto, entiendo y uso aquí aquel aforismo del Eclesiastés: *Qui auget scientiam, auget et dolorem* [...] Por esa razón queremos examinar en la existencia humana el destino interno y esencial de la voluntad. Cada cual reconocerá fácilmente en la vida del animal lo mismo, solo que más débil, expresado en diversos grados, y también en la animalidad que sufre podrá convencerse suficientemente de que en esencia toda vida es sufrimiento.²⁰⁸

A partir de esta realidad, Schopenhauer propone dos opciones, dos alternativas que le hacen frente a dicha voluntad insatisfecha y que consisten en: afirmar o negar la voluntad de vivir. Querer o no querer vivir: se diría que esa es la cuestión. Y como el cuerpo del hombre es la objetivación de la voluntad, puede afirmarse que, en nosotros, la afirmación o negación de la voluntad es a final de cuenta, la afirmación o negación del cuerpo. De esta manera, tanto la conservación del cuerpo como su generación, son actos voluntarios motivados por la satisfacción de nuestras necesidades básicas: « La conservación del cuerpo por sus propias fuerzas es un grado tan débil de afirmación de la voluntad que si las cosas se limitasen simplemente a él, tendríamos que admitir que con la muerte de dicho cuerpo se extinguiría también la voluntad que en él aparece. Pero ya la satisfacción del instinto sexual se sobrepone a la afirmación de la propia existencia que llena tan corto tiempo, y

²⁰⁸ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, pp. 367 y 368.

afirma la vida más allá de la muerte del individuo y por un tiempo indeterminado.»²⁰⁹ Para Schopenhauer la conservación del cuerpo representa el grado más débil de la afirmación de la voluntad pues la muerte acaba con él. Sin embargo, la naturaleza dotó al cuerpo humano del instinto sexual que al tiempo que vincula a los seres entre sí, asegura la afirmación de la vida más allá de la muerte, en la supervivencia de la especie: «El impulso sexual se confirma como la más decidida y fuerte afirmación de la vida también en el hecho de que tanto para el hombre natural como para el animal constituye el objetivo último, el fin supremo de su vida. La auto-conservación es su primera aspiración, y en cuanto se ha ocupado de ella se afana únicamente en la propagación de la especie: mas no puede pretender en cuanto mero ser natural. También la naturaleza, cuya esencia interna es la voluntad de vivir misma, empuja con todas sus fuerzas a reproducirse tanto al hombre como al animal. Tras ello ha alcanzado su fin con el individuo y le resulta del todo indiferente que este sucumba, ya que en cuanto voluntad de vivir sólo le importa la conservación de la especie.»²¹⁰ De lo anterior se desprende que para Schopenhauer la conservación y la sexualidad se constituyen como las dos fuerzas de autoafirmación del cuerpo y la afirmación definitiva de la voluntad de vivir.

1.4.3. El cuerpo: vía de acceso al ámbito estético.

Frente a la afirmación de la voluntad de vivir, Schopenhauer opone la negación de la voluntad de vivir. Dicha negación ofrece tres caminos o modos de liberarse del sufrimiento de la existencia: el arte, la moral de la compasión y la ascesis. El primero busca separar la representación de la voluntad mediante la vía estética, la vía del arte que permite la desvinculación del conocimiento respecto a la servidumbre de la voluntad y en donde, además, el papel del cuerpo tendrá un lugar preponderante.

Por lo regular, el conocimiento permanece siempre sometido al servicio de la voluntad tal y como surgió para él y, por así decirlo, ha brotado de la voluntad como la cabeza del tronco. En los animales esa servidumbre del conocimiento a la voluntad no se puede suprimir nunca. En los hombres esa supresión aparece solamente como excepción, según examinaremos enseguida más de cerca. Esa diferencia entre el hombre y el animal se

²⁰⁹ *Idem*, p. 387.

²¹⁰ *Idem*, p. 388.

expresa exteriormente en la distinta relación entre la cabeza y el tronco. En los animales inferiores ambos están totalmente unidos: en todos la cabeza está dirigida hacia el suelo, donde se encuentran los objetos de la voluntad: incluso en los animales superiores la cabeza y el tronco se hallan mucho más unificados que en el hombre, cuya cabeza aparece libremente posada en el tronco, soportada por él y no a su servicio. Este privilegio humano lo representa en su mayor grado el Apolo de Belvedere: la cabeza del dios de las Musas, mirando ampliamente a su alrededor, se encuentra tan libre sobre los hombros que parece arrancada del cuerpo y no sometida ya a la preocupación por él.²¹¹

Agregaré Schopenhauer que un cuerpo sano y robusto, además de un cerebro bien configurado, es necesario para la intuición estética. Para la objetividad de dicha intuición es necesario una perfección del cerebro del sujeto y una constitución fisiológica que permita una actividad corpórea equilibrada: « Son preferentemente esos medios naturales de fomentar la actividad nerviosa cerebral los que, desde luego tanto mejor cuanto más desarrollado y enérgico es el cerebro, provocan que el objeto se desvincule cada vez más del sujeto; y finalmente dan lugar a aquel estado de la pura objetividad de la intuición que por sí mismo elimina la voluntad de la conciencia y en el cual vemos ante nosotros todas las cosas con una elevada claridad y distinción.»²¹² Para Schopenhauer es gracias a un desarrollo armónico del cuerpo que somos capaces de desvincularnos de la voluntad: «*mens sana in corpore sano*, esos son los bienes supremos y más importantes para nuestra felicidad; así, pues, debiéramos dedicarnos más bien a su desarrollo y a su conservación que a la posesión de los bienes exteriores y de la honra exterior.»²¹³

El cuerpo para Schopenhauer representa, por una parte, el instrumento idóneo para acceder a la intuición estética, y el objeto principal del conocimiento artístico. De ahí que el objeto más importante a representar tanto de la pintura como de la escultura, sea en su opinión, la belleza de la figura humana:

Belleza humana es una expresión objetiva que designa la más perfecta objetivación de la voluntad en el más alto grado de su cognoscibilidad, la idea del hombre en general, expresada por entero en la forma intuida. Por mucho que destaque aquí el aspecto objetivo de lo bello, el subjetivo sigue siendo su continuo acompañante: y precisamente porque ningún objeto nos arrebatara tan rápido a la pura intuición estética como el más bello semblante y forma humanos, en cuya visión nos conmueve instantáneamente un inefable

²¹¹ *Idem*, pp. 231-232.

²¹² *Idem*, p. 414.

²¹³ Schopenhauer, A. *La sabiduría de la vida*, pról. Abraham Waismann, México, Porrúa, 2016, pp. 11-12.

placer que nos eleva sobre nosotros mismos y todo lo que nos atormenta, ello sólo resulta posible porque esa cognoscibilidad de la voluntad, la más clara y pura de todas, nos instala con la máxima facilidad y prontitud en el estado de conocimiento puro en el que desaparece nuestra personalidad, nuestro querer con su continua aflicción, durante el tiempo en que se mantiene el puro placer estético.²¹⁴

Por lo anterior, para Schopenhauer fueron los griegos los auténticos genios en la creación artística de la figura humana, esto debido al cuidado del cuerpo que se tenía en los gimnasios. Ellos, asegura, crearon para siempre el modelo de belleza corporal:

Lo mismo que, cuando permanece unido a la voluntad, da lugar a un impulso sexual exquisitamente selectivo, es decir, al amor sexual (que, como es sabido, en los griegos sufrió grandes desvíos), eso mismo; cuando debido a la existencia de un excepcional predominio del intelecto se libera de la voluntad pero sigue activo, se convierte en un sentido objetivo de la belleza de la forma humana, que se muestra primeramente como un sentido estético crítico pero puede llegar hasta el descubrimiento y la formulación de la norma de todas las partes y proporciones; esto es lo que ocurre en Fidias, Praxiteles, Escopas, etc.²¹⁵

Ahora bien, apunta Crescenciano Grave, a pesar de que Schopenhauer expresa una máxima valoración por el arte, sin embargo, éste representa sólo una desvinculación provisional y no definitiva de la voluntad. La experiencia estética nos introduce en el mundo eterno de esencias donde se desvanecen nuestros dolores, pero la desvinculación de la voluntad por el arte es pasajera, únicamente provisional: «Para Schopenhauer, el arte y la filosofía son respuestas grandiosas, pero limitadas, al misterio del mundo y al problema de la existencia. Así, ni en el arte, ni en la filosofía, se devela absolutamente la esencia única del mundo.»²¹⁶

Finalmente, para acceder a un ámbito superior, donde se realice la definitiva desvinculación del cuerpo de la voluntad, Schopenhauer propone el camino de la compasión.

²¹⁴ Schopenhauer, A. *El mundo... I*, p. 275.

²¹⁵ *Idem*, p. 469.

²¹⁶ Grave Tirado, C. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM, 2002, p. 222.

1.4.4. El cuerpo. Vía de acceso al ámbito moral.

Llegando a este punto, el dominio del cuerpo representará para Schopenhauer la vía más poderosa para acceder a la compasión. En la base de la compasión, lo que se busca es la superación de las barreras individuales, es decir, que seamos capaces de ir más allá del principio de individuación que nos lleva a una adecuada captación de la identidad esencial de todos los seres. Esta idea queda plasmada en la fórmula del sánscrito: *Tat twam asi*, que significa: “tú eres esto”. Al respecto escribe Schopenhauer: «Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquél en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula *tat-twam asi*, es decir, “esto eres tú”, es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción.»²¹⁷

La tesis fundamental que Schopenhauer desarrolla en su obra *Sobre el fundamento de la moral*, es que toda virtud verdadera procede de un conocimiento inmediato e intuitivo en la identidad metafísica de los seres. A partir de esta identidad metafísica, Schopenhauer propone dos principios donde el cuerpo ocupa un lugar privilegiado dada la identificación de cuerpo y voluntad. El primer grado de moralidad será expresado negativamente: *neminem laede*, que significa “no dañes a nadie”. Es decir, no lesiones ni destruyas el cuerpo del otro, donde se incluye el canibalismo, el homicidio, las mutilaciones al cuerpo y los golpes, que son modos de dañar el cuerpo del otro. El segundo grado de moralidad está expresada positivamente: *immo omnes quantum potes iuva*, es decir “ayuda a todos cuanto puedas”. Esta máxima expresa la piedad o la estricta compasión: la absoluta identificación con el otro. Ya que el hombre sin piedad es perverso y cruel.

Enseña Schopenhauer que la compasión rompe los moldes de la individualidad por un sentimiento sublime que nos muestra la unidad de todos los seres vivos: «Una compasión sin límites hacia todos los seres vivientes es la prenda más firme y segura de la conducta moral. Esto no exige ninguna casuística. Puede estarse seguro de que quien esté lleno de ella no ofenderá a nadie, no usurpará los derechos de nadie, no hará daño a nadie; antes al contrario, será indulgente con cada uno, perdonará a cada uno, socorrerá a todos

²¹⁷ Schopenhauer, A. *Sobre el fundamento...*, pp. 294 y 295.

en la medida de sus fuerzas, y todas sus acciones llevarán el sello de la justicia y del amor a los hombres.»²¹⁸ Por esto una compasión sin límites hacia todos los seres vivientes es la clave más firme y segura de la conducta moral. Para Schopenhauer la compasión representa la gran verdad de la moral.

1.4.5. El cuerpo y la ascesis.

En este punto, Schopenhauer establece todo un programa ascético que busca quebrantar el cuerpo mediante el triple voto de castidad, obediencia y pobreza. Afirma que esta propuesta la comparten religiones, especialmente la budista y la cristiana. Esta vía representa un programa ascético, que no es más que el aquietamiento de la voluntad, mediante la mortificación corporal: «Con la expresión ascetismo, que ya con frecuencia he utilizado, entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad».²¹⁹

Es por esto que Schopenhauer insiste en la castidad, ya que el instinto sexual es la afirmación más enérgica de la voluntad de vivir:

En efecto, ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquél mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquél ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él.²²⁰

El asceta llega al grado más alto en la renuncia de sí mismo al abandonar todo deseo. El modelo de la vida ascética más perfecta es la que constituye para Schopenhauer el aquietamiento total de la voluntad. El nirvana consigue el desprendimiento y aniquilamiento de la voluntad, llegando finalmente al estado de plenitud:

Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del

²¹⁸ Schopenhauer, A. *La sabiduría...*, p. 311.

²¹⁹ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p. 454.

²²⁰ *Idem*, pp. 441 y 442.

mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover: pues ha cortado los mil hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, miedo, envidia o ira, tiran violentamente de nosotros hacia aquí y hacia allá en medio de un constante dolor. Tranquilo y sonriente vuelve la mirada hacia los espejismos de este mundo que una vez fueron capaces de conmover y atormentar su ánimo, pero que ahora le resultan tan indiferentes como las piezas de ajedrez después de terminada la partida.²²¹

²²¹ *Idem*, p. 452.

Capítulo II

La ética compasiva de Schopenhauer.

“Prefiero sentir compasión que saber qué significa.”

Tomás de Aquino

“Tres pasiones sencillas, pero de fuerza irresistible, han dominado mi vida: la sed de amor, la búsqueda de conocimiento y una inmensa compasión ante los sufrimientos humanos”

Bertrand Russel ²⁶⁹

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este apartado consiste en examinar el fundamento de la ética en Schopenhauer. Para él sólo las acciones que tienen valor moral provienen de un móvil: la compasión. Para este fin, el capítulo examina primeramente el concepto de ética propuesto por Schopenhauer opuesto al de Kant. En seguida se analizan con detenimiento cada uno de los tres móviles que según Schopenhauer determinan la acción moral: el egoísmo, la maldad y la compasión. Se concluye con la crítica que Nietzsche realiza a esta propuesta.

2.1.- Consideraciones previas: Concepto de ética en Schopenhauer.

Si consideramos la obra capital de Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, obra que contiene todo lo fundamental de su filosofía, encontramos, que el libro cuarto, último y más extenso de los que se compone la obra, es el que se ocupa de las cuestiones éticas. Igualmente encontramos expuesta dicha temática en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, particularmente en su escrito *Sobre el Fundamento de la moral*²⁷⁰, en la *Metafísica de las costumbres* y en su libro *Parerga y Paralipómena*. Estas obras serán los referentes principales para el estudio de la propuesta moral defendida por Schopenhauer, asentada en el sentimiento compasivo.

En el estudio introductorio a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Pilar López de Santa María, afirma, que la filosofía de Schopenhauer es prioritariamente ética,

²⁶⁹Contemplando su vida entera Bertrand Russell escribió en su *Autobiografía* (1962)

²⁷⁰ Los párrafos dedicados a este tema son concretamente: §14-15 y 16.

ésta - asegura la autora citada - no es para él, un capítulo obligado sino su punto fundamental y neurálgico: “En su obra [...] la ética pasa, de ser un tema secundario, a convertirse, no ya en un aspecto central del sistema, sino su sentido último”.²⁷¹ Por su parte, Roberto R. Aramayo sostiene al respecto que “ciertamente su reflexión ética constituye la entraña misma de su pensamiento y a ella conducen el resto de sus tesis”.²⁷²

En la obra de Schopenhauer, la ética no se presenta como una disciplina aislada, sino en estrecha interrelación con sus planteamientos epistemológicos, estéticos, metafísicos y éticos. Pero sobre todo el ámbito ético se encuentra fundamentalmente conectado con su metafísica. Para Schopenhauer ética y metafísica, constituyen una unidad: «Mi filosofía - escribiré - es la única que otorga a la moral su pleno derecho pues únicamente si la esencia del hombre es su propia *voluntad*, y, por tanto, en el más estricto sentido, él es su propia obra, son sus hechos realmente suyos e imputables a él»²⁷³ Desde dicho enfoque metafísico-ético, afirma Schopenhauer, se consigue llevar a término lo que se había planteado como meta última de la filosofía, a todo lo largo de la modernidad, desde sus inicios en Descartes: una ética metafísicamente bien fundada:

El modo verdaderamente filosófico de considerar el mundo, es decir, aquél que nos da a conocer su esencia interna y nos conduce así más allá del fenómeno, es precisamente el que no pregunta por el de dónde, adónde y porqué, sino exclusivamente por el *qué* del mundo; [...] la esencia del mundo siempre igual que se manifiesta en todas las relaciones pero no está sometida a ellas.²⁷⁴

En su ética, advierte el propio Schopenhauer, no habrá de esperarse una exposición sobre preceptos éticos, ni principios morales universales, que nos entreguen recomendaciones para la virtud; ni menos aún deberes incondicionados, al tipo kantiano:«[...] en este libro de ética no hay que esperar preceptos ni una doctrina de los deberes. [...] Nuestro empeño filosófico solo puede alcanzar a interpretar y explicar el obrar del hombre.»²⁷⁵

²⁷¹ López de Santamaría, Pilar. estudio introductorio a *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. intr. y notas Pilar López de Santa María. España Siglo XXI. 2009 p. VII.

²⁷² Aramayo, Roberto *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Alianza editorial, 2018, p. 125.

²⁷³ Schopenhauer, A. *El mundo...II*, p. 646.

²⁷⁴ Schopenhauer, A. *El mundo... I*, p. 330.

²⁷⁵ *Idem*. 328.

Schopenhauer retoma de la propuesta moderna, sobre todo del deontologismo kantiano, la pregunta sobre: “¿Qué debo hacer?”. Afirma Joan Solé, que, aunque Schopenhauer se confiesa como el más seguro lector y seguidor de Kant, en lo referente a su teoría del conocimiento, se distancia decididamente de él, en lo referente a la moral: «Si su teoría del conocimiento es básicamente kantiana, la ética de Schopenhauer se distancia explícitamente de la filosofía moral crítica. Está depurada de cualquier elemento religioso y prescriptivo-normativo, de los principios de deber e imperativo categórico. Se trata de una ética descriptiva, que pretende mostrar lo que hay y lo que puede haber, de ningún modo lo que debe haber.»²⁷⁶

De aquí se sigue, que frente a Kant, la ética de Schopenhauer no propone un criterio para la acción. Tampoco gira en torno del concepto de obligación, sino más bien se trata de una ética que pueda dar respuesta al problema del mal. Así lo señala Schopenhauer:

[...]Mientras mi ética sigue siendo ignorada por los profesores, en las universidades prevalece el principio moral kantiano.[...]Por eso quisiera, en oposición a la mencionada forma del principio moral kantiano, establecer la siguiente regla: cada vez que encuentres en contacto con un hombre, no intentes evaluarlo objetivamente según el valor y la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento ni lo absurdo de sus conceptos [...] antes bien ten a la vista únicamente sus sufrimientos, su necesidad, sus miedos, sus dolores.²⁷⁷

Desde estas consideraciones, reconocemos en Schopenhauer una preocupación fundamentalmente práctica, que estará más bien orientada hacia la cuestión de ¿cómo debe uno vivir? La respuesta a esta cuestión, se fundamenta sobre una metafísica de la voluntad, es decir: para saber cómo vivir, es necesario haber examinado primero el orden de lo existente. De aquí se desprenderán consecuencias prácticas significativas, como se verá más adelante.

Schopenhauer, parte de una esencia volitiva que nos condena desde el inicio al sufrimiento, luego, acerca de la pregunta inicial ¿cómo debemos vivir?, tendría

²⁷⁶ Solé, Juan. *Schopenhauer. El pesimismo se hace filosofía* (Biblioteca descubrir la Filosofía No.8) Ed. Batiscafo 2015, p. 106.

²⁷⁷ Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena II*, Trad. introducción y notas de Pilar López de Santa María. Ed Trotta 2009, p. 222.

necesariamente que replantearse esta otra: ¿Cómo debe uno vivir de manera que consiga sustraerse en forma perdurable al dolor y el sufrimiento?

Hemos señalado con anterioridad que Schopenhauer toma tres imágenes de la mitología griega, para expresar la trágica situación en la que el hombre se encuentra: Ixión, que paga sus crímenes atado para toda la eternidad con serpientes a una rueda ardiente que da vueltas sin cesar; las Danaides, que pagan sus faltas tratando inútilmente de llenar con agua cántaros rotos; y Tántalo, condenado por los dioses a padecer hambre y sed, a pesar de estar sumergido con el agua hasta el cuello y tener una rama cargada de frutos justo encima de su cabeza: cuando baja la cabeza para beber, las aguas descienden, cuando alza el brazo para tomar una fruta, el viento aleja la rama. Escribe Schopenhauer:

Todo querer nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento. [...] Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo. [...] Así el sujeto del querer da vueltas constantemente en la rueda de Ixión, llena para siempre el tonel de las Danaides, es el Tántalo eternamente nostálgico.²⁷⁸

Ante esto, cabe regresar a la pregunta: ¿Cómo debe uno vivir bajo esta condición trágica? Esta es la pregunta central que atraviesa la filosofía práctica de Schopenhauer. Para responderla, es fundamental referirnos a la conexión íntima que Schopenhauer establece entre metafísica y ética. Desde esta óptica, Schopenhauer separa su visión sobre la ética, de los esquemas del teísmo. Escribe Schopenhauer en *Sobre la ética*: «[...] En efecto, al final todo panteísmo ha de fracasar ante las ineludibles exigencias de la ética y ante el mal y el sufrimiento del mundo. Si el mundo es una teofanía, entonces todo lo que hace el hombre, y hasta el animal, es divino y excelente: nada se puede censurar y nada se puede elogiar frente a otra cosa: así que no hay ética alguna. [...] Pero el mal y los tormentos del mundo no concuerdan con el teísmo»²⁸⁰

Con estos señalamientos Schopenhauer propone a su filosofía como la única capaz de dar razón de la ética, porque afirma que el hombre es voluntad y ésta, que se objetiva en el hombre, es una y la misma, es la que constituye el mundo. De ahí el sentido moral de

²⁷⁸ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p. 250.

²⁸⁰ Schopenhauer, A. *El mundo... II*, p. 646.

la existencia. Afirmará Schopenhauer, que su propuesta es la única 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:

Pero el mal y los tormentos del mundo no concuerdan con el teísmo: de ahí que este haya intentado ayudarse con todo tipo de subterfugios y teodiceas, que sin embargo sucumbieron sin posibilidad de salvación ante los argumentos de Hume y Voltaire. Pero el panteísmo es totalmente insostenible frente a aquel lado malo del mundo. [...] cuando penetramos en el interior y añadimos el lado subjetivo y moral, con su predominio de necesidad, sufrimiento y tormento, de discordia, maldad, locura y absurdo, nos damos cuenta con horror de que tenemos delante cualquier cosa menos una teofanía.²⁸²

En la ética de Schopenhauer, ni la deducción de los principios morales, ni la teoría de las virtudes, ni la discusión de los casos de conciencia, son temas de su interés. Este hecho no deja de llamar la atención, tomando en cuenta que en esta filosofía el objeto principal es el de otorgar un sentido a la vida y un valor a la acción. Parecería, entonces que el problema que se plantea, no es: ¿cómo hace falta vivir?, sino: ¿hace falta vivir?

2.2.- Punto de partida: Críticas de Schopenhauer a la moral kantiana.

Para defender su propuesta ética, Schopenhauer se plantea como objetivo principal dismantelar el modelo propuesto por Kant, que había permanecido vigente durante la modernidad: «Realmente, ya es hora de que la ética se ponga de una vez seriamente en cuestión. Desde hace más de medio siglo yace en el cómodo almohadón que Kant le procuró: en el imperativo categórico de la Razón práctica.»²⁸³ Schopenhauer describe su ética como diametralmente opuesta en sus puntos esenciales a la de Kant y nos recomienda confrontar sus discrepancias para comprender mejor su propio pensamiento moral, dándose a la tarea de descubrir las bases de la moral, comenzando por examinar en forma crítica la fundamentación kantiana de la moral, ya que: «[...] la crítica de la fundamentación kantiana de la ética, será la mejor preparación e introducción, incluso el camino recto hacia la mía, que es diametralmente opuesta a la kantiana en los puntos esenciales. En razón de

²⁸² *Idem*, p. 647.

²⁸³ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 155.

ello, no habría comienzo más erróneo que querer saltarse la crítica que ahora sigue para ir inmediatamente a la parte positiva de mi exposición, que entonces sería comprensible sólo a medias.»²⁸⁴

En su crítica a la ética kantiana, Schopenhauer tiene presente la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) ya que según él en esa obra está expuesta lo esencial de su ética. Escribe que Kant: «Dedicó una obra particular a la presentación del fundamento de su ética [...], la “*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*” cuyo tema es, pues, exactamente el mismo que el objeto de nuestra pregunta de concurso. [...], En ese libro encontramos el fundamento, o sea, lo esencial de su ética, presentado de una forma estrictamente sistemática, concisa y nítida, como no aparece en ninguna otra.»²⁸⁵

Señala Schopenhauer que el primer paso en falso dado por Kant en su fundamentación, se encuentra en el concepto de ética que defiende, ya que esta filosofía práctica, no atiende a aquello que sucede, sino a aquello de debe suceder, aunque nunca suceda. Esta concepción, es en el fondo una forma legislativa- imperativa para la ética, que confunde la tarea de la ética con la de la filosofía en general: «Pero en mi opinión toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma contemplativa e investigar, no prescribir. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar. [...] La virtud no se enseña.»²⁸⁶ Oponiéndose a esta concepción, Schopenhauer afirmará que el filósofo moral únicamente tendrá que ocuparse de *describir* cómo es el hombre, cómo se presenta la acción humana, y explicar en qué sentido cabe hablar de acciones morales. En el apartado 4 titulado, “De la forma imperativa de la ética kantiana”, Schopenhauer escribe:

En una filosofía práctica no se trata de dar razones de lo que ocurre, sino leyes de lo que *debe ocurrir aun cuando no ocurra nunca*. Esto es ya una decidida *petitio principii*. ¿Quién os dice que haya leyes a las que se *deba* someter nuestra conducta? ¿Quién os dice que *deba suceder lo que nunca sucede*? ¿Qué os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible? En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que

²⁸⁴ *Ídem*, pp. 154 y 155.

²⁸⁵ *Ídem*, p. 158.

²⁸⁶ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p. 327.

contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su *comprensión* y que con eso tiene suficiente que hacer, mucho más de lo que ha se ha hecho hasta hoy, al cabo de milenios.²⁸⁷

Por otra parte el filósofo moral, afirma Schopenhauer, tampoco deberá buscar nunca ordenar la conducta, ni pretender formular un imperativo categórico, que prescriba la conducta moral para todo ser racional y no solo para el hombre: «Entretanto, ese establecimiento de la moral, no para hombres en cuanto hombres, sino para *todo ser racional* en cuanto tal, es una cuestión central y una idea favorita tan establecida en *Kant*, que no se cansa de repartirla en toda ocasión.»²⁸⁸ De esta manera y en franca oposición a Kant, Schopenhauer objeta el excesivo formalismo en su ética, que por ser mera teoría formal resulta a final de cuentas irrelevante para la vida práctica, que no se basa en nada empírico. Escribe:«[...] No tenemos nada sobre lo que asentarnos. [...] ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos, totalmente abstractos y aún carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire.»²⁹⁰ Dicha moral, afirma Schopenhauer, depurada de todo contenido empírico, puramente a priori, reducida a un conjunto de conceptos abstractos, sin apoyo sólido, resultará poco efectiva, pues para mover a la voluntad a obrar moralmente hace falta algo más que un inflexible deber absoluto asentado en la razón. Schopenhauer cuestiona igualmente el deontologismo kantiano, al presentar el *deber ser* por encima del *ser* de la acción, es decir, el error de Kant es el de proponer la ética bajo la fórmula del deber por el deber mismo.

El valor moral de las acciones disminuye para Kant si el deber no es realizado con corazón frío, ya que sólo la pura razón, desligada de todo sentimiento, inclinación o interés ha de ejercer de juez: La razón para Kant, es el único tribunal: «[...] Luego una acción, dice, sólo tiene auténtico valor moral cuando se produce simplemente por *deber* y meramente por mor del *deber* sin inclinación alguna hacia él. El valor del carácter no comienza hasta que alguien, sin simpatía en el corazón, frío e indiferente hacia los sufrimientos, ajenos, y *no nacido propiamente para la caridad*, realiza, no obstante, buenas acciones sólo en razón del penoso *deber*. [...] “El ánimo que obliga al hombre a seguir la ley moral es seguirla por *deber* no por *inclinación voluntaria*, ni por un afán *no mandado*

²⁸⁷ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 160.

²⁸⁸ *Idem*, p. 171.

²⁹⁰ *Idem*, p. 170.

y emprendido gustosamente por sí mismo”» A esto objetará Schopenhauer: «[...] ¡Qué moral de esclavos! Que los sentimientos de la compasión y de la simpatía blanda son molestos incluso para las personas que piensan bien, porque ponen en confusión sus máximas reflexionadas y, por tanto, provocan el deseo de estar libre de ellos y sometido únicamente a la razón legisladora»²⁹¹

Kant sostuvo, señala Schopenhauer, que para que una acción sea genuinamente moral no ha de emanar de un rasgo contingente ni de un deseo o una inclinación determinada sino sólo del respeto a la ley moral, una ley a la que toda criatura racional ha de concebirse sometido en virtud exclusivamente de su naturaleza racional: «Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional.»²⁹² De ahí que la expresión de esa ley, el imperativo categórico, sea puramente formal, establecido a priori, exclusivamente mediante la razón. Hacer residir en la razón la fuente de significación del obrar moral resulta para Schopenhauer un criterio equivocado. La concepción racionalista entiende la voluntad como facultad de asentir del hombre subordinada al conocimiento; para Schopenhauer en cambio, la voluntad constituye el núcleo del ser del hombre y del mundo cuyo instrumento es el conocimiento, mediado por los motivos: «En aquellas teorías él quiere lo que conoce; en la mía conoce lo que quiere».²⁹³ La razón, por tanto, es para Schopenhauer algo secundario, fenoménico e incluso biológico; el verdadero núcleo metafísico del mundo, es su voluntad y por esto al mundo le es propia una consideración moral. En el fondo de esto, radica una máxima que resulta insuficiente para determinar la voluntad, es decir, para actuar como motivo. La ausencia de *motivos* morales, es lo que hace para Schopenhauer inoperante la acción y oculta, en el fondo, un disfraz teológico. De ahí que la acusación fundamental que Schopenhauer lanza contra Kant va en dirección al principio supremo de su ética: el imperativo categórico:

Por eso reconozco el especial placer con que ahora procedo a arrancarle a la moral el amplio almohadón, y expreso sin disimulo mi intención de mostrar la Razón práctica y el imperativo categórico de *Kant* como supuestos totalmente injustificados, sin fundamento

²⁹¹ *Idem*, p. 174.

²⁹² *Idem*, p. 196.

²⁹³ Schopenhauer, A. *El mundo... I* p. 350.

y ficticios, de poner en evidencia que también la ética de Kant carece de un sólido fundamento y de entregar así de nuevo la moral a su antigua completa perplejidad, en la que tiene que permanecer antes de que yo proceda a exponer el verdadero principio moral de la naturaleza humana.²⁹⁴

Afirma Schopenhauer que en la primera formulación del imperativo categórico de Kant se hace patente su encubierta condición hipotética. Lo que esconde el imperativo “*Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”,²⁹⁵ es un velado egoísmo: «La obligatoriedad moral se basa totalmente en una supuesta *reciprocidad*; por tanto, es estrictamente egoísta y recibe su interpretación del egoísmo que, bajo la condición de la *reciprocidad*, se presta prudentemente a un compromiso. Esto sería apto para la fundamentación del principio de la unidad estatal, pero no para la del principio moral.»²⁹⁶ Ahora bien, en la segunda fórmula del imperativo categórico: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*”,²⁹⁷ se expresa, según Schopenhauer, el concepto kantiano de dignidad, el cual no manifiesta más que una artimaña que intenta justificar algunas condenas morales que provienen del pensamiento teológico y no del filosófico.

Por otra parte Kant distingue entre deberes frente a los otros y deberes hacia uno mismo. Sobre estos últimos fundamenta su argumentación contra el suicidio y los llamados placeres «contranaturales» – el onanismo, la pederastia, la homosexualidad y la zoofilia –. Con estas prácticas el hombre es tratado sólo como medio, y no como persona. Apoyado de esta argumentación deduce la inmoralidad del suicidio, pues el suicida se toma a sí mismo como medio y no como fin: el suicidio es indigno del hombre en tanto que ser racional. Objeta Schopenhauer al respecto «Tampoco las razones contra el suicidio que Kant no desdeña en aducir, puedo calificarlas, de forma escrupulosa, más que como miserias que ni siquiera merecen una respuesta.[...] Si hay verdaderamente auténticos motivos morales contra el suicidio, estos se encuentran, en cualquier caso, muy hondos y

²⁹⁴ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, pp. 155 y 156.

²⁹⁵ Kant, Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Trad. de Manuel García Morente. Ed. de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan de Puerto Rico 2007, p. 35 (en línea).

²⁹⁶ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 199.

²⁹⁷ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 42. (en línea).

no se pueden alcanzar con la plomada de la ética habitual; sino que pertenecen a una forma de consideración más alta.»²⁹⁸

Schopenhauer concluye que: «[...]A partir de esta explicación, resulta perfectamente claro que aquella regla básica de Kant no es, como él afirma continuamente, un imperativo *categorico*, sino, de hecho, *hipotético*».²⁹⁹ De ahí que su Ética, consista en meras construcciones conceptuales, que resultan puramente abstractas. Por el contrario, afirma Schopenhauer: «la moral tiene que ver con el obrar *real* del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa frente a un incendio.»³⁰⁰

Para Schopenhauer la fuente del obrar moral se encuentra en el sentimiento, ya que ni la virtud ni la santidad nacen de la reflexión, sino de lo más profundo de la voluntad y su relación con el conocimiento sentido. El obrar moral no se produce por conceptos, sino que sigue su curso independientemente de dogmas y máximas abstractas, estériles para la auténtica virtud: «Los conceptos con su fijeza y nítida delimitación, [...] son siempre incapaces de lograr las sutiles modificaciones de lo intuitivo [...] pero la parte atractiva, graciosa y simpática de la conducta, el elemento afectuoso y amistoso, no puede haber surgido del concepto. »³⁰¹ El fundamento kantiano carece de contenido real, y con ello, también de su posible eficacia, por tanto: «Flota en el aire como una telaraña de conceptos sumamente sutiles y vacíos de contenido, no está basado en nada y, por lo tanto, no puede soportar ni mover nada.»³⁰² Por todo ello, Schopenhauer afirma que la moral kantiana fracasa al no oponerse al egoísmo y a la maldad. Dicha moral no esconde más que un egoísmo disimulado bajo la apariencia de razón, otra versión disfrazada de la moral teológica. Schopenhauer señala: «Nuestro resultado es, pues, que la ética kantiana, como todas las anteriores, carece de todo fundamento seguro. Tal y como he mostrado a través del examen de su *forma imperativa* realizado al comienzo, en el fondo es solo una inversión

²⁹⁸ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 168.

²⁹⁹ *Idem.* p. 199.

³⁰⁰ *Idem.* p. 184.

³⁰¹ Schopenhauer, A. *El mundo...I*, p. 107.

³⁰² Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 184.

de la moral teológica y un disfraz de la misma en formulas muy abstractas y aparentemente halladas *a priori*.»³⁰³

Concluye con esto que la ley moral kantiana sigue sin aclarar el problema fundamental de la ética: el egoísmo. De ahí que sus propuestas: « están perfectamente indicadas para resonar en los auditorios y ofrecer un ejercicio de agudeza: pero una cosa así no puede ser lo que suscite la llamada al obrar justo y bueno que existe en cada hombre, ni puede mantener en equilibrio los fuertes impulsos a la injusticia y la dureza, ni tampoco servir de base a los reproches de la conciencia moral »³⁰⁴ Más beneficioso para el obrar moral, sostiene Schopenhauer, sería abandonar esta postura y adoptar el punto de vista de la compasión. Al respecto escribe:« en franca discrepancia con Kant, quien reprueba toda compasión, considerando que todo lo bueno y noble debe provenir de la reflexión, yo mantengo, conforme a todo lo expuesto, que el mero concepto resulta tan estéril para la auténtica virtud como lo es para el verdadero arte; todo amor verdadero y puro supone propiamente la compasión, y aquél amor que no sea compasión no es sino egoísmo. El egoísmo es *eros*, la compasión es el *agape*». ³⁰⁵ Mientras que, bajo las consideraciones racionalistas de Kant, la compasión se juzgará como una debilidad, el obrar moral necesita, sostiene Schopenhauer, del sentimiento; en concreto, del amor entendido como *agape*, y eso implica un profundo abandonar toda motivación egoísta.

A pesar de todas las críticas lanzadas a Kant, Schopenhauer reconoce, que su mayor mérito, consistió en haber eliminado de la ética todo eudemonismo. Al respecto González-Mérida anota: « De este modo, Kant se opone tanto al planteamiento de los antiguos – en el que se lleva a cabo una identificación entre virtud y felicidad, como al de los modernos que tratan de hacer de la felicidad consecuencia de la virtud . Con esto, Kant pretende despachar el eudemonismo.»³⁰⁶ Sin embargo, Schopenhauer puntualiza, que la crítica de Kant al eudemonismo sólo fue aparente ya que mantuvo una conexión oculta entre virtud y felicidad en su doctrina del Bien Supremo. Así lo expresa:

³⁰³ *Idem*, p. 211.

³⁰⁴ *Idem*, p. 228.

³⁰⁵ Schopenhauer, A. *Metafísica de las costumbres*, p. 155.

³⁰⁶ González- Mérida. Luis. *La ética kantiana vista por Schopenhauer*. Universitat Autònoma de Barcelona AGORA – Papeles de filosofia- (2017), Vol. 36 No.1 p. 9.

www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/download/2923/4003 (Consultado Junio 2018)

Dentro de la ética, Kant tiene el gran mérito de haberla depurado de todo *eudemonismo*. La ética de los antiguos era eudemónica; la de los modernos, en su mayor parte, doctrina de la santidad.[...] Así que en los antiguos y los modernos, exceptuando solo Platón, la virtud era simple medio para un fin. Desde luego, si se quisiera tomar esto en rigor, entonces también *Kant* habría desterrado el eudemonismo de la ética de una forma más aparente que real. Pues él deja todavía una conexión oculta entre virtud y felicidad en su doctrina del Bien Supremo.³⁰⁷

Para Schopenhauer, continuando con las observaciones de González -Mérida, el problema de la felicidad humana no es un problema moral. Para Kant el principio de moralidad es más bien un asunto de sagacidad y prudencia, así lo enuncia en el apartado que lleva por título *Del principio de la moralidad*³⁰⁸, mientras que para Schopenhauer en su obra *El arte de ser Feliz*,³⁰⁹ la felicidad es un asunto de recomendaciones que nos acercan a ella, aunque no logremos nunca alcanzarla. Al respecto, Luis González- Mérida, comenta que: «Pese a diferir radicalmente en su expresión, la intención moral de Schopenhauer se acerca por completo a la de Kant. Ambos coinciden en que la significación profunda de la acción humana es metafísica. Asimismo, también convienen en señalar una exclusión radical entre moralidad y felicidad [] Esta exclusión define el criterio para distinguir los motivos que carecen de significación moral de los que no. Con ello se cumple la pretensión de desterrar el eudemonismo de la ética».³¹⁰

Sin embargo, paradójicamente, son interesantes las coincidencias que Roberto R. Aramayo encuentra con respecto al problema de la felicidad, entre maestro y discípulo. Por más que ambos se declaren antieudemonistas, la teoría kantiana del contento con uno mismo y del hacerse dignos de ser feliz o la eudemonología de Schopenhauer prueban sobradamente lo contrario.³¹¹ Schopenhauer escribe su tratado sobre cómo ser feliz o, cuando menos, procurar no ser tan desdichado, para lo cual deberá dejar de lado su punto de vista ético- metafísico y resguardarse en lo ilusorio de la vida. La *Eudemonología* de Schopenhauer no plantea una instrucción para vivir de forma feliz, sino más bien el modo

³⁰⁷ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 157.

³⁰⁸ Kant., Immanuel. *Lecciones de ética*, Trd. castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Ed Crítica Barcelona, 1988, pp. 49-58.

³⁰⁹ Schopenhauer, A. *El Arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*. Texto Franco Volpi. Trad. y apéndices Ángela Acrkermann Pilári Herder 2000.

³¹⁰ González- Mérida, L. *La ética kantiana vista por Schopenhauer.*, .8.

³¹¹ Aramayo. Roberto R. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza Ed. 2018, p. 199.

de ser menos desdichados posibles y hacer la vida más llevadera y placentera. «De igual forma Kant — señala Aramayo — se refiere a la felicidad no como la suma de placeres sino como el gozo de la conciencia al sentirse satisfecho con su autodominio.»³¹² Por otra parte, en referencia a la ética de Schopenhauer, centrada sobre la compasión, no habrá espacio para la felicidad. Esta sólo podrá realizarse bajo la óptica del engaño. Bajo esta óptica Schopenhauer escribe su *Eudemonologia*, en donde expresa su noción negativa de felicidad, en tanto que alejamiento o ausencia de las miserias humanas. Esta idea la encontramos igualmente expresada en *El mundo como voluntad y representación*: «Toda satisfacción, o lo que normalmente se llama felicidad, siempre es propia y esencialmente negativa y nunca positiva. No se trata de una dicha que nos sobrevenga originariamente y por sí misma sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer. Mas con la satisfacción cesa el deseo y por lo tanto el placer. De ahí que la satisfacción o la felicidad nunca puedan ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad».³¹³

Desde otro punto de vista, Aramayo afirma, que la ética de Schopenhauer podría ser presentada como una radicalización a ultranza del formalismo ético kantiano, que lo llevará a establecer ciertas coincidencias entre ellos: «En definitiva, éste sólo consistiría en eliminar cualquier aspecto material de la deliberación moral y Schopenhauer viene a proponer en cierta manera eso mismo, con su imperativo ético del no querer absolutamente nada conforme a su “Teoría de la negación de la voluntad de vivir”»³¹⁴ De esta manera, continuando con el autor citado, Schopenhauer establece su imperativo categórico cuando nos habla del no querer, como único imperativo realmente categórico y describe a la compasión como el único baluarte del auténtico imperativo ético, el cual se cifraría en algo tan extremadamente difícil como dejar de querer. «Se pasa del simple “tu no debes” de Kant, al “tú no debes querer nada”, de Schopenhauer.»³¹⁵

Es por lo expuesto hasta aquí que, González- Mérida, sostenga que se pasa de una ética del Antiguo Testamento, basado en la ley, a una ética del Nuevo Testamento, basada en la

³¹² *Idem.* 200.

³¹³ *Cfr, Op, Cit I*, p. 377.

³¹⁴ Aramayo, R.R. *Schopenhauer*.... p. 194.

³¹⁵ *Idem*, p. 197.

compasión. Por tanto, con Kant y Schopenhauer, se pasa de una ética de la razón imperativa a una ética del sentimiento compasivo.³¹⁶

2.3.-Requisitos de la acción moral.

Asentadas las críticas a la moral Kantiana, Schopenhauer plantea como primera condición esencial para un fundamento de la ética, encontrar aquél requisito capaz de mover al hombre a realizar conductas moralmente valiosas. Dicho incentivo moral tendrá como requisito inicial el estar al alcance de todos:«[...] Más bien, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de realidad de las cosas.»³¹⁷ Este móvil podrá generar el impulso a la justicia y la caridad, que es precisamente lo que busca Schopenhauer, en su propuesta. Encontrar este móvil es dar con el fundamento mismo de la moral, que no tiene que ver ni con principios, ni criterios, sino más bien con aquello que hay en el hombre que posibilita ubicarnos en el ámbito de la moralidad, y no en el de la mera animalidad. Schopenhauer distingue para ese propósito entre principio y fundamento de la moral: «Ante todo hago notar que son *dos* preguntas: la una se dirige al *principio*, la otra, al *fundamento* de la ética, dos cosas distintas.[...] *El principio o máxima* suprema de una ética es la expresión más breve y precisa para la forma de obrar que ella prescribe. [...] expresada con *una* proposición, o sea el “Qué” de la virtud. En cambio, el fundamento de la ética es el “Por qué” de la virtud, la *razón* de aquella obligatoriedad».³¹⁸

El principio universal expuesto por Schopenhauer sería: “*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*”³¹⁹ “no ofendas a nadie; antes al contrario, ayúdalo cuanto puedas”: Este es el contenido de la máxima que Schopenhauer propone como principio de la ética.

³¹⁶ González- Mérida, L. *La ética kantiana vista por Schopenhauer...*, p. 9.

³¹⁷ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, pp. 228 y 229.

³¹⁸ *Idem*, pp. 176 y 177.

³¹⁹ *Idem*, p. 178.

Ahora se trata de encontrar el fundamento de la moral, que sostenga dicho principio. En el escrito *Sobre el fundamento de la moral*, Arthur Schopenhauer se propone responder a la pregunta propuesta en 1840 por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, sobre cuál es el fundamento de la moral.³²⁰ Escribe: «La presente pregunta de la Real Sociedad está dirigida nada menos que al fundamento objetivamente verdadero de la moral y, por consiguiente, también de la moralidad.»³²¹ Para responder a dicho cuestionamiento, Schopenhauer comienza haciendo un recuento sobre las propuestas éticas existentes, indicando sus deficiencias y el porqué es importante darle salida a la pregunta del concurso de la Real Sociedad: «En todas las épocas se han predicado mucha y buena moral; pero la fundamentación de la misma ha ido siempre de mal en peor. En conjunto, en ella es visible el esfuerzo por encontrar alguna verdad objetiva de la que se puedan deducir lógicamente las prescripciones éticas: esta se ha buscado en la naturaleza de las cosas o en la del hombre; pero en vano.»³²² De ahí que, Schopenhauer considera necesario comenzar por establecer la verdadera fundamentación de la moral ya que ni la religión, ni la propuesta kantiana ha dejado esto en claro. La razón por la cual dichos intentos han fracasado se debe a que han desatendido el camino más natural, el que hace referencia a la ley natural: la ley de la motivación: la ley de la *voluntad humana*, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza, y que se presenta por tanto como demostrable, inviolable, sin excepción. A la ética le bastará por tanto, con investigar si existen acciones de valor moral y cuál es el fundamento de las mismas; dicho fundamento deberá ser al mismo tiempo el de la propia ética. Este fundamento no ha de buscarse en ningún tipo de facultad pura o de

³²⁰ Schopenhauer escribió en 1839, dos escritos cuyo contenido expresa sus enseñanzas éticas: “*Sobre la libertad de la voluntad humana*” y “*El fundamento de la moral*” originadas por sendos concursos convocados, respectivamente, por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias y por su homóloga danesa. Ambos textos se publicaron en 1841 en un solo volumen titulado “*Los dos problemas fundamentales de la ética*”, que forman parte del núcleo esencial de su propuesta ética compasiva y se sitúan dentro del Libro IV de su obra capital. Estas obras fueron entonces escritas en forma independiente por tanto no suponen una exposición pormenorizada de su ética desde su verdadero trasfondo. Fueron escritas por “motivos externos” y pueden -según lo aclara Schopenhauer en el Prólogo a la primera edición- contemplarse como “complemento del cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*”. De cualquier manera los temas tratados en los escritos concursantes, la libertad del hombre y la fuente de donde brota la moralidad de las acciones humanas, son cuestiones verdaderamente importantes para su planteamiento ético.

³²¹ Schopenhauer, A. *Los dos problemas* ..., p. 146.

³²² *Idem.* p. 152.

argumentación apriorística, sino en el único lugar en que se lo puede encontrar: en la experiencia real de la vida y las acciones humanas:

Así, las combinaciones conceptuales artificiales de todo tipo no pueden nunca, si nos tomamos la cuestión en serio, contener el verdadero impulso a la justicia y la caridad. Más bien, este tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se basa meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esta clase, podrá disputar y desfilarse en los auditorios: la vida real se burlará de ella.³²⁴

Se sigue de estas afirmaciones que, si la filosofía moral tiene un fundamento sólido para sí misma y para sus prescripciones, éste no puede ser diferente de aquél en el que se basa todo comportamiento moral. La moral tendrá solamente un carácter descriptivo ya que ésta no se refiere a cómo deben actuar los hombres sino a cómo de hecho actúan. La ética tendrá pues como fin interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. Escribe en *Sobre el fundamento de la moral*: «[...] 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. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no queda otro camino más que el empírico, es decir, investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad.³²⁵ Dichas acciones son capaces de sobrepasar el ámbito de la legalidad y llegan a alcanzar un auténtico valor moral cuando son capaces de superar el egoísmo ilimitado.

La tarea fundamental de la ética, consistirá entonces en reconocer los requisitos indispensables para un fundamento de la ética, que no son otros más que los móviles empíricos que llevan a las personas a actuar. Schopenhauer afirma que éstos son únicamente tres: el egoísmo, (*Wohl*); la maldad (*Webe*) y la compasión (*Mit leide*).

El móvil básico de la conducta humana, afirma Schopenhauer, es el egoísmo. Éste es el único hecho de la conciencia moral. Así como Aristóteles había escrito al comienzo del libro primero de la *Metafísica*: “*Todos los hombres por naturaleza desean saber*”,

³²⁴ *Idem*, pp. 228 y 229.

³²⁵ *Idem*, p. 238.

Schopenhauer, afirmaría: “*Todos los hombres por naturaleza son egoístas.*” El egoísmo es resultado natural de la individualización de la voluntad, en un yo particular, que es ese yo que lo quiere todo para sí, satisface o cree satisfacer su voluntad a costa del otro, y se muestra indiferente ante el sufrimiento que puede causarle al otro. Esta condición nos hace satisfacer sólo nuestro propio beneficio y quiere todos los placeres de los que es capaz, quiere disfrutar todo, y tenerlo todo. El egoísmo del hombre, escribe, es colosal:

El egoísmo es, por naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre del dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz.[...] Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener todo; pero, puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: “Todo para mí y nada para los demás”, es su lema.³²⁶

Schopenhauer sostiene que el origen, la raíz de todo egoísmo, se encuentra en la metafísica de la voluntad: «Esto se debe, en último término, a que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho. A resultas de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero: pues todo lo objetivo existe solo mediatamente, como mera representación. [...], y por eso él es su centro. Justamente por ello, cada uno es para sí todo en todo: se encuentra como el dueño de toda realidad y nada puede ser para él más importante que él mismo.»³²⁷ Así pues, el egoísmo, móvil básico en el hombre, busca mantenerse en la existencia, querer conservarla, en la medida de lo posible, libre de dolor, de carencia y privación, es decir, como una tendencia a buscar el bienestar y el placer. Este egoísmo radica tanto en la voluntad como en la representación. Leemos en *El Mundo como voluntad y representación*:

[...] Cada individuo, al mirar adentro, reconoce en su esencia, que es la voluntad, la cosa en sí, por lo tanto, lo único real. De este modo, se concibe como el núcleo y el punto medio del mundo, y se siente infinitamente importante. En cambio, si mira afuera se encuentra en el ámbito de la representación, del mero fenómeno, donde se ve como un individuo entre infinitos individuos, como algo sumamente insignificante e ínfimo: Por consiguiente, hasta

³²⁶ *Idem*, pp. 239 y 240.

³²⁷ *Ibidem*.

el individuo más irrelevante, todo yo, visto desde dentro es todo en todo; en cambio, visto desde fuera es nada o casi nada. Aquí descansa la gran diferencia entre lo que cada uno es a sus propios ojos y lo que es a los ojos de todos los demás, y por tanto el *egoísmo* que todos reprochan a todos.³²⁸

De este modo, el egoísmo se debe, por un lado al hecho de que “el mundo es mi representación”, los demás forman parte de mi representación, pero su raíz fundamental se encuentra en que “el mundo es voluntad”. Desde el punto de vista del fenómeno, cada individuo es uno más de entre muchos; pero en su esencia cada uno de ellos lleva en sí toda la voluntad: «El *egoísmo* es, pues, la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que el *móvil moral* tiene que combatir».³²⁹ El egoísmo representa el origen de toda lucha, y para vencerlo hay que recurrir a otra instancia más poderosa que la simple “pompa de jabón apriorística”, de la propuesta por la moral kantiana. Con ello Schopenhauer rompe abiertamente con la tradición kantiana que considera que todo lo bueno y noble debe provenir de la reflexión.

El segundo móvil de las acciones que Schopenhauer reconoce, es la maldad (*Webe*) que quiere el dolor ajeno y puede llegar hasta la crueldad ya que hace del dolor ajeno el fin último de la conducta humana, lo cual es reprobable éticamente. Llama “malo” (*böse*) al que siempre está inclinado a obrar injustamente en cuanto tiene ocasión, exige a los demás que actúen al servicio de su propia voluntad e intenta eliminarlos si se oponen a sus deseos. Le importa sólo su propio beneficio, es indiferente a los demás y frecuentemente se disimula con la prudencia y la cortesía: «La malevolencia en los grados ínfimos es muy frecuente, casi habitual, y alcanza fácilmente grados superiores.[...]Para nosotros es una gran suerte que la prudencia y la cortesía echen su manto por encima, y no dejen ver cuán universal es la malevolencia recíproca, y cómo prosigue el “*bellum omnium contra omnes*”, al menos en el pensamiento. [...] En su mayor parte, la malevolencia surge de las colisiones del egoísmo, inevitables y producidas a cada paso.»³³⁰

Según Schopenhauer la fuente principal de la maldad es la envidia, suscitada por la felicidad, la propiedad o los privilegios ajenos. La envidia tiende a ser venenosa en grado sumo cuando de elogiar las cualidades de alguien se trata, entonces odia lo que realmente

³²⁸ Schopenhauer, A. *El mundo.... II*, pp. 656 y 657.

³²⁹ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 242.

³³⁰ *Ibidem*.

debería admirar. De ahí nace la maledicencia y la injuria: « [...]una fuente principal de la malevolencia es la *envidia*; o, más bien, esta misma ya es malevolencia suscitada por la felicidad, propiedad o méritos ajenos. Ningún hombre está totalmente libre de ella. [...] Sin embargo, sus grados son muy diversos. Es máximamente implacable y venenosa cuando va dirigida a cualidades personales, ya que aquí al envidioso no le queda ninguna esperanza; y, al mismo tiempo, es la más vil, porque odia lo que debería amar y honrar»³³¹ Sin embargo, Schopenhauer juzga que más detestable que la envidia es el sadismo, pues si bien la envidia puede entenderse como comprensible y humana, el sadismo es propio de lo demoníaco. Escribe Schopenhauer: «[...]lo contrario de la envidia es el *sadismo*. Pero sentir envidia es humano, disfrutar el sadismo, demoníaco. No hay signo más indefectible de un corazón radicalmente malo y de una profunda bajeza moral, que un rasgo de sadismo puro y sincero. A aquel en quien se perciba, se le debe evitar para siempre. La envidia y el sadismo son, en sí mismos, puramente teóricos; en la práctica se convierten en maldad y crueldad.»³³²

En franca oposición a Kant, a Schopenhauer le parece más terrible el sadismo que la mentira, porque aquél se opone directamente a la compasión: « Declamar es más fácil que demostrar; y moralizar, es más fácil que ser sincero. *Kant* habría hecho mejor en liberar aquel celo especial contra el *sadismo*: *este, no la mentira, es el vicio propiamente demoníaco. Pues es directamente lo contrario de la compasión*». ³³³

Con el análisis de dichos móviles antimorales, enraizados en la naturaleza humana, resulta clara la dificultad de encontrar un móvil que se presente contrario a estas inclinaciones. Tan complicado es esto, que Schopenhauer afirma que el hombre ha buscado su solución recurriendo siempre a la “*maquinaria procedente de otro mundo*” que sólo convence mediante premios o castigos:

¿Cómo se podría, en efecto, hablar de desinterés cuando me seduce la recompensa o me espanta la amenaza del castigo? Una recompensa en otro mundo en la que se cree firmemente puede considerarse como una letra de cambio totalmente segura, pero librada a muy largo plazo. El augurio de los mendigos satisfechos, tan frecuente en todas partes,

³³¹ *Idem*, p. 243.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Idem*, p. 270.

de que en aquel mundo, al donante se le restituirá el donativo multiplicado por mil, pudiera quizás mover a algún avaro a abundantes limosnas que él distribuiría gustoso como una buena inversión, convencido firmemente de que también en aquél mundo resucitará como un hombre inmensamente rico.³³⁴

El problema entonces por resolver es encontrar el resorte que pueda mover al ser humano hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones egoístas enraizadas en su naturaleza. Schopenhauer asume la existencia de acciones de valor moral como un hecho empíricamente constatable y establece como criterio definitorio uno de carácter negativo: la ausencia de toda motivación egoísta, para combatirlo Schopenhauer propone la compasión.

Ahora bien, según Schopenhauer, si partimos del supuesto básico de que lo que mueve a la voluntad es el placer y el dolor en general, todo motivo tendrá por tanto relación con el placer y el dolor. Aquella acción cuyo fin último sea el placer y el dolor del agente mismo será un fin egoísta, sin valor moral: «[...] *Egoísmo y valor moral* de una acción se excluyen absolutamente entre sí. Si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo.»³³⁵ Pero si el placer y el dolor propios no pueden ser el fin último de una acción moral, ¿dónde ubicar, entonces, el placer y el dolor? «Pero, aclara Schopenhauer, si mi acción debe producirse únicamente en *razón del otro*, entonces su *placer y dolor* tienen que ser *inmediatamente mi motivo*: igual que en todas las demás acciones lo son los míos.»³³⁶ Esto supone convertir el placer del otro en mi propio placer y su dolor en mi dolor; convertir al otro en mi fin último de mi voluntad: «Pero esto supone necesariamente que yo compadezca [*mit leide*] directamente en *su* dolor como tal, que sienta su dolor como en otro caso siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso solo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en cierto grado.»³³⁷

³³⁴ *Idem*, p. 245.

³³⁵ *Idem*, p. 249.

³³⁶ *Idem*, p. 251.

³³⁷ *Ibidem*.

2.4. La conducta compasiva y el otro, como “yo otra vez”: fundamento de la moral.

2.4.1. ¿Qué significa compadecer?: Aristóteles.

La palabra *compasión* etimológicamente proviene del latín (*compassio-nis*) y ésta a su vez del griego (*sympatheia*). En esta investigación se utilizará indistintamente los términos *compasión* o *piedad*. Siguiendo las observaciones de Aurelio Arteta, esto es posible porque su sentido en castellano no se distingue fácilmente. De esta manera la *piedad* puede interpretarse desde una acepción específicamente religiosa, de devoción hacia la divinidad, como cuando hablamos de una persona o de unas obras pías o calificamos a sus contrarios de *impíos*. La *piedad* humana o profana, en cambio, se dirige al hombre como tal, sin otorgarle un sentido sobrehumano; y al insensible a ella le llamamos *despiadado*. Son sinónimos de la *compasión* la *misericordia* y la *conmiseración* que significan la pena o *lástima* que se siente por los que sufren. *Compasión* quiere decir igualmente *simpatía*, en este sentido lo utilizaron los moralistas británicos, como el sentir con el otro, y puede manifestarse como *simpatía* con la alegría del otro y como *compasión*, o *simpatía* con el dolor ajeno.³³⁸

Ya Aristóteles, en su definición de la *piedad* (*éleos*) explicaba las condiciones necesarias para que surja la *piedad*. Dentro de su esquema, la *compasión* es considerada como una pasión propia de la *justicia*. En la *Retórica* leemos: «Sea la *compasión* cierta tristeza por un mal que aparece grave o penoso en quien no es merecedor de padecerlo, el cual mal podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados de uno, y esto cuando apareciese cercano»³³⁹ La definición aristotélica señala dos puntos a comentar. El primero hace mención al dolor experimentado por un mal, y el segundo, el pesar que se siente por ser *inmerecido*. Este segundo apunte es importante resaltarlo porque tiene que ver con lo *injusto*, lo cual, según Aurelio Arteta, conlleva implicaciones políticas:

En esa conexión con la *justicia* y la política, la *piedad* se halla en compañía de la *indignación* (*némesis*), «un pesar que se siente por causa de quien aparece disfrutando de un éxito *inmerecido*» (/? , H, 9, 1387 a, 9). Lo que en principio parecen pasiones opuestas, se dan cita en el mismo carácter humano y coinciden en el común denominador de su

³³⁸ Cfr. *La compasión, una virtud bajo sospecha* Paidós, Barcelona 1996.

³³⁹ Aristóteles. *Retórica*, II Sobre la *compasión* No. 8,15 Trad. José Goya. México. Ed Porrúa 2007 Col. “Sepan cuántos” 715, p. 155.

referencia a la justicia: “Y ambas pasiones son propias de un talante honesto [*éthous jréstou*], ya que adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices. Porque es injusto lo que tiene lugar contra lo merecido” (R,II,9,1386 b, 9-14). *Éleos* y *némesis*, en suma, se requieren recíprocamente.³⁴⁰

Aristóteles señala además, cómo a la vista de una injusticia se provoca también un sentimiento de indignación. Así pues, tanto *eleos* como *némesis* hacen referencia a la justicia, ellas se requieren recíprocamente y constituyen las pasiones propias de la justicia y son su condición de posibilidad. Como tales constituyen los fenómenos primeros del sentido de lo justo y lo injusto, son pues los afectos que despierta toda situación injusta. «Ambas –en opinión de Arteta– se exigen mutuamente hasta el punto de que, en realidad, forman las dos caras de una misma emoción. Lo que hay es una piedad indignada, y una indignación piadosa. Pues lo cierto es que el mal inmerecido de uno implica al bien inmerecido de otro, y al contrario».³⁴¹ Sin embargo, afirma Arteta, «estas aparecen como condiciones necesarias más no suficientes de la justicia, porque desde su estatus de meras pasiones, se concretan a poner una base emocional para la acción. Ellas entendidas como pasiones primarias son en definitiva los sentimientos políticos por excelencia.»³⁴² Aun así, tanto la piedad como la indignación llevan una doble tarea, que consiste por un lado, alentar, propiciar y contribuir a modificar el cambio de régimen político imperante, que busque la implementación de la justicia ante todo. En otras palabras, el planteamiento aristotélico cuyo modelo de relaciones entre justicia y piedad, hace de la compasión un correlato emocional con la justicia, ofrece dos indudables ventajas: otorgar a la piedad una dimensión activa y pública, así como permitir su puesta en juego en cualquier sistema político.

Por otro lado observa Aristóteles en la *Retórica*, que la compasión, presenta peligros, al ser utilizada en los discursos públicos como un mecanismo persuasivo destinado a predisponer favorablemente al auditorio y a los jueces. Se convence por la disposición de los oyentes cuando son movidos a una pasión por medio del discurso: «Pues

³⁴⁰ Arteta, Aurelio. *Recuperar la piedad para la política*. Dimensiones críticas de la Filosofía política. Universidad del País Vasco, San Sebastián RIFP/2(1993) 127.(en línea).

³⁴¹ *Idem*, 129

³⁴² *Ibidem*.

*no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos.»*³⁴³

2.4.2. Apología de la compasión: Schopenhauer.

Para Schopenhauer el fenómeno capital dentro de la vida moral, el tercer móvil de las acciones humanas, único fundamento de la moral, es la compasión. A pesar de nuestras tendencias egoístas, Schopenhauer se pregunta sobre la existencia real de un principio que sea capaz de ir en contra de este egoísmo. Y como desde su perspectiva, sólo la significación moral de una acción está en relación con los otros, es fundamental buscarlas y encontrarlas. Tales acciones, sí existen y tienen su origen en lo que él llama compasión natural, las cuales provocan en Schopenhauer, un verdadero asombro, y por ello las califica de casi milagrosas. Safranski comenta al respecto:

El hecho de que la compasión sea algo “natural” no excluye para Schopenhauer que sea también un “misterio” que conduce al corazón de su metafísica. [...] La compasión es un suceso que se produce en la esfera de la voluntad misma y no en el de la reflexión. En la compasión, el “velo de Maya” queda rasgado; a la vista del sufrimiento ajeno, puedo vivencias “la supresión momentánea de los límites entre el yo y el no-yo; puedo sufrir con el otro su sufrimiento de manera idéntica a la que “siento mi dolor”. Se trata de un proceso “misterioso: pues es algo de lo que la razón no puede dar cuenta inmediata y cuyo fundamento no es asequible por la vía de la experiencia. En la compasión, me siento dolorosamente conectado con un mundo lleno de dolor.”³⁴⁵

Ahora bien, la compasión se refiere sólo al dolor y no al placer, de ahí que la compasión, consiste en participar en el dolor del otro, sentirlo directamente pero no como propio sino precisamente como ajeno. La compasión no supone un engaño de la imaginación sobre quién es quién, ni tampoco un apropiarse del dolor ajeno en la propia persona:

A resultas de la anterior exposición de la compasión como un motivarse inmediato por el sufrimiento del otro, tengo aún que criticar el error, repetido después con frecuencia, [...] que piensa que la compasión nace por un engaño instantáneo de la fantasía, al ponernos nosotros mismos en el lugar del que sufre y creer en la imaginación que sufrimos *su* dolor en *nuestra* persona. Pero no es así de ninguna manera; sino que a cada momento nos queda

³⁴³ *Idem*, 126.

³⁴⁵ Safranski, R. *Schopenhauer....*, p. 423.

claro y presente que él es el que sufre, y no *nosotros*: y es directamente *en su* persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos *con* él, es decir, *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.³⁴⁶

La compasión, considera la individuación como mero fenómeno, y a la pluralidad y diversidad como meras representaciones. Este conocimiento hace a un lado el velo de Maya y encuentra la unidad verdadera en todo lo existente. Por esa visión es como consideramos como propios todos los sufrimientos ajenos. Este es un hecho innegable de la conciencia humana que no está basado ni en dogmas, ni en mitos, ni siquiera en la cultura o en la educación. Se encuentran en la naturaleza humana y sólo estas tienen valor moral. Nos movemos a la compasión, desplazándonos fuera de nosotros e identificándonos con el ser que sufre; ya no es en nosotros donde sufrimos sino en él, pues para que la acción tenga valor moral nuestro motivo cambia de dirección, se vuelve exclusivamente hacia la necesidad ajena: la acción tiene que ser desinteresada:

Pero, dado que no me hallo *en la piel* del otro, solo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. Pero el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ente todo, en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Esta compasión es la única base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Solo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral.³⁴⁷

Es en la compasión y no en la felicidad y el gozo por el bien ajeno, donde se encuentra dicho fundamento moral. Afirma Schopenhauer que: « La razón de esto es que el dolor, el sufrimiento al que pertenece toda carencia, privación, necesidad y hasta deseo es *lo positivo, lo in mediatamente sentido*. En cambio, la naturaleza de la satisfacción, del placer, de la felicidad, consiste solamente en que una privación es suprimida y un dolor

³⁴⁶ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, pp. 254 y 255.

³⁴⁷ *Ídem*, p. 251.

acallado»³⁴⁸. Únicamente, asegura Schopenhauer, el sufrimiento y el dolor del otro, provocan en nosotros el sentimiento de compartir el dolor, de com-pasión. Por el contrario, la persona feliz y satisfecha, aunque nos agrade su situación, nos deja indiferentes. La persona feliz, la que goza de la vida no nos excita ni nos mueve pura e inmediatamente a participar de su felicidad, como nos excita y nos mueve pura e inmediatamente a participar de su sufrimiento el que carece, sufre y es desgraciado. Es el sufrimiento del otro, lo que nos mueve para obrar o dejar de obrar. O bien como freno, para no causar daño al otro, y en este caso se identifica con la justicia, o bien como impulso para la ayuda activa, para aliviar el dolor del otro, y entonces se traduce en caridad.

De esta manera la compasión presenta dos niveles bien diferenciados según los cuales se establecen las dos virtudes éticas fundamentales: la justicia y la caridad, y esto es porque hay dos grados en los que el sufrimiento del otro se puede convertir en mi motivo, es decir, decidirme a obrar o dejar de obrar. El contenido de éstas se resume en la máxima que Schopenhauer propone como principio de la ética: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*»³⁴⁹ En esta máxima, Schopenhauer distingue un grado inferior de la compasión, que tiene su origen en la justicia, cuyo contenido es meramente negativo en tanto que se reduce a no ofender a los demás. Pero la compasión no sólo me detiene de ofender al otro, sino que me impulsa también a ayudar, a aliviar y suprimir su sufrimiento. Para Schopenhauer es la virtud de la caridad, participación gratuita y desinteresada, hasta instintiva, en el sufrimiento del otro. Si esta virtud tiene algún valor moral, es porque esta depurada de cualquier motivo egoísta y, justamente por ello, ha de despertar en nosotros aquella satisfacción interna a la que se llama en sus escritos de juventud “la mejor conciencia”. Esta conciencia revela – según López de Santa María – que sólo la individuación es aparente, no hay un “no yo” sino un “otra vez yo”³⁵⁰.

¿Y cómo es posible, se pregunta Schopenhauer, que un sufrimiento que no es el mío, que no me afecta, se convierta para mí en un motivo de forma tan inmediata y me mueva a obrar? Schopenhauer responde: « Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el hito más

³⁴⁸ *Ídem*, p. 253.

³⁴⁹ *Ídem*, p. 177.

³⁵⁰ López de Santa María, Pilar. Estudio introductorio a *Los dos problemas...*, XLI.

allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso. En aquél proceso vemos suprimida la pared divisoria que, [...] separa absolutamente un ser de otro, y el no-yo, convertido en cierta medida en yo». ³⁵¹ Y siendo el sentimiento de la compasión algo cotidiano del que derivan los otros deberes de la justicia (*neminem laede*) y los deberes de la caridad (*omnes, quantum potest, juva*) y, a la vez, algo tan decisivo para la vida moral del individuo, no encuentra, según Schopenhauer, otra explicación que la de ser un proceso “misterioso”. Este superior grado de la compasión, corresponde a la segunda máxima suprema de la ética, que busca ayudar a todos en tanto se pueda “*Omnes, quantum potest, juva*”.

Schopenhauer refuerza esta idea en su *Metafísica de las Costumbres* señalando que todo amor es compasión: «[...]Es obvio que la naturaleza del amor puro (*agapè*, *caritas*) resulta conforme a la compasión; el sufrimiento que se mitiga puede ser grande o pequeño y a esa categoría pertenece también cualquier deseo insatisfecho; lo que nos mueve a aliviarlo es la inmediata participación en ese sufrimiento, esto es, la compasión.» ³⁵² Para Schopenhauer, la caridad se caracteriza por llevar un rasgo activo, a diferencia de la justicia, que, se limita a procurar el placer del otro sin ocasionarle dolor, aunque ambas tienen en común la compasión. Escribe Schopenhauer:

La ética podrá analizar en capítulos y párrafos sobre deberes de virtud, deberes de caridad, deberes imperfectos o como sea, cuáles serán en cada caso particular los resultados prácticos de aquel misterioso proceso interno. La raíz, el fundamento de todos ellos, es el expuesto aquí, del que surge el principio: “*Omnes, quantum potest, juva*”, a partir de aquí se puede deducir bien fácilmente todo lo demás, al igual que de la primera mitad de mi principio, o sea, del “*Neminem laede*”, se deducían los deberes de la justicia. ³⁵³

Tanto la justicia como la caridad son virtudes que tienen su origen en la compasión natural: no ofender y ayudar para no hacer sufrir o aliviar y suprimir el sufrimiento del otro. La compasión no se basa, por tanto, en principios religiosos, dogmas o mitos; es, por el contrario, un hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente propia de ella, es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello

³⁵¹ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 252.

³⁵² Cfr. *Op. Cit* pp. 152 y 153.

³⁵³ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p.275.

tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas. Para el cristianismo, apunta Schopenhauer, la caridad es el valor supremo, cuyo mayor mérito consiste precisamente en señalarla como la mayor de las virtudes: « [...] La caridad ha existido, en la práctica y de hecho, en todas las épocas pero tratada teóricamente y establecida formalmente como virtud – por cierto la mayor de todas – e incluso extendida también a los enemigos, lo fue por primera vez por el cristianismo, cuyo mayor mérito consiste precisamente en eso»³⁵⁵.

2.5.- Confirmaciones sobre la validez de su propuesta.

El término “compasión”, hace referencia a la capacidad de “sentir-con”, simpatizar, empatizar, ponernos en el lugar del otro, lo cual lleva a pensar que el que no se compadece, es por tanto alguien despiadado, cruel y por tanto inhumano. De ahí que, Schopenhauer se apoya en Rousseau, para el cual la *pitié*, puede ser considerada como el fundamento de la moral. Compadecer es sentir-con, lo que suprime la distancia entre los seres humanos que establece el egoísmo. Implica des-centrarse y revela el “*Tat twam asi*” de los hindús.

2.5.1. Jean-Jacques Rousseau.

“*Desprovisto de la autoridad de las escuelas*” Schopenhauer busca en Jean-Jacques Rousseau, considerado por él como el mayor moralista de todos los tiempos y su aliado filosófico más directo un respaldo para validar el fundamento de su moral. Las razones por las cuáles recurre al pensador ginebrino para confirmar la validez de su propuesta, quedan expuestas en su escrito *Sobre el fundamento de la moral*:

[...] la fundamentación que he dado a la ética me deja, ciertamente, sin precedentes dentro de los filósofos de escuela y hasta es paradójica en relación con sus doctrinas, ya que algunos de ellos, por ejemplo, los estoicos, Spinoza, Kant, rechazan y censuran directamente la compasión. Sin embargo, mi fundamentación tiene a su favor la autoridad del mayor moralista de toda la época moderna: pues tal es, sin duda, J:J: Rousseau, el profundo conocedor del corazón humano, que no sacó su sabiduría de los libros sino de la

³⁵⁵ *Idem*, p. 271.

vida, y que no destinó su doctrina a la cátedra sino a la humanidad; él, el enemigo de los prejuicios, el pupilo de la naturaleza, el único al que esta había otorgado el don de poder moralizar sin ser aburrido, porque alcanzó la verdad y conmovió el corazón.³⁵⁸

Llama la atención y parece paradójico que Schopenhauer se apoye en un pensador que defiende la bondad originaria del ser humano frente a su postura negativa respecto al hombre. Con todo, Safranski anota cuán cercano se encontraba Rousseau de su pensamiento:

Rousseau se enfrenta con las concepciones epistemológicas de los sensualistas ingleses. [...] Rousseau se opone también a Descartes en este punto e invirtiendo el clásico enunciado: “Pienso, luego existo, proclama “Existo, luego pienso” [...] Para Descartes, la voluntad es la fuente del error, pero el pensamiento puro es un pensamiento que se puede pensar sin él impulso de la voluntad. Rousseau muestra que incluso el acto de pensamiento más elemental sólo se puede llevar a cabo por la fuerza de un yo existente y por tanto volente.³⁵⁹

Rousseau se opone igualmente a la concepción de Hobbes sobre la vida en la naturaleza en estado de ataque, y contrariamente para él, afirma que el estado de naturaleza del ser humano es bueno con relación a sí mismo, cuyas reglas morales están grabadas por la naturaleza el corazón del hombre, por tanto no busca perjudicar al otro pues no ha entrado en conflicto con el otro y experimenta dolor ante el sufrimiento ajeno. Alicia Villar Ezcurra, anota al respecto: «En el estado de naturaleza, el ser humano, como Adán, no conoce el árbol del bien y del mal, y por tanto no tiene ni virtudes, ni vicios, como el niño, su inocencia es ignorancia.»³⁶⁰ Rousseau, vincula su tesis de la bondad natural con sentimientos originarios como el sentimiento de piedad o compasión y justicia, de ahí que en nuestro interior existen de manera innata estos principios que nos hacen juzgar nuestras acciones como buenas o malas. La propuesta moral Rousseau descansa en la primacía de los sentimientos y de igual modo que el hombre físico precede al metafísico o moral, enseña que nuestra sensibilidad es anterior a nuestra inteligencia y hemos tenido sentimientos antes que idea: Inclusive llega a afirmar: «me atrevo casi a asegurar que el estado de

³⁵⁸ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 292.

³⁵⁹ Safranski, R. *Schopenhauer...*, p. 152.

³⁶⁰ Villar Ezcurra, Alicia. “*Bondad, compasión y virtud: Claves de las propuestas educativas de Rousseau*», *Historia y Memoria de la Educación*, 2 (2015): pp. 45-72.

reflexión es un estado contra la naturaleza, y que el hombre que medita es un animal degenerado.»³⁶¹

Rousseau hace de la piedad una de las piedras angulares de su pensamiento y se presenta como su gran defensor ya que había comenzado por denunciar la violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles en la sociedad de su tiempo. En pleno Siglo de las Luces había observado que el buen sentido dependía más de los sentimientos del corazón que de las luces del conocimiento. Fue precisamente Rousseau quien, según Villar Ezcurra, desde un contexto de secularización convirtió a la compasión en “fuente de moral”, siguiendo la terminología de Charles Taylor.³⁶²

Schopenhauer transcribe en *Sobre el fundamento de la moral*, un pasaje del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, (1755) donde Rousseau expone la naturaleza de la *pitié*:

Hay además otro principio que Hobbes no ha observado, el cual, habiéndole sido dado al hombre para suavizar en ciertas circunstancias la ferocidad de su amor propio o su deseo de conservación antes del nacimiento de este amor (24), modera el ardor que siente por su bienestar con una innata repugnancia a ver sufrir a sus semejantes. No creo que deba temer una contradicción concediendo al hombre la única virtud natural que se ha visto obligado a reconocer el más furioso detractor de las virtudes humanas. Me refiero a la piedad.³⁶⁴

Rousseau caracteriza en esta cita a la piedad como la única “virtud natural” y resalta la importancia y utilidad de sus efectos:

Es, por tanto, perfectamente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo de su amor a sí mismo, concurre a la mutua conservación de la especie. Ella nos impulsa sin previa reflexión al socorro de aquellos a quienes vemos sufrir; ella substituye en el estado natural a las leyes, a las costumbres y a la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado de desobedecer su dulce voz; [...] esta bondad natural, acaso menos perfecta, pero mucho más útil que la anterior.³⁶⁵

³⁶¹ Rousseau, J.J: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Primera parte Trad. Ángel Pumarega. Madrid 1923, p. 16 (en línea)

³⁶²Villar Ezcurra, A. *Pensar la compasión*. M. García-Baró, Madrid: Ed Universidad Pontificia de Comillas. 2008, p. 27.

³⁶⁴ Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Trad. Ángel Pumarega Madrid 1923, Primera parte. p. 25.

³⁶⁵ *Idem*. p 26.

Señala por otra parte Rousseau que la compasión o el sentimiento de piedad nos hace experimentar una repulsión natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser vivo y sobre todo a nuestros semejantes: «Es en este sentimiento natural, más bien que en los sutiles argumentos, donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre siente a obrar mal, aun independientemente de los preceptos de la educación.»³⁶⁷ La compasión es vista como un afecto primario inscrito en la naturaleza humana y al que sólo las leyes o convenciones de los hombres pueden sofocar. Confirma esta tesis recurriendo a ejemplos de la vida animal ya que tan natural es la piedad, que hasta los animales en ocasiones la experimentan: la *pitié* se presenta como natural y pre reflexiva: «Me refiero a la piedad, disposición adecuada a seres tan débiles y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede al uso de toda reflexión, y tan natural, que las bestias mismas dan de ella algunas veces sensibles muestras.»³⁷²

La pregunta que aquí se impone sería: esta respuesta natural ante el sufrimiento ajeno que se presenta como prereflexiva puede ser considerada como una virtud humana, si es que el animal también la experimenta. La respuesta de Rousseau ante tal objeción es que el hombre posee la facultad de perfeccionarse y el animal no. Se refiere a esa cualidad que constituye la diferencia específica del hombre respecto del animal: la facultad de perfeccionarse: «Pero, aun cuando las dificultades que rodean estas cuestiones dieran lugar para discutir sobre esa diferencia entre el hombre y el animal, hay una cualidad muy específica que los distingue y sobre la cual no puede haber discusión: es la facultad de perfeccionarse.»³⁷³ De ahí que como pasión natural, la piedad será una pasión perfectible. Ni está dada de una vez para siempre ni, por tanto, se agota en los modos que adopte en el estado de naturaleza. La compasión propiamente humana · puesto que es perfectible · no se agota en aquella «repugnancia innata a ver sufrir a su semejante», que será sólo su grado más elemental. Al respecto escribe Schopenhauer en los *Complementos*: «[...] el rasgo fundamental de toda la filosofía de Rousseau es este: que ha sustituido el pecado original y la originaria corrupción del género humano por una bondad original y una ilimitada

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁷² *Ídem*, p. 25.

³⁷³ *Ídem*, p 18.

perfectibilidad del mismo, que solo se descaminarían debido a la civilización y sus consecuencias, y que fundamentan su optimismo y su humanismo.»³⁷⁴

La piedad que el hombre ha desarrollado debe ir más allá del simple contagio afectivo del que tal vez ciertos animales dan muestras. Y es que la pre reflexividad de la compasión no equivale, a irreflexión. Lo que la naturaleza pone en el hombre antes de toda reflexión es tarea humana perfeccionarlo mediante la reflexión.

Aurelio Arteta, identifica en Rousseau otra especie de compasión que va más allá de la sensibilidad y asciende al grado de virtud. Éste es el estadio superior de su desarrollo en el individuo, objetivo final al que aspira una pedagogía de la piedad:

Y esa piedad que es ya virtud sólo puede conquistarse merced a la reflexión, mediante un ejercicio permanente de la razón asentado en el conocimiento de la naturaleza humana y de los hombres singulares. La piedad es enternecimiento y reflexión, o, mejor aún, un enternecimiento que para ser realmente valioso debe nacer de la reflexión. [...] La piedad permanece como pasión (o sea, como contagio) cuando su aparente sujeto no es tal, sino su objeto. La piedad se convierte por fin en virtud cuando su sujeto la domina, cuando es una pasión libre.³⁷⁵

Rousseau quiere destacar que de la sola compasión se desprenden todas las virtudes sociales, y afirma que de ahí se derivan todas las reglas de derecho natural. En la segunda parte del *Discurso* apunta: «[...] “de esta sola cualidad derivan todas las virtudes sociales” [...] En efecto: ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La benevolencia y la misma amistad son, bien miradas, productos de una constante piedad.»³⁷⁶ De esta manera, para Rousseau, la piedad, da lugar a la máxima de la justicia: “haz a los demás lo que tú quieres que te hagan”. En este sentido, no hay virtud en *la pitié* mientras ésta no sea activa, luego la piedad da lugar a la justicia. Si al sentimiento piadoso le basta con su mera autocomplacencia, en su grado de virtud, la piedad deja de ser tan sólo compasiva y se entrega de lleno a la acción. Aquí se encuentra la vinculación con la justicia le lleva a buscar, tanto las causas de los males que descubre como los medios para remediarlos.

³⁷⁴ Schopenhauer, A *El Mundo...II*, p. 640.

³⁷⁵ Arteta, A. *La piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud*, ISEGORíN14 (1996) pp. 187- 202, (en línea)

³⁷⁶ Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen...*, p. 26.

Ahora bien, se presenta aquí la cuestión sobre si es justo compadecer al malvado: No hay lugar para compadecer al malvado y compadecerse de sus apuros sería un gesto de crueldad hacia sus víctimas. Al respecto Rousseau sostiene que:

La piedad social y política se mueve todavía en una lógica de lo particular, delimita unas preferencias y exclusiones para su ejercicio. La piedad a secas, como virtud, sólo es tal por ser universal: no cierra los ojos a los males singulares, sino que percibe el mal encerrado tras la apariencia de los males singulares. De modo que esa compasión que ciertos hombres no merecerían como malvados se la ofreceremos porque son hombres.³⁷⁷

Asentadas estas cuestiones sobre la vinculación entre justicia y piedad, la cuestión es ahora ¿cómo evitar que un principio natural se destruya o se convierta en ineficaz? Schopenhauer recuerda, cómo Rousseau en el *Emilio* (1762), propone mediante la educación desarrollar los sentimientos compasivos: «[...] Presentar al joven objetos sobre los que pueda obrar la fuerza expansiva de su corazón, que lo dilaten, que lo extiendan sobre los demás seres, que siempre le hagan *reencontrarse fuera de sí*».³⁷⁸ Muestra Rousseau en esta obra, que nuestra naturaleza es buena, y califica a los seres humanos como buenos en dos casos: el primitivo salvaje, libre y “esencialmente bueno” y el hombre civilizado ejemplificado en *Emilio*, planteando aquí la oposición entre el hombre salvaje y el civilizado. La naturaleza humana buena en su origen solo se desarrolla plenamente con una vida social debidamente dirigida. En el libro 4, Rousseau sostiene que *pitié* debería ser la primera y más importante emoción a cultivarse en los futuros ciudadanos, ya que supone una forma de compartir el sufrimiento y que reconcilia a los seres humanos con sus semejantes. Y es que la debilidad del hombre lo hace sociable. El lazo social se constituye a través de la conciencia de una condición limitada e insuficiente compartida entre los hombres. Argumenta también, que otorgarle un valor igual a los demás depende de que nos reconozcamos a nosotros mismos en ellos, compartiendo idénticas o semejantes experiencias de dolor. Esta es una condición compartida, es algo que todos tienen en común y por tanto no debe quedar fuera de nuestras consideraciones y preocupaciones. Hacia este hecho no podemos quedar indiferentes y menos, insensibles. En pocas palabras, nuestra vulnerabilidad es la raíz de la sociabilidad. Así lo expresa Schopenhauer: « La participación inmediata en el otro está limitada a su sufrimiento

³⁷⁷ Arteta, A. *La piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud*, pp. 187- 202.

³⁷⁸ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 294.

[...] Esto mismo dice J. J. Rousseau en el *Émile* (libro IV): «Primera máxima: No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de los que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellos que son más dignos de compasión».³⁸⁰ De ahí que la educación debería enseñar a hacernos sensibles a toda clase de sufrimientos.

2.5.2- Compasión referida a los animales.

Para Schopenhauer la compasión se acredita como el auténtico móvil moral en la medida en que garantiza la protección a los animales. Con ello comenta Pilar López de Santa María, que esta confirmación resulta muy especial, y “hasta revolucionaria” ya que sería muy bien acogida por cualquier pensamiento ecológico.³⁸¹

Schopenhauer se interesó por la importancia moral de nuestro comportamiento hacia los animales. Se refiere a éste, como un indicador de la calidad moral de un individuo, pero también como una cuestión que pone en evidencia nuestras convicciones morales, y como un tema obligado para la reflexión filosófica. De esta manera, fue consciente del potencial de su propuesta al señalar entre las razones de la superioridad de su fundamentación de la ética, precisamente el que no hiciese distinciones entre los seres. Una compasión universal, hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida, va en la línea de lo que hoy defiende el pensamiento ecologista. Así pues, la compasión para Schopenhauer, se acredita como el auténtico móvil moral, en la medida en que garantiza la protección a los animales: «El móvil que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los *animales* que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos. La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene significación moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie de Occidente.»³⁸³

Son conocidas las críticas de Schopenhauer al maltrato, la tortura y la privación de la libertad hacia los animales, así como sus denuncias de experimentos a veces inútiles por

³⁸⁰ *Idem*, pp. 234 y 235.

³⁸¹ López de Santa María. Estudio introductorio a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, XL.

³⁸³ Schopenhauer. A. *Los dos problemas...*, p.284.

parte de las investigaciones científicas, la absoluta impunidad con la que se realizan estas prácticas, y comprueba con espanto la insensibilidad del investigador. Schopenhauer afirma que el descuido, maltrato y la explotación de nuestra conducta con los animales tiene su origen en la consolidación de un cristianismo contaminado por la herencia judía, en la que la naturaleza es una mera fuente de recursos a disposición del hombre. Dentro de esta tradición el hombre es designado señor de la creación: «La visión judaica considera que el animal es un producto fabricado para uso del hombre. [...] Pero, por desgracia, las consecuencias de ello se hacen sentir hasta el día de hoy, ya que se han trasladado al cristianismo [...] Esa moral tiene verdaderamente una grande y esencial imperfección: que limita sus preceptos a los hombres y deja el mundo animal sin derechos.»³⁸⁷

Schopenhauer denuncia igualmente a las sociedades protectoras de animales, que argumentan que la crueldad hacia los animales debe eliminarse porque conduce a la crueldad hacia los hombres. Este argumento implica que sólo los hombres son objeto directo de deber moral y que el animal sólo lo es de forma indirecta. El animal es, por tanto, sólo una cosa. Escribe en *Parerga*: «Las sociedades protectoras de animales siguen con la costumbre de utilizar en sus exhortaciones el mal argumento de que la crueldad con los animales conduce a la crueldad con los hombres; — ¡como si el hombre fuera un objeto inmediato de deber moral, y el animal, uno mediato, en sí mismo una simple cosa!»³⁸⁹

En contraste con la postura Occidental, Schopenhauer sale al rescate y defensa del pensamiento oriental, que utiliza para apoyar sus tesis acerca de la superioridad de las religiones orientales sobre el cristianismo concretamente apela, a la sabiduría India que garantiza la protección a los animales: «Pues la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y no precisa de ninguna casuística».³⁹⁰ En Asia, a diferencia de lo que sucede en Europa y América, las religiones garantizan protección suficiente a los animales:

[...] Pues precisamente esos huecos son la causa de que en Europa y América se necesiten sociedades protectoras de animales que incluso no pueden actuar más que con la ayuda de la Justicia y la policía. / En Asia las religiones garantizan protección suficiente a los

³⁸⁷ Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena II* trad., introducción y notas de Pilar López de Santa María Ed. Trotta 2009, p. 383.

³⁸⁹ *Idem*. Nota a pie de página 47, p. 384.

³⁹⁰ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 281.

animales; por eso allá ningún hombre piensa en tales asociaciones. Con todo también en Europa despierta cada vez más el sentido para los derechos de los animales, a medida de que se desvanecen y desaparecen poco a poco los extraños conceptos de un mundo animal venido a la existencia solo para uso y deleite del hombre, conceptos a resultas de los cuales se trata a los animales como cosas.³⁹¹

Desde el enfoque ya no religioso sino filosófico, Schopenhauer hace responsable al planteamiento cartesiano con la distinción radical entre hombre y animal. Esta argumentación se sustenta en la idea de que los animales carecen de un alma racional inmortal y de autoconciencia, lo que les impediría distinguirse del mundo externo, y de tener experiencia de sí como sujetos: «Dentro de la filosofía, se basa en la total distinción, aceptada pese a toda evidencia entre el hombre y el animal; distinción que, como es sabido, fue expresada de la forma más decidida y estridente por *Descartes* como consecuencia necesaria de sus errores.»³⁹³ De esta manera Schopenhauer responsabiliza al pensamiento occidental, que va de la filosofía racionalista de Descartes hasta Kant, del maltrato y desprecio hacia los animales, lo cual por otra parte revela la maldad del hombre: «¡l'animal méchant par excellence! Ningún animal atormenta jamás por el simple atormentar; pero el hombre sí lo hace, y eso constituye el carácter *demoníaco*, que es peor que el meramente animal.»³⁹⁴ Y aunque es cierto, afirma Schopenhauer, que Kant denuncia la crueldad hacia los animales, lo hace porque la crueldad embrutece y debilita una disposición natural a la moralidad que gracias el trato considerado hacia los animales puede mantenerse en forma. Para Kant, los seres vivos son moralmente relevantes a condición de que sean racionales, esto lo lleva a negar la existencia de deberes hacia los animales y la significación moral de nuestro comportamiento con ellos. La universalidad de Schopenhauer fundada en la compasión, responde a una empatía que mediatiza la caridad y la justicia, mientras que en el caso de Kant depende de la racionalidad y no puede ir más allá del respeto.

Sin embargo, las ciencias, a diferencia de las argumentaciones religiosas y filosóficas, abrirán un enfoque distinto porque habrían demostrado ya suficientemente la identidad esencial entre el animal y el hombre. Un rasgo significativo del proyecto

³⁹¹ *Idem.* p. 288.

³⁹³ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 284.

³⁹⁴ Schopenhauer, A. *Parerga y paralipómena II.*, p. 234

filosófico de Schopenhauer es su esfuerzo por poner en relación los conocimientos científicos de la época y las tesis de su filosofía:

Está claro que es tiempo de que llegue a su fin la concepción judía de la naturaleza en Europa, al menos en lo que a los animales respecta, y se reconozca como tal, se proteja y se respete la esencia eterna que, como en nosotros, vive también en todos los animales. ¡Sabadlo, tomad nota! Va en serio y no cederá un ápice aunque cubráis toda Europa de sinagogas. Hay que estar ciego de todos los sentidos o totalmente cloroformado por el *foetor judaicus* para no entender que el animal es en esencia y en lo principal exactamente lo mismo que somos nosotros, y que la diferencia se halla únicamente en lo accidental, en el intelecto, y no en la sustancia, que es la voluntad. El mundo no es una chapuza ni los animales un producto fabricado para nuestro uso.³⁹⁵

Con la idea de alcanzar así una explicación y una interpretación del hombre y el mundo más adecuadas, se inscribe su interés por la biología cuyos resultados no sólo repercuten en su teoría del conocimiento, como en su discusión con Kant, sino en la imagen del hombre más integrada y afín con la naturaleza. Schopenhauer, a partir de estos datos, se refiere a la homogeneidad psíquica y somática entre el animal y el hombre y califica la diferencia entre ambos como secundaria, diferencia que consistiría en el mayor desarrollo cerebral que se da en la especie humana:

A pesar de toda la mitología judía y la intimidación de los sacerdotes, también en Europa ha de imponerse y dejar de encubrirse por fin una verdad que es evidente por sí misma e inmediatamente cierta para cualquier hombre cuya mente no esté trastornada ni ofuscada por el *foetor judaicus*: que los animales, en lo principal y esencial, son exactamente lo mismo que nosotros; y que la diferencia está únicamente en el grado de inteligencia, es decir, en la actividad cerebral, que sin embargo admite igualmente las mayores diferencias entre las distintas especies animales; con eso se dará un trato más humanitario a los animales.³⁹⁶

La especie humana sólo es un grado de objetivación de la voluntad. La esencia del hombre es la voluntad, y su afecto fundamental es el egoísmo, es un móvil antimoral, vinculado a nuestro origen animal. Escribe Schopenhauer: «La compasión con los animales se conecta tan estrechamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con

³⁹⁵ *Idem*, p. 387.

³⁹⁶ *Idem*, p. 388.

seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre.»³⁹⁷ El horror de Schopenhauer hacia el maltrato a los animales tiene un fundamento metafísico: la identidad esencial del hombre y el animal, que comparten un mismo origen - la voluntad - y sólo se diferencian en lo secundario: el conocimiento. Esta postura se defiende a partir de su fundamentación metafísica que desde la unidad absoluta defiende y proclama que vivimos en un mundo esencialmente interdependiente, donde la suerte de cada ser, sea el que sea, está íntimamente ligada con todo demás. El “*Tat-twam asi*” hindú nos lleva a asumir: “*Tú eres eso, todo eso, eres tú*”: «Entre los hindúes y los budistas, en cambio, prevalece la mahavakya (la gran palabra) *tat-twam asi* (eso eres tú) que se expresa siempre acerca de cada animal para recordarnos la identidad de su esencia interior y la nuestra como pauta de nuestras acciones.»⁴⁰⁰ Schopenhauer recuerda que el *tat twam asi* no se limita a los individuos humanos sino que se extiende a todos los seres vivos. En este marco, hay que colocar también la compasión hacia los animales.

2.5.3.-Fundamento metafísico de la compasión: *Tat Twam-asi*: “*esto eres tú.*”

Para edificar su ética de la compasión, Schopenhauer acude a la idea de un nexo metafísico que une a todo con todo: la voluntad cósmica, de la que cada individuo no expresa más que una forma de objetivación, desde las fuerzas inorgánicas de la naturaleza, hasta las formas conscientes más desarrolladas (ser humano). En *Sobre la voluntad de la naturaleza* aparecen implícitas muchas de las tesis de que expresan el pensamiento mágico renacentista, con sus metáforas del macrocosmos y el microcosmos o el presupuesto de que los fenómenos naturales están animados por fuerzas invisibles. Allí se consolidó el modelo organicista de la naturaleza, recuperado por místicos y románticos, que hablaron de una fuerza originaria, y que Schopenhauer lo llamará con su término metafísico de voluntad. Despertar a la compasión universal exige despertar del sueño de maya. Tras el sentimiento compasivo, que da pie a la moral, existe una intuición de fondo, cuyo objeto lo constituye la unidad absoluta entre todos los individuos.

³⁹⁷ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 287.

⁴⁰⁰ *Idem*, p. 385

Para Schopenhauer, lo que confiere valor moral a la acción, es el sentimiento compasivo por el prójimo, desde la intuición metafísica del *hen kai pan*: *Todo es Uno*, la totalidad, absorbe toda la pluralidad. Lo dividido y diferenciado es irreal, aparente; todas las cosas son una, todo yace en la simplicidad de lo Uno. Así leemos en Schopenhauer:

“En suma, el *εν και παν* fue en todas las épocas la burla de los necios y la interminable meditación de los sabios. (...) Por lo tanto, la multiplicidad y la divisibilidad pertenecen sólo al mero *fenómeno*, y es una y la misma esencia la que se presenta en todo lo viviente; y así, aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es la equivocada: más bien tiene que serlo la contraria. Esta última, la encontramos también designada por los hindúes con el nombre Maya, es decir, apariencia, engaño, ilusión. Aquella primera visión es la que hemos descubierto como fundante del fenómeno de la compasión y como teniendo en éste su expresión real. Por tanto, ella sería la base metafísica de la ética y consistiría en que, *un* individuo reconoce inmediatamente en el *otro* a sí mismo, su propio ser verdadero⁴⁰¹.

Schopenhauer afirmará: “Para comprenderme, leed las *Upanishads*”.⁴⁰² En el prólogo a la primera edición de *El mundo*, Schopenhauer menciona a Kant, a Platón y las *Upanishads*, como claves de lectura privilegiadas de su pensamiento:

[...] la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente en lo que aquí se va a exponer. —Pero si además el lector ha parado en la escuela del divino Platón, tanto más preparado y receptivo estará a oírme. Y si encima ha participado del beneficio de los Vedas, cuyo acceso, abierto a nosotros a través de las *Upanishads*, es a mis ojos el mayor privilegio que este siglo, [...] el lector [...] entonces será el mejor dispuesto a oír lo que he de exponerle.⁴⁰³

El interés de Schopenhauer por las cuestiones orientales se presentó desde sus primeros años de estudiante en Gotinga, pero no fue sino hasta su estancia en Weimar, gracias a su amigo Friedrich Majer que lo inició en la “antigüedad india”. Así lo reseña Safranski:

Schopenhauer trabó conocimiento con esta obra en el invierno de 1813-1814, en Weimar, donde había entablado relación con el estudioso Friedrich Majer, de Jena, en el salón de su

⁴⁰¹ *Idem* p. 317

⁴⁰² Schopenhauer, A. *Notas sobre Oriente*, Trad. de Adela Muñoz Fernández (del alemán) y Paula Caballero Sánchez. Edición y estudio a cargo de Giovanni Gurisatti Alianza editorial 2011.p. 26

⁴⁰³ Schopenhauer, A. *El Mundo...I* p.34.

madre.[...].Muchos años después, Arthur Schopenhauer hablará todavía en términos exaltados de este libro que había estudiado por primera vez en el verano de 1814. En su último libro, *Parerga y Paralipómena* [...] Schopenhauer confiesa lo siguiente: “¡Pues cómo sopla el espíritu sagrado de los Vedas a través del *Oupnek 'hat!* [...] Es la lectura más remunerativa y edificante que uno puede hacer en el mundo: fue consuelo de mi vida y lo será de mi muerte.”⁴⁰⁴

Es significativo el hecho de que Schopenhauer elija como máxima para el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, que contiene su célebre doctrina de la ascesis y la redención, un verso de las *Upanishads*, que enseña: “*En el momento en que sobrevive el conocimiento se ha elevado de ahí el deseo*”. Esta cita, no es más que el señalamiento de que su ética mira a Oriente. Tal será el influjo de esta sabiduría hindú sobre su pensamiento: «En la India nunca arraigarán nuestras religiones: la originaria sabiduría del género humano no será desbancada por los acontecimientos de Galilea. Sí hay, en cambio, un reflejo de la sabiduría hindú hacia Europa, donde provocará un cambio radical en nuestro saber y nuestro pensamiento.»⁴⁰⁵ Igualmente en los *Parerga*, también en referencia con la Ética, Schopenhauer constata, que la raíz de su moral se encuentra, en último término, en la fórmula mística del *tat twam asi*: «Los lectores de mi ética saben que en ella el fundamento de la moral se basa en último término en aquella verdad que en los Vedas y el vedanta encuentra su expresión en la fórmula mística *tat twam asi* (este eres tú),»⁴⁰⁶ Estas referencias, muestran las afinidades que Schopenhauer encontró entre su ética con la expuesta en las obras del brahmanismo y el budismo:

Una afinidad de intenciones que no sólo atañe al aspecto ético, sino al conjunto de una doctrina: “Si yo quisiera adoptar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad –reza un pasaje canónico de los Complementos-, habría de conceder al budismo, la preeminencia sobre todas las demás. En todo caso me alegro de ver mi doctrina en tan gran coincidencia con una religión que tiene la mayoría absoluta sobre la tierra, pues cuenta con muchos más adeptos que ninguna otra”. Por tanto, con orgullo significativo, a dos años escasos de su muerte, el filósofo de setenta años afirma: “Buda, Eckhart y yo, enseñamos esencialmente lo mismo.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Safranski, R. *Schopenhauer. Los años...*, p. 269.

⁴⁰⁵ Schopenhauer, A. *El Mundo... I*, p. 417.

⁴⁰⁶ Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena*, p. 238.

⁴⁰⁷ Giovanni Gurisatti. Schopenhauer y la India en *Schopenhauer. Notas sobre Oriente*. p.184.

La fascinación que Schopenhauer, experimentó por esta cultura oriental lo hizo defenderla sobre la occidental, aunque se le critica que no se preocupó por aprender sánscrito y más bien lo que buscaba era una confirmación filosófica de sus ideas, mismas que encontró dentro de estos textos milenarios que le transformaron interiormente. Escribe Gurisatti: «Contra toda “intromisión, arrogancia e impertinencia” eurocéntricas y eurocristianas, Schopenhauer, retomando un concepto que ya expresara Friedrich Schlegel, más bien profetiza y prevé una influencia benéfica de Oriente sobre Occidente»⁴⁰⁸ En el saber Oriental, reconoció Schopenhauer una sabiduría más antigua que la Occidental.⁴⁰⁹ Safranski anota que su biblioteca contenía tanto obras orientales como obras maestras de la literatura griega y romana, y también que guardaba celosamente un pequeño Buda de bronce dorado, “auténtico, tibetano”,⁴¹⁰ Además que gustaba de llamarse budista, y afirmaba que: «Mientras no conozcamos todavía el Oriente, nuestro conocimiento del Occidente carecerá de fundamento y será estéril.»⁴¹¹

El “Buda de Fráncfort” ve en la India la voz de la sabiduría esencial transmitida por una tradición no contaminada, frente al falso progreso de la modernidad europea. De alguna manera, afirma Roberto R. Aramayo Schopenhauer se ve a sí mismo como una especie de Buda que signifique para Occidente lo que fue aquél para el Oriente, a finales de 1832 escribe:

⁴⁰⁸ *Idem* p. 186.

⁴⁰⁹ Es importante tener en cuenta, según nos lo hace notar, Giovanni Gurisatti, que el descubrimiento de la India por parte de Europa se da a partir del siglo XVIII, y Schopenhauer nace en 1788, cuando los estudios apenas comienzan. Así que, hasta entonces, las principales fuentes de conocimiento de la cultura india venían dadas por descripciones aproximadas y parciales de misioneros, viajeros y funcionarios occidentales. Por tanto, existía un relativo conocimiento del brahmanismo, de los Vedas y las Upanishads y prácticamente nada se sabía del budismo, ni se distinguía entre ambas tradiciones. Gurisatti, *Schopenhauer y la India*. pp. 181-219.

⁴¹⁰ Moreno Clarós reseña sobre la relación de Schopenhauer con su sirvienta, Margarete Schnepps, a propósito de *El altar de Buda*: “En una esquina de su habitación reinaba sobre una consola de mármol la dorada estatua de Buda. Después de que la hubiera recibido de París en 1856, y de quitarle la capa de laca negra que la cubría, Schopenhauer la contempló muy satisfecho en presencia de su sirvienta, que era muy católica y tenía en su cuarto un altarcito bien provisto de adornos y flores. En esto la sirvienta, con la risa grosera de las personas vulgares, observó: “Míralo, si parece un sastre así sentado!”. Schopenhauer la llamó al orden con estas palabras: “Usted, so zopenca, ¡cómo se atreve a hablar así del gran Iluminado! ¿Acaso me he metido yo alguna vez con su Señor Dios?” Luis Fernando Moreno Clarós, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*. Intr., selección, notas y trad. de Luis Fernando Moreno Clarós. Barcelona Ed Acontilado, 2016, p. 181.

⁴¹¹ Safranski. R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Trad. del alemán de Raúl Gabás Tusquets México 2009, pp. 141- 142.

“Creo, por muy paradójico que parezca que *algún día* puede llegar a Europa un budismo más acrisolado”. Sin duda nuestro autor está pensando en la recepción que alguna vez se hará de su propio sistema filosófico, toda vez que, según recalca él mismo en más de una ocasión, su ética se revela “plenamente ortodoxa con la religión cósmica de Buda”. Pero entiéndase bien que Schopenhauer no pretende incorporar ningún elemento de la doctrina budista, sino que cuando descubre una especie de armonía preestablecida entre ambos planteamientos utiliza esa coincidencia para que su propia intuición filosófica quede corroborada por tan venerable ancestro. La reabsorción brahmánica en el espíritu originario y el nirvana budista vendrían a coincidir cabalmente con su teoría sobre una voluntad que decide auto suprimirse al desterrar toda volición.⁴¹²

De esta manera, afirma Schopenhauer, que la condición para comprender mejor a Occidente y a su misma filosofía, se encontrará en la lectura de del *Oupnekhat*.⁴¹³ En dichas lecturas encontró Schopenhauer la relación entre conceptos como “voluntad”, “cosa en sí”, y “Bhahma-Atman”; y “representación” y “Maya”. Así lo comenta Gurissatti: «En este estado de cosas, no parece osado afirmar que, desde el punto de vista metafísico, una traducción oriental de la obra maestra de Schopenhauer podría ser: El mundo como Brahman y Maya.»⁴¹⁴ Con esta influencia, Schopenhauer cree haber encontrado correspondencias entre “voluntad”, y “Brahma”; utiliza con frecuencia la imagen del Velo de Maya de los Vedas para referirse a la ilusión producida por el principio de individuación. La ilusión es para Schopenhauer, la “maya” de los indios:

Para llegar a ser partícipe de la *paz de dios* (es decir para que resalte la *conciencia mejor*) es preciso que el ser humano, este ser caduco, mortal, nulo, devenga otra cosa del todo diferente, que no siga siendo un ser humano, sino que sea plenamente consciente de que es otra cosa definitivamente distinta. Pues en tanto que vive, en tanto que es ser humano, se haya sujeto no sólo al *pecado* y a la *muerte*, sino también a la *ilusión*, y esta ilusión resulta tan real como la vida, como el mismo mundo de los sentidos, deviniendo uno solo (la *maya* de los indios): sobre ella se asientan todos nuestros deseos y adicciones, los cuales constituyen, a su vez, la expresión de la vida, así como la vida es sólo la expresión de la ilusión.⁴¹⁵

⁴¹² Aramayo, Roberto R. *Schopenhauer: La lucidez del pesimismo* Madrid Alianza Ed. 2018, pp. 58 y 59.

⁴¹³ El francés Anquetil editó esta colección de textos con el título de *Oupnekhat* (el nombre es una deformación de la palabra sánscrita “Upanishads”) citado por Safranski *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 268.

⁴¹⁴ Gurissatti G, Schopenhauer y la India, *en* Schopenhauer, *Notas sobre oriente.*, p. 205.

⁴¹⁵ Schopenhauer, A. *Notas sobre Oriente*, p. 75.

En el concepto de Brahman, entendido como principio unitario del cosmos, que se expresa en toda criatura y, sin embargo, está más allá de toda criatura y más allá de todo nacer y morir que caracteriza al mundo, encuentra Schopenhauer anticipada su doctrina de la voluntad como principio unitario del mundo. El Brahman así entendido, sería entonces la voluntad. Sobre la pluralidad, y diversidad de los seres, Schopenhauer afirma que, la multiplicidad y la diversidad de ellos pertenecen sólo al mero *fenómeno*. Escribe en *Sobre el fundamento de la moral*:

Esa doctrina de que toda pluralidad es meramente aparente; de que en todos los individuos de este mundo, por muy infinito número en que se presenten en yuxtaposición y sucesión, se manifiesta solamente una y la misma esencia verdaderamente existente, presente e idéntica en todos ellos; esa doctrina ha existido, desde luego, mucho antes de *Kant* y hasta se podría decir que desde siempre. Pues esa es, ante todo, la doctrina central y básica del libro más antiguo del mundo, los sagrados Vedas, cuya parte dogmática o, más bien, su doctrina esotérica, se nos presenta en las *Upanishads*⁴¹⁶

En relación a los temas éticos y morales, Schopenhauer encuentra ecos de su pensamiento en la primera noble verdad del budismo que afirma “todo es sufrimiento o *dukkha*” de ahí que la vida sea un error, un camino equivocado que debemos desandar:

La consideración imparcial y objetiva de toda vida en especial la nuestra nos permitirá reconocer que no está contemplado que seamos felices en esta vida, sino que seamos infelices. Mediante interminables obstáculos, adversidades, accidentes y penurias, la vida configura sin excepción alguna el carácter de algo que debe echar a perder nuestro apetito, ayudándonos de este modo a renunciar al error en que consiste el existir.⁴¹⁷

Por lo que toca al camino de redención, Schopenhauer plantea los tópicos budistas tales como la compasión, que no es más que la comprensión de que nos encontramos en el mundo junto a los otros, de que nos sabemos implicados en el mundo junto con los otros, de que la suerte de los otros es también la nuestra.

Se afirma así, que, lo que le atrajo del estudio de estos textos hindúes, es su referencia a la doctrina del Uno, y la conexión entre ética y metafísica. Así lo expresa: « ¿Qué metafísica se halla de tal forma cohesionada con la moral como la mía? ¡La vida de todo ser humano noble no resulta otra cosa sino mi metafísica expresada en acciones![...]»

⁴¹⁶ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 315.

⁴¹⁷ *Idem*, p. 102.

Ser virtuoso, noble, amigable, no consiste más que en traducir mi metafísica en acciones. [...] Ser vicioso, insensible, egoísta no consiste en otra cosa que en negar mi metafísica mediante acciones.»⁴¹⁸ Y la compasión, sería la traducción en términos éticos de la unidad metafísica que une a los seres en un único destino más allá de las apariencias. De esta manera Schopenhauer recurre al pensamiento hindú para ilustrar tanto su teoría del Uno como su teoría de la compasión:

La individualidad es mera apariencia: el *principium individuationis* es sólo la forma de la apariencia: la particularidad de los individuos sólo se manifiesta en la representación; mi verdadero ser en sí existe en todo ser y lo hace de modo inmediato en tanto que este hecho se le revela a mi conciencia, tal es el conocimiento que se manifiesta como compasión, sobre el cual se fundamenta toda verdadera virtud y cuya expresión la constituye toda buena acción.⁴¹⁹

De igual manera el sentimiento de que los otros son como nosotros mismos, es decir, del reconocimiento mutuo, la identificación con los dolores y sufrimientos del otro, sintiéndolos como propios, es comprendido por Schopenhauer desde el antiguo pensamiento de las *Upanishads*. Escribe Schopenhauer: «[...] Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula “*tat-twam asi*”, es decir, “esto eres tú” es el que aparece como *compasión*; [...] Es en último término a ese conocimiento al que se dirige toda apelación a la clemencia, a la caridad, a la misericordia: pues tal apelación es un recuerdo de la consideración en la que todos somos uno y el mismo ser.»⁴²⁰

Si bien la ética de Schopenhauer, es una descripción del obrar humano, de hecho, recurre a un fundamento ontológico que se hace evidente en la experiencia del *tat-twam-asi*, en tanto experiencia de una simpatía fundamental, que pone de manifiesto la unidad de todo lo viviente: “*Tat Tuam asi*”: “esto eres tú”. Escribe Schopenhauer:

[...] el error fundamental de todos nosotros es este: el considerarnos mutuamente como no-yo. Por el contrario, ser justo, noble y altruista no es más que traducir mi metafísica en acciones, - Decir que el tiempo y el espacio son cosas en sí, es lo mismo que decir que la doctrina de la metempsicosis- “Un día tú volverás a nacer en la forma de aquél al que ahora

⁴¹⁸ Schopenhauer, A. *Notas sobre oriente*, p. 143.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ Schopenhauer, A. *Los dos problemas...*, p. 318.

ofendes, y recibirás la misma ofensa”- es idéntica a la fórmula del brahmanismo que con frecuencia he citado: *Tat twam asi*, “Ese eres tú”,- Del conocimiento inmediato e *intuitivo* de la identidad metafísica de todos los seres nace la virtud auténtica.⁴²²

Schopenhauer nos recuerda aquí el *Tat twam asi*, esa fórmula con la que los Vedas expresan la esencial identidad universal que constituye el único fundamento de la moral y marca definitivamente la superioridad de los dogmas orientales sobre los europeos: «El *Tat Twam asi* es lo mismo que el conocimiento de la unidad metafísica de la voluntad. »⁴²⁸ Esta noción, desde la cual todos nos reconocemos como un solo, es aprovechada por Schopenhauer para referirse a una manera de comprender el mundo y desde él a nosotros mismos, que permite abrir la posibilidad de encontrar formas de obrar pacíficas y solidarias.

2.6.- Schopenhauer visto por Nietzsche.

Nietzsche se alinea con los críticos de la compasión y desarrolla algunos de los aspectos negativos que ya habían señalado los estoicos, los racionalistas y Kant, e incorpora nuevos elementos de tipo psicológico a su crítica.

Nietzsche guardó frente a su maestro Schopenhauer, una gran admiración y entusiasmo que le rindió desde su época de estudiante. Safranski así lo refiere: « En 1866, siendo aún estudiante de filología clásica en Leipzig, Nietzsche descubre a Schopenhauer. Con él aprende lo que significa realmente acabar con todas las representaciones del más allá y con cualquier forma de trascendencia; depurar la vida de la cualidad de lo sagrado de todo resto de religión. »⁴³¹

Por su parte el mismo Nietzsche escribe en “Schopenhauer como educador”: (1874)

Es cierto que existen otros medios para encontrarse a sí mismo, para salir del aturdimiento en el que habitualmente nos agitamos como envueltos en una densa niebla, pero no conozco ninguno mejor que el de recordar a nuestros propios educadores y formadores. Y he aquí por qué voy a recordar hoy a un educador y a un severo maestro del que puedo sentirme orgulloso: Arthur Schopenhauer [...] Se trata de un verdadero prodigio y no de algo insignificante el que Schopenhauer pudiese crecer hasta llegar a convertirse en este ejemplo

⁴²² Schopenhauer, A. *El mundo... II*, p. 657.

⁴²⁸ Schopenhauer, A. *Notas sobre Oriente...* p.137.

⁴³¹ Safranski, R. *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*. Trad. del alemán de Valentín Ugarte Ed. TusQuets 2013 pp. 55-88.

humano. [...] Así es, en primer lugar, la forma en que debe ser interpretada la filosofía de Schopenhauer: individualmente, sólo desde lo singular hacia sí mismo, a fin de adquirir conciencia de la propia miseria y necesidad, de la propia limitación, y aprender los remedios y los consuelos, esto es: la entrega en sacrificio del «yo», además de la sumisión a los principios más nobles, sobre todo, a la justicia y la compasión.⁴³²

Nietzsche admiraba las tesis centrales de Schopenhauer. En *El nacimiento de la tragedia* (1872) Nietzsche –afirma Thomas Mann– «se movía completamente por los senderos del pensamiento schopenhaueriano», cuando por ejemplo establece los principios de lo apolíneo y lo dionisiaco. Lo apolíneo es la forma estática, la proporción, mientras que lo dionisiaco, representa la desmesura, la música, la disolución de la forma estática. El principio de individuación conforma lo apolíneo, lo dionisiaco se equipara a la voluntad. Dionisos es el universo de la “voluntad” que subyace a todo y Apolo el de la “representación».⁴³³

Volker Spierling afirma respecto a la relación entre Schopenhauer y Nietzsche que: Schopenhauer y Nietzsche comparten por igual el conocimiento del absurdo del mundo, ambos toman partido contra la metafísica tradicional del espíritu, el uno y el otro acentúan la primacía de la voluntad frente al entendimiento, para los dos ocupa el arte un puesto privilegiado. No obstante, median entre ellos diferencias considerables. Ante todo salta a la vista una coincidencia: el mundo no tiene ningún fundamento divino. Falta el fin divino. Falta Dios como fin. [...] Los dos pensadores se revuelven contra la metafísica tradicional, que concibió al hombre como una especie de ser doble. [...] Schopenhauer y Nietzsche ven en la voluntad humana algo que sólo aparentemente está dirigido por la razón. Interpretan la voluntad como impulso ciego, pasión, instinto, inconsciente, esfera irracional. La vida no ha de explicarse desde el entendimiento, sino desde la voluntad.⁴³⁴

Para Schopenhauer, lo mismo que para Nietzsche, el arte abre una nueva dimensión del cultivo de la vida, el arte significa liberación. Thomas Mann afirma que Nietzsche heredó de Schopenhauer la tesis de que: «la vida, vista sólo como representaciones justificable tan sólo como fenómeno estético. La vida es arte y apariencia, nada más» Ambos filósofos afirman que no es el intelecto el que produce la voluntad, sino al revés;

⁴³² Nietzsche Friedrich. *De “Schopenhauer como educador”. Tercera consideración intempestiva*. Trad. Luis Moreno Claros. Madrid Valdemar 1999.

⁴³³ Mann, Thomas. *Schopenhauer Nietzsche Freud*, Andrés Sánchez Pascual Madrid Ed. Alianza 2000, p. 21.

⁴³⁴ Spierling, V. *Nietzsche y Schopenhauer: una comparación*. Enrahoriar 25, 1996, p. 39.

que lo primero y dominante no es el intelecto, sino la voluntad; y que el intelecto mantiene con ésta una relación de servicio.

Sin embargo, a pesar de las coincidencias, Nietzsche no comparte las tesis éticas de su maestro. Volker escribe. «[...] Nietzsche radicaliza los puntos de vista de Schopenhauer. Él socava todo lo que se presenta a la vida como ((verdadero)), «bueno)), «justo» mediante la sospecha de que esas ((cosas ideales)) tienen su origen en lo más bajo, en lo ((humano y demasiado humano)). Intenta descubrir el origen de toda moral a través de una universal interpretación psicológica. Nietzsche sospecha que el origen de toda moral se halla fuera de la moral». ⁴³⁵ Mientras que Schopenhauer encuentra en la compasión el fundamento de la moral genuina, Nietzsche por el contrario, la objeta y renuncia a todo soporte moral en su crítica de los valores morales: « ¿Decís que la moral de la compasión es más elevada que la moral del estoicismo? Probadlo, pero tened en cuenta que para determinar lo que en moral es superior o inferior, no es posible apelar a valoraciones morales, ya que no existe una moral absoluta». ⁴³⁶

Nietzsche identifica a lo largo de sus obras algunos aspectos psicológicos oscuros en el sentimiento compasivo. Advierte primeramente que la compasión, que para Schopenhauer es lo único que puede contrarrestar el egoísmo, en el fondo lo oculta tras intereses egoístas ya que puede convertirse en una forma de combatir la depresión por medio de una pequeña alegría, y en el fondo son formas de protegerse del daño que se nos pudiera ocasionar. Un acto compasivo no revela conducta virtuosa sino cobardía, un temor mezclado de cálculo y egoísmo. La compasión sostiene Nietzsche oculta interés propio:

«No pensar en uno mismo». Habría que estudiar seriamente por qué se arroja un individuo al agua para salvar a otro que se está ahogando, aunque no sienta simpatía alguna por su persona. Un sujeto irreflexivo contestará que lo hace por compasión; que sólo tiene en cuenta que se trata de su prójimo. [...] La persona irreflexiva de antes respondería que lo hacemos por compasión; que en ese momento no estamos pensando en nosotros mismos. Pero lo cierto es que cuando nos domina la compasión no pensamos en nosotros conscientemente, pero seguimos pensando de un modo inconsciente; [...] El accidente que otra persona sufre nos ofende, nos hace sentir nuestra propia impotencia y quizá nuestra cobardía, si no acudimos en su ayuda. Tal vez implique también una mengua de nuestra honra ante nosotros mismos y ante los demás. Por último, es posible que en el accidente y

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ Nietzsche. F. *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Estudio preliminar: Enrique López Castellón Editores, S.L 1994 I.S.B.N.: 84-495-0039-7§ 139.

en el dolor de otro veamos la advertencia de un peligro que también nos amenaza a nosotros, pues aunque sólo sea como muestra de la inseguridad y de la fragilidad humanas, las desgracias ajenas pueden producir en nosotros un efecto doloroso. Rechazamos este tipo de amenaza y de sufrimiento, respondiendo a él con un acto de compasión, que puede implicar una defensa sutil de nosotros mismos e incluso una cierta dosis de venganza. [...] Constituyen una clase de egoístas, distinta de la de los compasivos; pero establecer una diferencia a base de llamarles malos, y considerar buenos a los compasivos, representa una moda moral que ahora está en uso, como antes lo estuvo la moda contraria.⁴³⁷

Schopenhauer había afirmado que lo propio de la compasión manifiesta un trasfondo desinteresado. A juicio de Nietzsche existe tanto en el que compadece como en el compadecido, una expresa voluntad de poder más que desinterés. El que busca compasión, al mostrar sus sufrimientos, experimenta una cierta superioridad al comprobar que es capaz por lo menos de entristecer al otro, tiene el poder de hacerle daño al que lo compadece, como forma de venganza.

Alabanzas y censuras. Cuando una guerra termina en un fracaso, se pregunta quién ha tenido la culpa. Si acaba victoriosamente, se alaba al triunfador. Siempre que se produce un fracaso, se buscan responsabilidades, pues el fracaso lleva consigo un descontento contra el que involuntariamente se hace uso del único recurso posible: una nueva excitación del sentimiento de poder, excitación que radica en la condena del culpable. En contra de lo que podría pensarse, este culpable no es la víctima expiatoria de las culpas ajenas, sino la víctima de los débiles, de los humillados, de los abatidos, que quieren demostrarse a sí mismos, en la cabeza de alguien, que siguen teniendo fuerza. La exaltación del triunfador, por el contrario, es muchas veces el resultado, no menos ciego, de un instinto que también busca su víctima, si bien, en este caso, el sacrificio le resulta dulce y seductor a dicha víctima. Ello sucede cuando un pueblo logra colmar su sentimiento de poder con un éxito tan grande y prestigioso que se produce un cansancio de la victoria y se abandona una parte del orgullo, generándose entonces un sentimiento de abnegación que busca un objeto. Ya seamos alabados o censurados, solemos ser para nuestros prójimos ocasiones, traídas frecuentemente por los pelos, de descargar los instintos de alabanza o de censura acumulados en ellos. En los dos casos les hacemos un beneficio, sin que exista mérito alguno por nuestra parte ni gratitud alguna por la suya.⁴³⁸

Este es un aspecto de los más sombríos de la compasión que señala Schopenhauer: la crueldad del débil que disfruta arruinando la felicidad de los afortunados. Por su parte, el compasivo expresa una forma refinada de crueldad, de humillar al otro entrometiéndose

⁴³⁷ Nietzsche. F. *Aurora*. § 133.

⁴³⁸ *Idem*, § 140.

en su dolor. Cuando se compadece no se deja de pensar en uno mismo. En el fondo hay un deseo de poder que se experimenta un sentimiento de placer ante nuestra buena suerte:

El inspirar compasión. Al salvaje le aterra que le compadezcan, pues ello sería una muestra de que carece de toda virtud. Compadecer equivale a despreciar, no queremos ver sufrir a un ser despreciable, ya que esto no proporciona ningún placer. Por el contrario, el placer de los placeres consiste en ver sufrir a un enemigo cuyo orgullo consideramos igual al nuestro, y a quien no le doblega el tormento, y, en general, en ver sufrir a un individuo que se resiste a pedir compasión, es decir, a la humillación más vergonzosa y más baja. El alma del salvaje se edifica contemplando esto, y llega incluso a la admiración. Si está en su mano, acaba matando a un valiente así, y luego tributa honras fúnebres a quien se ha mostrado de una forma tan inflexible. Si hubiera gemido, si su rostro hubiese perdido su expresión de frío desdén, si se hubiera mostrado digno de desprecio, habría podido seguir viviendo como un perro. En ese caso, no habría excitado el orgullo de quien le contemplaba, y la compasión habría sustituido a la admiración.⁴³⁹

Nietzsche objeta además la idea de Schopenhauer que afirmaba la compasión como un sentimiento natural. La compasión no es un sentimiento natural. Así lo muestra la Historia de muchas civilizaciones que desconocían la piedad y en la cultura griega donde compadecer equivale a despreciar, de ahí que el placer máximo consista en ver suplicar, pedir piedad a un enemigo se convierte en la humillación más vergonzosa y más baja:

Hasta qué punto debemos guardarnos de la compasión. Por poco dolor que cause, la compasión constituye una debilidad. [...] Aumenta el dolor en el mundo, y si en algún caso consigue disminuir o suprimir indirectamente un dolor, este resultado ocasional — totalmente insignificante en relación con el conjunto— no basta para justificar las formas y las circunstancias en las que se dan consecuencias perjudiciales. Si éstos últimos predominasen, aunque fuera un solo día, causarían de inmediato la perdición a la humanidad. Considerada en sí misma, la compasión no posee un carácter más beneficioso que cualquier otro instinto; sólo cuando la exigimos y la elogiamos —lo que sucede cuando no se ve el perjuicio que genera, sino que se la considera como una fuente de placer—, va acompañada de una paz de conciencia; es entonces cuando nos abandonamos voluntariamente a ella, sin miedo a sus consecuencias. En otras circunstancias, en que se comprende con facilidad lo peligrosa que resulta, es considerada como una debilidad —lo que ocurría entre los griegos—, como el acceso periódico de una enfermedad, cuya nocividad podría evitarse mediante desahogos momentáneos y voluntarios. Quien, ante las ocasiones de ser compasivo que la vida le ofrece, trata de representarse en su fuero interno todas las miserias que su entorno le permite contemplar, se vuelve necesariamente enfermo y melancólico. Pero el que, en un sentido o en otro, quiere servir de médico a la humanidad,

⁴³⁹ *Idem* § 135.

deberá tomar toda clase de precauciones contra ese sentimiento, que le paraliza en todos los momentos decisivos y que obstaculiza su conocimiento.⁴⁴⁰

La compasión se manifiesta en la identificación con el otro que sufre, que expresa una participación instintiva en el sufrimiento ajeno. En ella el hombre se olvida a sí mismo, a semejanza de la contemplación artística; en ella el hombre sale de la estrechez de su egoísmo, deja su individualidad detrás de sí. Precisamente en la compasión se muestra, según Schopenhauer, que bajo el aspecto metafísico no hay ninguna separación absoluta entre yo y tú. Bajo el aspecto metafísico yo y tú coinciden, son uno. Es una misma voluntad la que sufre tanto en el yo como en el tú. Nietzsche niega que el individuo pueda identificarse plenamente con el sufrimiento ajeno:

En esto, desde luego, tenemos que ahuyentar de aquí a la psicología cretina de otro tiempo, que lo único que sabía enseñar acerca de la crueldad era que ésta surge ante el espectáculo del sufrimiento ajeno: también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo, - y en todos los lugares en que el hombre se deja persuadir a la autonegación en el sentido religioso, o a la automutilación, como ocurre entre los fenicios y ascetas.⁴⁴¹

Por otra parte la compasión puede ir aparejada de crueldad. De esta manera afirma Nietzsche el individuo compasivo puede tratar a otros seres con dureza y crueldad, con la finalidad de asustarlos y defenderse:

Tenemos que cambiar de ideas acerca de la crueldad y abrir los ojos; tenemos que aprender por fin a ser impacientes, para que no continúen paseándose por ahí, con aire de virtud y de impertinencia, errores inmodestos y gordos, tales como los que, por ejemplo, han sido alimentados con respecto a la tragedia por filósofos viejos y nuevos. Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad - ésa es mi tesis; aquel «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente - se ha divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia es crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado. Lo que disfrutaba el romano en el circo, el cristiano en los éxtasis de la cruz, el español ante las hogueras o en las corridas de toros, el japonés de hoy

⁴⁴⁰ *Idem*, §134.

⁴⁴¹ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal* § 229.

que se aglomera para ver la tragedia, el trabajador del suburbio de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas,, la wagneriana que «aguanta», con la voluntad en vilo, Tristán e Isolda, - lo que todos éstos disfrutaban y aspiran a beber con un ardor misterioso son los brebajes aromáticos de la gran Circe llamada “Crueldad”.⁴⁴²

Finalmente para Nietzsche la compasión representa decadencia. Compasión significa para él una desvirtuación del sufrimiento y una debilitación de la vida. Por eso Nietzsche rechaza la compasión como un fenómeno de decadencia. La compasión le parece mucho más peligrosa que ningún vicio; la compasión es para él la praxis del nihilismo. En su análisis sobre la cultura europea, observa que la moral cristiana ha querido dar un significado a un sufrimiento falsificando los impulsos vitales y con ello ha extendido la enfermedad y la decadencia. Para el cristiano, el sufrimiento no es absurdo.

La justicia vengadora. El cristianismo ha puesto en una misma balanza la desgracia y la culpa, dé forma que, cuando la desgracia que sigue a una falta es grande, la magnitud de ésta última se establece involuntariamente en función del grado de gravedad de aquélla. Sin embargo, esta apreciación no es antigua, porque la tragedia griega, donde tanto se habla de desgracias y de faltas, aunque sea en otro sentido, constituye una de las grandes liberaciones del espíritu, en una medida que ni los mismos antiguos eran capaces de entender. Estos no se preocupaban de señalar una relación adecuada entre la falta y la desgracia. La falta de los héroes trágicos viene a ser como la piedra en la que tropezamos, rompiéndonos un brazo o una pierna. Ante ella, según la forma antigua de pensar, se decía: «¡La verdad es que tenía que haber caminado con más precaución y menos orgullo!». Pero estaba reservado al cristianismo decir: «Detrás de esa desgracia tiene que haber por necesidad una gran falta, en proporción con la magnitud de la desgracia ocurrida, aunque no sepamos verla. Si no lo ves así, desgraciado, es porque tu corazón está endurecido; y te sucederán cosas peores aún». En la antigüedad hubo auténticas desgracias, esto es, desgracias puras e inocentes; sólo el cristianismo convirtió toda desgracia en un castigo merecido. El cristianismo hizo también que padeciera la imaginación del que sufre, de forma que la más mínima molestia despertase en la víctima el sentimiento de ser moralmente reprobable y reprehensible. ¡Pobre humanidad! Los griegos tenían una palabra especial para designar el sentimiento de protesta que les inspiraba la desgracia ajena. En los pueblos cristianos ese sentimiento está prohibido; por eso no pudieron darle un nombre a ese hermano, más viril, de la compasión.⁴⁴³

Éstos señalamientos, opina Nietzsche están sometidos a una voluntad extramoral de poder. Según él, los valores “bueno” y “malo” originariamente no significan nada moral.

⁴⁴² *Ibidem*

⁴⁴³ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal* §78.

Lo moral surge por el ojo venenoso del resentimiento. El resentimiento es el estado en el que yo difamo algo porque no puedo tenerlo o conseguirlo. Así Nietzsche afirma que los débiles, los malparados, han difamado todo lo fuerte, radiante, victorioso, distinguido, y a partir de esta desfiguración han hecho una moral de la debilidad, una moral del amor al prójimo, que son valores que desacreditan la vida, valores decadentes:

La felicidad contenida en la compasión. Cuando, como hacen los hindúes, se cifra el fin de la actividad intelectual en el conocimiento de las miserias humanas y a lo largo de muchas generaciones se sigue fielmente este espantoso precepto, la compasión acaba adquiriendo a la vista de estos pesimistas congénitos un nuevo valor: el de conservar la vida, en el sentido de que ayuda a soportar la existencia, aunque ésta parezca digna de ser rechazada con asco y con espanto. La compasión se convierte en el antídoto del suicidio, al ser un sentimiento que suministra placer y que nos proporciona en pequeñas dosis el goce de la superioridad. Nos aparta de nosotros mismos, nos ensancha el corazón, destierra el miedo y la pereza, incita a hablar, a quejarse y a actuar. Constituye una felicidad relativa en comparación con la miseria del conocimiento que acosa por todos lados al individuo, quitándole el aliento y lanzándole a las tinieblas. La felicidad, en cambio, cualquiera que sea, nos suministra aire, luz y libertad de movimientos.⁴⁴⁴

En *El Anticristo* (1881) Nietzsche critica el cristianismo que propone al amor y la compasión como máximas virtudes. La compasión significa una debilitación de la vida, un fenómeno decadente y más peligrosa que ningún vicio:

Se llama al cristianismo la religión de la compasión. La compasión es contraria a los efectos tónicos que acrecientan la energía del sentimiento vital; surte un efecto depresivo. Quien se compadece pierde fuerza. La compasión agrava y multiplica la pérdida de fuerza que el sufrimiento determina en la vida. El sufrimiento mismo se hace contagioso por obra de la compasión. [...] Si se juzga la compasión por el valor de las reacciones que suele provocar, se hace más evidente su carácter antivital. Hablando en términos generales, la compasión atenta contra la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Preserva lo que debiera perecer; lucha en favor de los desheredados y condenados de la vida; por la multitud de lo malogrado de toda índole que retiene en la vida, da a la vida misma un aspecto sombrío y problemático. Se ha osado llamar a la compasión una virtud (en toda moral aristocrática se la tiene por una debilidad); se ha llegado hasta a hacer de ella la virtud, raíz y origen de toda virtud; claro que-y he aquí una circunstancia que siempre debe tenerse presente-desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, cuyo lema era la negación de la vida.

⁴⁴⁴ Nietzsche, F. *Aurora* § 136.

[...] Nada hay tan malsano, en medio de nuestro modernismo malsano, como la compasión cristiana.⁴⁴⁵

Al final de la ética de Schopenhauer está la posibilidad de la resignación, la supresión total de la voluntad de vivir. El que renuncia se instala en la mayor indiferencia frente a todas las cosas. El fin es allí la distancia interior frente al mundo. Schopenhauer no pone su mirada en ningún más allá, en ningún mundo verdadero del más allá. El que alcanza la resignación se ha transformado, se ha desprendido del mundo, sin encontrar apoyo en una trascendencia. Para Nietzsche el supremo estado que puede alcanzar un filósofo es comportarse dionisíacamente con la existencia. «[...] Mi fórmula para la grandeza del hombre es el *amor fati*, es decir, el hecho de que no queremos tener otra cosa ni hacia adelante ni hacia atrás, ni en toda la eternidad... sino amarlo.»⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ Nietzsche, F. *El anticristo*. Maldición sobre el cristianismo §7 Ed. Alianza.

⁴⁴⁶ Nietzsche, F. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Studienausgabe, Tomo 6, p. 297.

Capítulo III

Schopenhauer hoy.

INTRODUCCIÓN:

La posteridad como alumnado.

Roberto Rodríguez Aramayo, estudioso de la obra de Schopenhauer, expresa la actualidad de Schopenhauer, titulado el estudio introductorio a la *Metafísica de las Costumbres: Unas “Lecciones” para la posteridad, que no para sus coetáneos*. Señala Rodríguez Aramayo, que «Al comienzo del prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer se muestra consciente de que los principales destinatarios de su obra no habrán de ser sus compatriotas, ni siquiera sus contemporáneos, sino más bien las generaciones venideras, habida cuenta de que todo cuanto es realmente valioso tarda mucho tiempo en llegar a obtener un justo reconocimiento.»⁴⁴⁹

Thomas Mann, por su parte, escribió sobre Schopenhauer: «El auténtico tema de una recapitulación y consideración en el día de hoy de la imagen schopenhaueriana del mundo, el motivo que lleva a evocar en recuerdos su figura espiritual ante una generación que ya sabe poco de él, es la relación entre pesimismo y humanismo: es el deseo de transmitir a un mundo actual, un sentir humanista que se halla hoy en una grave crisis [...] El pesimismo de Schopenhauer es su humanismo. [...]»⁴⁵⁰

Raúl Fonet Betancourt (1946) filósofo cubano conocido por su propuesta de un diálogo intercultural desde la Filosofía latinoamericana, escribe “En favor de Schopenhauer” que a pesar de la abundante bibliografía, él sigue siendo para nosotros lo que fue para sus contemporáneos: una piedra de escándalo, un signo de contradicción. Afirma que: «se trata de mostrar que la esencia intempestiva del filosofar de Schopenhauer implica una concepción ética del ser humano que interpela provocativamente a nuestra época haciéndose sentir en ella como un extraño impulso de urgente renovación. [...] Una aproximación a Schopenhauer como filósofo que, desde su fondo intempestivo e inactual,

⁴⁴⁹ Aramayo, Roberto, R. en el estudio preliminar a la *Metafísica de las Costumbres* de Arthur Schopenhauer Ed. Trotta. XI

⁴⁵⁰ Mann, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* Notas p. 80.

señala la urgencia de provocar un radical cambio en nuestro modo de comprendernos y de tratarnos.⁴⁵¹

Por último, Rüdiger Safranski uno de sus biógrafos más importantes apunta: «*nuestra época, fascinada por teorías sobre «genes egoístas» debería considerar la filosofía de Schopenhauer, como de máxima actualidad.*»⁴⁵²

Acerca de la actualidad del pensamiento de Schopenhauer, afirma Marta Tafalla catedrática de la Universidad Autónoma de Barcelona que:

Preguntarse hoy por esta cuestión quiere decir saber hasta qué punto su obra escrita puede interpelar nuestra manera de pensar y de vivir. ¿Cuál es la verdad sobre nosotros mismos que nos puede transmitir Schopenhauer hoy? Preguntarse por la actualidad de un filósofo es siempre, paradójicamente, preguntarse por su inactualidad. La filosofía debe ser intempestiva, debe cuestionar lo que hay, lo que se cree y, en este sentido, debe ir a contracorriente. Así como Schopenhauer es admirado por muchos pensadores, también sigue siendo rechazado por otros, porque lo que dice cuestiona ilusiones fundamentales de la ideología contemporánea: la ilusión del libre albedrío, el dogma del positivismo, la negación del dolor de existir, la esperanza religiosa, la esperanza del progreso histórico, la reificación de la locura. También son intempestivos su rigor y la lenta y paciente gestación de su trabajo, en una época en que buscamos salidas rápidas y fáciles que nos tranquilicen.⁴⁵³

En una conversación con un discípulo, poco antes de su muerte, el 21 de septiembre de 1860, Schopenhauer le dijo: “*La humanidad ha aprendido de mí algunas cosas que nunca olvidará*”. Comentando este pasaje, Safranski, añade a la cita: *La humanidad aprendió de él, pero olvidó qué había aprendido de él.*⁴⁵⁴

El propósito de la tercera parte de esta investigación, tiene por objeto ir al rescate de esas enseñanzas que han sido olvidadas o minimizadas por la opinión que se tiene del filósofo pesimista por antonomasia. Se busca examinar los aportes y alcances de su ética compasiva, para el mundo de hoy, que nos lleve a mostrar y repensar la actualidad de sus ideas, su revalorización. Aunque podemos pensar que su ética compasiva no vislumbra semejantes alcances, si podemos afirmar, que su propuesta ética, tiene una relevancia

⁴⁵¹ Fonet Betancourt, Raúl. «*En favor de Schopenhauer*». En: *Logos*. 1983, vol. XL no. 33, pp. 57-83.

⁴⁵² Safranski, R. *La actualidad de Schopenhauer* El País Opinión Trad. Raúl Gabás Pallas, 16 de Octubre 2010.

⁴⁵³ Marta Tafalla, Jordi Riba. (coords.) *Schopenhauer hoy*. Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015 5-7

⁴⁵⁴ Safranski, R. *Schopenhauer: Los años salvajes...*, p. 453.

contemporánea sobre varias cuestiones. Dicha relevancia se deja sentir, entre otras, en las siguientes áreas: Una *Compasión sin “límite”* que expone un re-enfoque de nuestra conducta en relación con el cuerpo, con los animales y con el medioambiente; a continuación se presenta una propuesta pedagógica para el mundo actual, asentada sobre los valores compasivos; y a partir de lo que podríamos considerar un enfoque multicultural, se expone una ética compasiva, que posibilita el acercamiento entre la visión orientalista y la occidental.

Con esto sostenemos, que una de las virtudes de Schopenhauer que, como todas las figuras centrales de la filosofía, fue capaz de fecundar con sus ideas, los más diversos ámbitos del pensamiento, como los anteriormente señalados. La ética compasiva de Schopenhauer nos invita a dialogar sobre dichas cuestiones del presente, con lo cual muestra, sin duda, su actualidad.

3.1.- Ética de la compasión

*Toda perfección consiste en un corazón
lleno de piedad por toda la naturaleza...
Un corazón compasivo es el ardor del corazón
por toda la creación: hombres,
pájaros, animales, demonios y todo el mundo.
San Isaac de Nínive*

3.1.1. Compasión referida al cuerpo.

En Schopenhauer, la ética de la compasión coloca a la corporeidad dentro de su núcleo constitutivo. «*Su ética* · afirma Mélich · *es una ética antropológica, una ética corpórea que sitúa al cuerpo humano en el centro de su reflexión.*»⁴⁵⁵ Schopenhauer, sitúa al cuerpo físico como centro de su pensamiento al otorgarle un estatuto metafísico, en tanto que se presenta como objetivación de la voluntad y con ello reintegra al ser humano en la naturaleza, devolviéndolo a su ámbito natural. La premisa que soporta este apartado tiene en cuenta que la ética compasiva de Schopenhauer se encuentra en un sistema, que afirma una misma esencia común, que integra al ser humano con el resto de todas las cosas, de ahí

⁴⁵⁵ Mélich, Joan-Carles. *Ética de la compasión*, Ed. Herder, 2010, p. 104.

que, la propuesta por una ética del cuidado compasivo hacia todo lo que existe abarcará tanto, el cuerpo humano, a los animales, al planeta, como al medioambiente.

Este apartado, examina primeramente, las contribuciones de la ética compasiva de Schopenhauer, referente al cuerpo y por extensión a su sexualidad. El análisis parte de una visión negativa sobre el cuerpo expuesta en varios Diálogos de Platón, continuándola con la de Kant, prosiguiendo con Nietzsche, y Foucault entre otros y terminando con la visión postmoderna igualmente negativa sobre el cuerpo. Este recorrido nos permite concluir, sobre una oportuna reflexión acerca de la ética compasiva de Schopenhauer, que le confiere al cuerpo un nuevo estatuto, bajo una luz más justa de la que le asignó la antigüedad, y que continúa hasta la época actual.

A pesar de las reivindicaciones modernas hacia el cuerpo, veremos cómo éstas, se presentan hoy, engañosas. El cuerpo, sigue siendo objeto de maltrato y subestimación, situándolo muy lejos del lugar privilegiado en donde lo había situado Schopenhauer. Partimos de la consideración de que el cuerpo, desde tiempos inmemoriales ha gozado de “mala reputación”. Los estudios dedicados al cuerpo han sido relevantes desde diversos enfoques como el médico, psicológico y hoy día, el ecológico. La reflexión filosófica por su parte, ha sido prudente con respecto a cualquier tema relacionado con el cuerpo, (se habla también de corporalidad o de corporeidad⁴⁵⁶), que pueda poner en peligro la pureza de la razón, es decir, podría decirse que la filosofía se ha interesado más por las producciones del espíritu humano que por su cuerpo. De esta manera, durante siglos el cuerpo fue considerado como un aspecto secundario de la personalidad, o bien, como un

⁴⁵⁶ Hacemos referencia a la distinción entre “*Cuerpo y corporeidad*” que señalan Lluís Duch y Joan-Carles Mélich: “Creemos que posee una importancia crucial distinguir con mucho cuidado entre cuerpo y corporeidad. No hay duda de que el cuerpo humano es un objeto como lo son el vaso, el árbol, el ordenador, la mesa, etc. Ahora bien, el cuerpo humano nunca puede limitarse a ser un simple cuerpo, un objeto entre objetos, cuantificable en una serie aritmética, disponible y manipulable bajo determinadas condiciones. Cuando afirmamos que el cuerpo humano es corporeidad queremos señalar que es alguien que posee conciencia de su propia «vivacidad», de su presencia aquí y ahora, de su procedencia del pasado y de su orientación hacia el futuro, de sus anhelos de infinito a pesar de su congénita finitud. Por otro lado conviene añadir que la corporeidad constituye la concreción propia, identificante e identificadora, de la presencia corporal del ser humano en su mundo, la cual, constantemente, se ve constreñida al uso y al «trabajo» con símbolos.[...] La corporeidad como «escenario» sobre el cual se desarrolla la relacionalidad humana constituye una complejidad armónica de tiempo y espacio, de reflexión y de acción, de pasión y de emotividad, de intereses diversos y de responsabilidad Cfr. Lluís Duch y Joan-Carles Mélich. *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana. 2/1* Trd. De Enrique Anrubia Aparici. Ed. Trotta. Madrid 2005,2012 p. 240

impedimento para las realizaciones más elevadas del hombre, porque, históricamente, se consideraba a la materia como opuesta al alma. Ciertamente, este descuido no se debe a la irrelevancia sobre el tema, sino más bien, a una tradición filosófica que con mucha frecuencia ha identificado al hombre con su razón. «El dualismo cartesiano — afirma Ana Martínez Barreiro — le dio prioridad a la mente y a sus propiedades de conciencia y de razón sobre sus propiedades de emoción y de pasión. Parecería que el punto de vista filosófico “descuidó” el estudio sobre el cuerpo y por ello consideramos que esta carencia se hace notar hoy con más urgencia.»⁴⁵⁷ Esto se explica primeramente por la infravaloración platónica hacia el mundo sensible, y con ello la estigmatización posterior hacia la carne; más adelante, en la época moderna, por la desconfianza cartesiana hacia los sentidos, hasta llegar a la actualidad donde el cuerpo es un objeto más de consumo.⁴⁵⁸

Schopenhauer reaccionará en contra de esta postura dualista defendida por Platón, porque compromete gravemente su esquema monista, donde la voluntad, y no la razón, es la única y última esencia del mundo, además que no permite el acceso a la compasión, por ser ésta contraria a la propuesta racionalista. Las notas propias de este racionalismo dualista se encontrarán presentes durante mucho tiempo en la historia del pensamiento después de Platón. Charles Taylor se referirá a esta razón, como la “razón desvinculada,”⁴⁷³ una razón apartada y ajena a la emoción, a la pasión y, finalmente, al cuerpo.

Dentro del esquema del idealismo trascendental, Kant señala que dentro de los deberes morales restrictivos del hombre para consigo mismo se encuentra el cuidado y la conservación de su cuerpo, de su naturaleza animal, lo que prohíbe el suicidio, así como la mutilación y el aturdimiento por el abuso de la comida y la bebida:

Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homo noimtenon*). a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo pltaeuomenoit*). Deshacerse de una parte integrante como órgano (mutilarse), por ejemplo,

⁴⁵⁷Martínez Barreiro. Ana. *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*. Universidad de A Coruña. Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración Papers 73, 2004, p. 128.

⁴⁵⁸ Taylor, Charles- *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 159-173.

⁴⁷³*Ibidem*.

dar o vender un diente para implantarlo en la mandíbula de otro, o dejarse practicar la castración para poder vivir con mayor comodidad como cantante, etc., forman parte del suicidio parcial; pero dejarse quitar, amputándolo, un órgano necrosado o que amenaza necrosis y que por ello es dañino para la vida, o dejarse quitar lo que sin duda es una parte del cuerpo, pero no es un órgano, por ejemplo, el cabello, no puede considerarse como un delito contra la propia persona; aunque el último caso no está totalmente exento de culpa cuando pretende una ganancia exterior.⁴⁷⁴

En las *Lecciones de Ética* “Sobre los deberes que atañen al cuerpo” escribe:

Nuestro cuerpo nos pertenece a nosotros mismos y también atañe a las leyes universales de la libertad de las que se derivan nuestros deberes. El cuerpo nos ha sido confiado y nuestro deber primordial con respecto al mismo consiste en disciplinarlo merced a nuestro ánimo; de modo secundario, también debemos cuidar de él. Ante todo, el cuerpo ha de ser disciplinado, porque hay en él principios que afectan a nuestro espíritu y pueden llegar a modificarlo. El espíritu ha de velar por poseer una autocracia sobre el cuerpo, con objeto de que éste no pueda influir en aquél. El espíritu ha de mantener la supremacía sobre el cuerpo, de modo que pueda dirigirlo conforme a principios y máximas tanto morales como pragmáticos. Para ello se requiere una disciplina. Esta es sólo negativa: el espíritu ha de evitar que el cuerpo lo determine necesariamente, aunque no pueda impedir el [378-379] verse afectado por él. Estrechamente relacionados con el cuerpo se hallan nuestra facultad de conocer, el sentimiento de agrado y desagrado, así como los deseos. Cuando el espíritu no ejerce un dominio suficiente sobre el cuerpo, las costumbres permitidas por éste se convierten en necesidades y el espíritu se verá incapaz de someter las inclinaciones corporales; originándose así un predominio del cuerpo sobre el espíritu. La supremacía del espíritu sobre el cuerpo o, en otras palabras, la supremacía de lo intelectual sobre la sensualidad, puede ser comparada con una república donde haya una buena o una mala soberanía.⁴⁷⁵

Por otra parte en la primera parte de la *Crítica del Juicio estético*, Kant estudia la finalidad sin fin de lo bello, de lo sublime y del arte. Allí, en el § 17, aparece el cuerpo humano como el único sitio donde se puede dar el ideal de belleza. Con todo, el cuerpo está más bien ausente de la obra kantiana, y sin embargo, con ella se ponen las bases para nuevos planteamientos.

Más adelante, Friedrich Nietzsche (1844-1900), crítico radical de la cultura occidental moderna, aportó significativas reflexiones sobre el cuerpo humano. En su obra

⁴⁷⁴ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres* Trad. de Adela Cortina y Jesús Conill. Ed. Tecnos. Madrid, 1989. Segunda parte §6 El suicidio. Pp. 282 y 283

⁴⁷⁵ Cfr. Kant, *Opus Cit* Introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Ed. Crítica. Barcelona. 1988, p.198.

Así habló Zaratustra (1883-85) en el capítulo dedicado a los “*Depredadores del cuerpo*”, acusa a los pensadores idealistas de hacer del cuerpo una especie de sirviente automatizado del propio yo, marginando las auténticas dimensiones y verdaderas funciones, de la corporeidad del ser humano:

Cuerpo soy yo y alma» —así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.⁴⁸²

Con su reflexión sobre el cuerpo, Nietzsche planteó una crítica a las filosofías modernas que se habían propuesto hacer de la “autoconciencia” la expresión por excelencia de lo humano y el objeto exclusivo de la reflexión filosófica. Él, en cambio, la considera no como una “cosa en sí”, autónoma y con un estatuto privilegiado, sino como una simple herramienta al servicio del cuerpo. En relación con el alma, corrigiendo la doctrina cartesiana de la total interioridad del alma en oposición a la mera exterioridad del cuerpo, se decide por el paso de una comprensión del alma entendida como substancia espiritual y fundamento esencial de la subjetividad individual a una comprensión del alma entendida como acto del pensamiento puro. Joan-Carles Mélich afirma que: «Nietzsche se mostró convencido de que todo a lo que la tradición filosófica y religiosa occidental había atribuido una categoría «espiritual», ahora era necesario considerarlo no como algo «en sí», con un conjunto de actividades discernibles e independientes, sino que, simplemente, debía ser ponderado como un lenguaje propio del cuerpo humano.»⁴⁸³

No cabe la menor duda — señala el mismo Mélich — que, más allá de la polémica que mantuvo con los cristianos de su tiempo como «despreciadores del cuerpo», Nietzsche anticipa lúcidamente algunos aspectos muy importantes de la reflexión sobre el cuerpo humano, que alcanzará su plenitud en el siglo XX gracias a los análisis de algunos filósofos

⁴⁸² Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. Introducción, trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, 60 El fragmento entero (“De los despreciadores del cuerpo) pp. 60 y 62.

⁴⁸³ Lluís Duch y Joan-Carles Mélich. *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1* Trad. De Enrique Anrubia Aparici. Madrid, Ed Trotta, 2005,2012.141 (ed.digital pdf)

y antropólogos, los cuales, con acentos y modalidades muy variados, se harán eco de las grandes intuiciones nietzscheanas relativas al cuerpo humano.

Por su parte, Adorno (1903-1969) y Horkheimer (1895-1973) en *Apuntes y esbozos* de su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944) escriben sobre la objetivación del cuerpo en la civilización actual, alertando sobre, la degradación de la que ha sido objeto el cuerpo en las sociedades contemporáneas: «La relación con el cuerpo se halla por sobre todo golpeada por la mutilación.[...] El cristianismo exaltó el trabajo, pero humilló mucho más la carne como origen de todo mal. [...]El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. El cuerpo, como lo que es inferior y sometido, es objeto de burla y maltrato, y a la vez se lo desea, como lo prohibido, reificado, extrañado. En la civilización occidental, y probablemente en todas, el cuerpo es tabú, objeto de atracción y de repugnancia.»⁴⁸⁶

Dichos señalamientos manifiestan el interés por el cuerpo, propio de las sociedades contemporáneas. El cuerpo se convierte en blanco de múltiples atenciones, lo que se aprovecha para generar grandes inversiones y ganancias. Nuevos códigos éticos y estéticos promovidos por los estilistas, médicos, nutriólogos, publicistas han creado y legitimado los nuevos usos sociales del cuerpo.

Jean Baudrillard, (1929-2007), analiza desde otra perspectiva, cómo el cuerpo en *La sociedad de consumo* (1974) se transforma en mercancía y pasa a ser un objeto más de consumo. Su mantenimiento, reproducción y representación se convierte en tema central de la sociología. En el capítulo que Baudrillard titula: *El objeto de consumo más bello: el Cuerpo* nos dice:

En la panoplia del consumo hay un objeto más bello, máspreciado, más brillante que todos los demás y hasta más cargado de connotaciones que el automóvil que, sin embargo, resume a todos los demás: el CUERPO. Este «redescubrimiento» que, bajo el signo de la liberación física y sexual, se produce después de una era milenaria de puritanismo, su omnipresencia (y específicamente del cuerpo femenino, habrá que ver por qué) en la publicidad, en la moda, en la cultura de masas —el culto higiénico, dietético, terapéutico de que se lo rodea, la obsesión de juventud, de elegancia de virilidad/feminidad, los tratamientos de belleza, los regímenes, las prácticas sacrificiales asociadas a él, el Mito del Placer que lo envuelve— son todos testimonios de que el cuerpo hoy ha llegado a ser objeto

⁴⁸⁶Horkheimer, Max y T.W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Versión castellana de H.A. Murena. Ed. Sudamericana, S.A. Buenos Aires, 1969, pp. 273-278.

de salvación. Ha sustituido literalmente al alma en su función moral e ideológica. Una propaganda incesante nos recuerda, según los términos del cántico, que tenemos un solo cuerpo y que hay que salvarlo.⁴⁸⁸

Baudrillard, señala en esta obra, cómo el cuerpo ha venido transformándose en mercancía y ha pasado a ser el medio principal de producción y distribución. Su mantenimiento, reproducción y representación se convierten en temas centrales. Considera que la lógica social del consumo es hoy una lógica de consumo de signos, donde el cuerpo aparece dentro del abanico de los objetos de consumo, y bajo el signo de la liberación sexual, el cuerpo comienza a ser objeto de numerosas inversiones narcisistas, físicas y eróticas. La propaganda y la publicidad se encargan continuamente de recordarnos que tenemos un solo cuerpo y que hay que salvarlo y cuidarlo. Para Baudrillard, señala Ana Martínez Barreiro, «el cuerpo funciona según las leyes de la «economía política del signo», donde el individuo debe tomarse a sí mismo como objeto, como «el más bello de los objetos» psíquicamente poseído, manipulado y consumido para que pueda instituirse en un proceso económico de rentabilidad.»⁴⁸⁹ Lo que Baudrillard ha querido demostrar en su análisis – continúa la autora citada – es que las estructuras actuales de producción y consumo proporcionan al individuo una doble representación de su cuerpo: como una forma de capital y como fetiche, es decir, el cuerpo moderno se exhibe como una forma de inversión y signo social a la vez. Si antaño el alma envolvía el cuerpo, hoy es la piel la que lo envuelve, pero como un signo de prestigio y de referencia.

En Michel Foucault (1926-1984) encontramos igualmente, señalamientos sobre el cuerpo, desde la óptica de la teoría social, que lo llevan a interpretar al cuerpo como algo que pertenece a la cultura, más que como una identidad biológica. Estos señalamientos lo llevaron a elaborar una micro política del cuerpo, en *Vigilar y castigar* (1975). Cuando en esta obra se habla del “cuerpo de los condenados” se afirma que el cuerpo está directamente inmerso en el campo político, donde las relaciones de poder operan sobre él, y, cuando se habla de los “cuerpos dóciles”, se refiere a un cuerpo que puede ser sometido, utilizado,

⁴⁸⁸ Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Trad. Alcira Bixio. Estudio introductorio de Luis Enrique Alonso. Siglo XXI. 2009, p.155.

⁴⁸⁹ Martínez Barreiro, A. *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*. Universidad de A Coruña. Depto. de Sociología y Ciencia Política y de la Administración Papers 73, 2004, pp.127-152 (en línea).

transformado y perfeccionado. La “disciplina” será el arte de hacer obediente al cuerpo humano en las instituciones militares, médicas, escolares e industriales, en donde se construye lo que llama una “microfísica del poder”. El objetivo de estas disciplinas es incrementar la utilidad del cuerpo y aumentar su fuerza. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX hasta el XX, Foucault se da cuenta de que en las sociedades industriales los controles sobre los cuerpos adoptan otras formas. Nos encontramos, así, ante un nuevo tipo de dominación que se fundamenta sobre todo en una legitimidad de carácter técnico-científico o legitimidad en relación con el poder médico y la medicalización. Mientras que la modernidad le confirió un lugar preferente a la mente, en la posmodernidad se le otorga al cuerpo, la manifestación externa más importante de la identidad personal: «[...] la Modernidad otorgó un lugar privilegiado a la mente, que era la encargada de la regulación y del control del cuerpo. En la postmodernidad, en cambio, el cuerpo en sí mismo se ha convertido en un territorio de consumo, de controversia y de conflicto porque, con mucha frecuencia, se cree que la «apariencia» exterior del cuerpo es la persona como tal, es su carta de identidad y de identificación más importante: ya no lo es el rostro, como afirma el viejo adagio, que es el espejo del alma, sino que lo es el cuerpo en su conjunto; eso sí, un cuerpo «reconstruido» y puesto al día.»⁴⁹⁰

Hoy día, examinar los complejos procesos de conocimiento y dominación, han hecho predominar ciertos modos de percepción y configuración del cuerpo. Foucault examina la hipótesis según la cual uno de los grandes rasgos de la cultura moderna radica en haber llevado a cabo una valoración política y económica del cuerpo, en detrimento de una valoración moral. Al respecto Rubén Antonio Sánchez Godoy, apunta que: «la valoración del cuerpo, ha sido de los rasgos fundamentales de Occidente. Y lo que es justamente curioso es que esta valoración política y económica del cuerpo, esta importancia que se da al cuerpo, está acompañada de una devaluación moral cada vez más acentuada. El cuerpo no era nada, era el mal, el cuerpo era lo que se hacía cubrir, aquello de lo que se aprendía a tener vergüenza. Y así se llega en el siglo XIX, antes del período llamado “victoriano” a una suerte de disociación que ha estado ciertamente en el origen de muchos

⁴⁹⁰ Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la Prisión trad: Aurelio Garzón del Camino 2000. Madrid. Siglo XXI p 262.

trastornos psicológicos individuales, quizás también de trastornos colectivos y culturales más amplios: un cuerpo sobrevalorizado económicamente y devaluado moralmente.»⁴⁹¹ El interés expresado por Foucault sobre el cuerpo, se hace patente desde la *Historia de la locura en la época clásica*, (1961) hasta el *Cuidado de sí*.⁴⁹² Las cuestiones que en ellas se examinan, van desde su interés por el cuerpo del loco, el cual se excluye, se intenta corregir o castigar; el cuerpo del enfermo asediado por las enfermedades; el cuerpo del que comete delitos que puede ser sometido al suplicio para ser disciplinado y conjurar los peligros de la delincuencia; y el cuerpo que elabora sus deseos y placeres al interior de un dispositivo de la sexualidad.

Foucault, señala Martínez Barreiro, estaba especialmente interesado en estudiar los efectos del poder sobre el cuerpo y coloca al cuerpo humano en el centro del escenario, al considerar el modo en que las disciplinas emergentes de la modernidad estaban principalmente enfocadas en la actuación de los cuerpos individuales y de las poblaciones: « Este interés le llevó a la construcción de una micro política de regulación del cuerpo y una macro política de vigilancia de las poblaciones. En varias de sus obras investiga el origen y desarrollo de las instituciones modernas, y cómo a través de ellas se ejerce el control de los cuerpos y, por tanto, de las personas. En la *Historia de la sexualidad* (1995) de Foucault queda patente el «componente social» de las conductas corporales y sexuales.»⁴⁹⁴

Por lo expuesto hasta aquí, podemos concluir que la comprensión del cuerpo. que se inició en la filosofía moderna, actualmente se encuentra en crisis. La configuración posmoderna del cuerpo constituye un síntoma de cambios radicales de orientación de nuestra sociedad. De esta manera, hoy en día el “*cuidado del cuerpo*” se convierte en una preocupación continua que expresa una reivindicación del cuerpo. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar, en la moda cuyos dictámenes modifican y modelan el cuerpo respondiendo a un afán puramente competitivo y consumista. Por otra parte la propaganda somete a hombres y mujeres a cirugías reconstructivas dictados desde unas modas

⁴⁹¹Rubén Antonio Sánchez Godoy, El cuerpo dentro de una ontología histórica de nosotros mismos. La aproximación al cuerpo en la obra de Foucault, p. 253, en *El Cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Jacinto Rivera de Rosales y Ma. Del Carmen López Sáenz (coordinadores) UNED Madrid 2013.

⁴⁹² Foucault, M. *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (diálogo con H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984)

⁴⁹⁴ Martínez Barreiro, A. *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas* p.132.

culturales con la ayuda de la práctica médica. Estos fenómenos son analizados por Mario Vargas Llosa en “*La civilización del espectáculo*” donde las estrellas de la pantalla, los cantantes y las modelos han de mostrar sus cuerpos, obsesionados por la imagen corporal, recurriendo a drogas y hormonas sexuales, para ser fotografiados, imitados y admirados:

En la civilización de nuestros días es normal y casi obligatorio que la cocina y la moda ocupen buena parte de las secciones dedicadas a la cultura y que los «chefs» y los «modistos» y «modistas» tengan ahora el protagonismo que antes tenían los científicos, los compositores y los filósofos. Los hornillos, los fogones y las pasarelas se confunden dentro de las coordenadas culturales de la época con los libros, los conciertos, los laboratorios y las óperas, así como las estrellas de la televisión y los grandes futbolistas ejercen sobre las costumbres, los gustos y las modas la influencia que antes tenían los profesores, los pensadores y (antes todavía) los teólogos.⁴⁹⁷

Ahora bien, desde otra perspectiva, la feminista, la propaganda y los intereses económicos de las sociedades capitalistas dictaminan sobre criterios exclusivamente económicos, y de manera dogmática, los cánones de la belleza femenina, como lo señala Martínez Barreiro:

Las mujeres están sujetas a muchas prácticas disciplinarias que producen un tipo de cuerpo típicamente femenino.[...] Entre las muchas técnicas corporales que producen un cuerpo más femenino se pueden distinguir tres: a) aquéllas que pretenden conseguir un cuerpo de cierto tamaño y configuración, como son: la cirugía estética, los regímenes, las dietas, cuyo extremo máximo se encuentra en la bulimia y la anorexia nerviosa ; b) aquellas técnicas que tienen como objetivo conseguir una forma de expresión corporal femenina a través de la forma de moverse, en la mirada y en los gestos, y, por último, c) aquéllas que están dirigidas a mostrar un cuerpo como una superficie decorativa: depilación, maquillaje y adornos.⁴⁹⁸

En suma, el posmoderno “*culto al cuerpo*” no supone atribuirle más valor, sino, al contrario, su cosificación, un cuerpo degradado a un mero instrumento que hay que someter para responder a la exigencia de la imagen.

Como lo indica, Pilar López de Santa María: « Los tormentos de las salas de tortura se han trasladado hoy en día a los gimnasios, los quirófanos de cirugía plástica o los

⁴⁹⁷ Vargas Llosa, Mario. *La civilización del espectáculo*. México D. F. Alfaguara, 2012. p. 37.

⁴⁹⁸ Martínez Barreiro, A. *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*, p. 134.

probadores de una tienda de moda donde hay que encorsetar el cuerpo en una prenda de dos tallas menos. Negocios millonarios de toda clase subsisten a base de tratar la corporalidad humana como una simple mercancía con la que se trafica de forma sutil.»⁴⁹⁹

El hombre o la mujer buscan actualmente y de forma obsesiva la delgadez, sin llegar a percatarse, que en el fondo, se encuentran secuestrados por las leyes del mercado expresadas por la propaganda de las “marcas” y de los productos dietéticos, dando lugar desórdenes de la nutrición como la anorexia y la bulimia. El cuerpo ideal es mucho más importante para la mujer que para el hombre. Por ello, las mujeres obesas están más discriminadas socialmente y presionadas para hacer dieta que los varones obesos y son ellas las que llenan las clínicas de control de peso.⁵⁰⁰ La vigorexia por su parte afecta de manera directa a los adictos a la musculatura, haciendo del gimnasio su segundo hogar convirtiéndose, así, en una verdadera y peligrosa adicción. Se trata de una grave distorsión patológica de la imagen corporal que convierte el deporte en una auténtica obsesión compulsiva. La felicidad se busca mediante una cultura del cuerpo, trastocando el famoso equilibrio de *mens sana in corpore sano*, direccionándolo definitivamente hacia el cuerpo. Este novedoso egocentrismo *new age*, como lo califica López de Santa María, se expresa en una compulsión contemporánea de cultivar el físico, se tenga la edad que se tenga, de anteponer el *corpore al mens*. Apunta además, la autora citada que, a lo largo de la historia de la humanidad el objetivo había sido volverse más inteligente a medida de que se envejece: los viejos eran los sabios, ese era su valor pero ahora asistimos a su desplazamiento. En nuestra época los viejos ya no quieren ser sabios, prefieren estar fornidos y musculosos. En este contexto –apunta Pilar López de Santa María– se abren nuevos debates acerca de cuestiones como la clonación, la manipulación genética, cirugías estéticas, los tatuajes, etc., lo que hace inaplazable un replanteamiento serio y profundo

⁴⁹⁹ López de Santa María, P. “El humanismo del cuerpo”, en: Ma. Luisa Amigo Fernández de Arroyabe (ed.), en *Humanismo para el siglo XXI. Propuestas para el Congreso Internacional*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2003, p. 225.

⁵⁰⁰ *Sobre la comida y el ejercicio*: Schopenhauer nunca quiso saber nada de la célebre macrobiótica de Cornaro, a quien llamaba “italiano muerto de hambre”. Sostenía que Kant y Goethe, sus perenes y venerados modelos humanos, también comían mucho, y que incluso así habían sido longevos. Su máxima dietética fundamental consistía en limitarse a mantener equilibrados el gasto de fuerzas y su restitución, por eso jamás dejaba de hacer ejercicio: dos horas diarias como mínimo al aire libre, caminando con presteza, hiciera buen tiempo o diluviara. *Conversaciones con Schopenhauer*. Luis Fernando Moreno Clarós Ed. Acantilado, 352.

sobre el cuerpo: «Pues la visión humanista del hombre pasa necesariamente por una visión humanista de su cuerpo.»⁵¹⁰

Frente a tales problemáticas y cuestionamientos, Joan-Carles Mélich, apela a la necesidad de revalorar una ética como la de Schopenhauer, netamente antropológica y corpórea, sobre lo cual afirma que hay dos maneras de ser cuerpo: como representación y como voluntad:

Para una ética de la compasión, que el cuerpo como representación, sea ineludible significa que todo lo que hagamos, todas las relaciones que establezcamos como nosotros mismos, con el mundo y con los demás (sean humanos o no) tienen lugar inevitablemente “en un tiempo y en un espacio de representaciones simbólicas” que, en parte, sólo en parte podemos cambiar” Incluso en tal caso, los imperativos no pueden eludir la condición corpórea. De ahí que no tenga sentido hablar, como Kant, de una ética imperativa completamente liberada de antropología. Junto a la representación, Schopenhauer sitúa a la voluntad. [...] el cuerpo es la objetivación de la voluntad. Incluso que la voluntad y el cuerpo son idénticos. [...] mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa. [...] El cuerpo en su integridad no ha de ser otra cosa que mi voluntad hecha visible, [...] En tanto que seres corpóreos la ética no solamente no puede eludir la representación, sino tampoco la voluntad. Una ética de la compasión descansa sobre la corporeidad.⁵¹²

Esto no significa, que nos encontremos ante una reducción del hombre a lo puramente físico sino que, por el contrario, Schopenhauer trata de elevar el cuerpo a un nivel superior, buscando interpretar la corporalidad en lenguaje metafísico: «el cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda una metafísica»⁵¹³ Desde esta dimensión antropológica definida por su corporeidad, encontramos una metafísica que hace del cuerpo un referente esencial y proporciona un fundamento metafísico a la ética, que hace de la compasión la virtud y no sólo la inclinación fundamental.

⁵¹⁰ López de Santa María, P. “*El humanismo del cuerpo*” p. 226.

⁵¹² Mélich, Joan-Carles. *Ética de la compasión* Ed. Herder, 2010, 107 y 108.

⁵¹³ Safranski, R. *Schopenhauer...*297.

3.1.2.- Ética de la compasión referida a los animales no humanos.

*Deus meus et omnia*⁵¹⁴.
San Francisco de Asís

La concepción de la ética de Schopenhauer basada en la compasión, le facilitó la ampliación de la esfera de la consideración moral, más allá de los seres humanos, también al resto de animales. En diversos pasajes denuncia el trato injusto que, a menudo, los animales reciben de los seres humanos y reclama compasión para las otras especies. La importancia de la ética compasiva de Schopenhauer en nuestros días, hace referencia en este apartado, a nuestra conducta en relación con los animales no humanos, en tanto que, nos hace tomar conciencia de la unidad absoluta con todos los seres, ya que, siendo la voluntad unidad absoluta, su fragmentación es únicamente ilusoria. La unidad absoluta, proclamada y defendida por Schopenhauer, cobra fuerza y vigencia, si tenemos en cuenta que vivimos en un mundo esencialmente interdependiente, donde la suerte de cada ser, está íntimamente ligada con todo demás, al compartir una esencia común.

Uno de los aspectos innovadores que presenta Schopenhauer, opina Pilar López de Santa María, se encuentra en la confirmación que ofrece el autor sobre el fundamento compasivo de la moral que se hace extensivo al ámbito animal: «[...] una confirmación muy especial, diríamos que hasta revolucionaria, y que seguramente sería muy bien acogida por cualquier pensamiento ecológico actual: la compasión se acredita como el auténtico móvil moral en la medida en que garantiza la protección a los animales. Aquí Schopenhauer no ahorra tinta en descalificar la brutal e indignante mentalidad que impera en Occidente y que trata a los animales como simples cosas.»⁵¹⁶ Es por esto que, a Schopenhauer, se le cite como un filósofo representante en el debate sobre la ampliación de la comunidad moral. El argumento más importante que está en juego en este debate, tiene su fundamento en la experiencia del sufrimiento del que participan también los

⁵¹⁴ El lema de Francisco de Asís, “*Deus meus et omnia*”, es un eslogan cósmico, toda una llamada al hombre y la mujer de hoy, necesitados como nunca de esta armonía rota, consigo mismos, con Dios y con toda la realidad de la naturaleza amenazada. Su *Cántico del hermano Sol* o *Laudes creaturarum* es la obra maestra de una mística de la fraternidad cósmica. Se trata de un verdadero himno místico, que expresa que la profunda unión con Dios está íntimamente relacionada con la unión con todas las criaturas; con ellas, Francisco canta el amor de Dios que quiere un mundo en armonía. Cfr. Victorino Pérez P. *Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo*

⁵¹⁶López de Santa María, P. Estudio introductorio a *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Schopenhauer p. XL

animales, y nuestra responsabilidad hacia esto. Muchas criaturas, además de los animales, no sólo experimentan dolor, sino que son capaces de sufrir. Ante este sufrimiento nace la respuesta compasiva.

Para Schopenhauer una respuesta compasiva frente al dolor se ve estimulada por la visión del sufrimiento que es universal, de ahí que la compasión debe ser dirigida hacia los seres que lo sienten, independientemente de la especie a la que pertenezcan. Aquí reconocemos, asentado el argumento del sufrimiento, como Schopenhauer creía que los animales no humanos como seres que sufren en este planeta, merecían consideración moral del mismo tipo que los humanos.⁵²⁵

La consideración hacia los animales como seres sensibles es antigua y tiene un explícito precedente en el pensamiento escolástico. Tomás de Aquino, distinguió entre tres clases de alma: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. Los animales estarían dotados de un alma sensitiva y por tanto serían merecedores de ciertas atenciones.⁵²⁶ Posteriormente,

⁵²⁵ Acerca de este tema, es conocida la relación que tuvo Schopenhauer concretamente con su perrito *Atman*. El perrito de Schopenhauer su compañero inseparable, fue un bello español blanco que murió en 1849 y tuvo por sucesor un perro café de la misma raza, que Schopenhauer adquirió muy pequeño y que él educó. Ambos llevaron el mismo nombre: se llamaban *Atma*, es decir, *Alma del mundo*, en Sánscrito. Parecía que la misma alma vivía en ellos. Una de las raras poesías de Schopenhauer, está dedicada a elogiar a su perro: “Yo no me sorprendo que se calumnie a los perros: -demasiado frecuentemente, Hay! El hombre no puede más que sonrojarse frente al perro”. En el mes de octubre de 1850 le escribe a su amigo Julius Frauenstädt después de haberle comunicado las novedades del mundo filosófico “Lo que es más importante, es que mi español café, que tiene ahora 17 meses, ha adquirido completamente la misma talla de su padre, que usted ha conocido, es con ello, el perro más vivaz que yo haya visto jamás”. Una anécdota completamente plausible y fechada a finales de los años treinta, nos es transmitida por el musicólogo Schnyder von Wartensee (1786-1868): “En cierta ocasión vino a nuestra mesa un viajero; se sentó enfrente de nosotros y nos narró un reciente suceso encantador protagonizado por su perro. Schopenhauer escuchó el relato con suma atención y, luego comentó: “Sí, lo que usted ha contado es con seguridad cierto. En ello reconozco a mis perros. Los estimo más que a los seres humanos. Yo también tengo uno, un perrito de lanas, y cuando él hace algo que está mal, le digo “¡Puaf!: Tú no eres un perro, eres tan solo un hombre ¡Un hombre, un hombre! ¡Puaf!, ¡Avergüénzate! Y, efectivamente, se avergüenza y se acurruca en su esquina”. Todos los presentes guardamos silencio, mientras Schopenhauer sonreía horriblemente. Lo contemplé. ¡Que pensara así de los seres humanos! La canaille! ¡Puede situárselos por debajo de los perros y ni se inmutan! Entonces, alzando la voz, le espeté: “Señor doctor, a alguien que trata a su perro de “hombre” cuando quiere insultarlo, a alguien así podrá decirse si queremos honrarlo: ¡Tú, perro!”. Durante unos instantes se agitaron nerviosamente las facciones de su rostro y contrajo sus miembros. Pero finalmente, en el filósofo acabó ganando mi lógica aplastante y repuso: “Sí; no tengo nada que objetar”. Luis Fernando Moreno Clarós. *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Algaba Ediciones España 2005 p.297. Se sabe que en su testamento, Schopenhauer hace heredero a su perrito. Heredó también a su ama de llaves, que recogió al animal y lo cuidó hasta su muerte. Este gesto de compasión lejos de ser visto como misantropía, es más bien la prueba de una verdadera compasión hacia con los animales. En los *Parerga y Paralipómena* escribe sobre el beneficio del ferrocarril, que ahorrarán enormes esfuerzos a millones de caballos.

⁵²⁶ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1960, ref. 1, 78, 1 .2 .

Kant en sus *Lecciones de ética*, dedica uno de los capítulos a hablarnos de «*Los deberes para con los animales y los espíritus*». En estas líneas, no presenta a los animales como acreedores derecho alguno, sino que establece la necesidad de dispensar a los animales un trato humanitario en atención a la existencia de deberes de los hombres para con el resto los miembros de la creación. Estos deberes quedan establecidos no como deberes inmediatos para con los animales, sino como deberes indirectos para la humanidad misma: «Para no desarraigar estos deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquél que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales. [...] Nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad.»⁵²⁷ Por tanto, para Kant, los animales no tienen conciencia de sí mismos, y existen sólo como medios, en tanto que el hombre es un fin en sí mismo, de ahí que los animales no pueden por sí ser titulares de ningún derecho que pueda ser alegado ante los hombres. Sin embargo señala que la naturaleza animal es semejante a la naturaleza humana y por tanto cuando observamos deberes para con los animales promovemos directamente el cumplimiento de los deberes para con la humanidad.

Más adelante Jeremy Bentham, afirmaba que los temas relacionados con el sufrimiento son importantes en sí mismos, independientemente del tipo de ser al que afecten, de ahí que debemos hacer cualquier cosa por tratar de prevenirlo y aliviarlo, respetando su conocida norma: “*No hieras a nadie y ayuda a todos tanto como puedas*”. Propuso para ello, el “principio de utilidad” como el “principio de mayor felicidad” y no estuvo nunca de acuerdo con lo que él llamaba sistemas europeos de moralidad, puesto que dicha moralidad niega que los animales tengan derechos o que los humanos tengan deberes directos hacia ellos. Por ello escribió con tanta fuerza en contra del mal uso y abuso de los animales que sirven para experimentos científicos con animales vivos, en contra de la caza, de la corrida de toros y las carreras de caballos. Así, lo señala en su obra *Una introducción a los principios de moral y legislación* (1780):

⁵²⁷ Kant, I. *Lecciones de ética*. pp.288 y 289.

El legislador debe prohibir todo aquello que pueda servir para conducir a la crueldad.[...]Y también es adecuado, por idéntica razón, prohibir toda clase de crueldad hacia los animales, ya sea como modo de diversión o por satisfacer la glotonería. Las peleas de gallos, las corridas de toros, la caza de liebres y zorros, la pesca y otras diversiones de la misma especie suponen, por necesidad, bien la ausencia de reflexión o un fondo de inhumanidad, ya que producen los más agudos sufrimientos a seres sensibles y la muerte más dolorosa y prolongada que imaginar se pueda. ¿Por qué ha de negar la ley su protección a todo ser dotado de sensibilidad? Llegará el tiempo en que la humanidad extenderá su mano sobre todo cuanto respira. Hemos comenzado por reparar en la situación de los esclavos; terminaremos por aliviar la de todos los animales que nos asisten en nuestras labores o atienden nuestras necesidades.⁵³⁰

El principio de utilidad propuesto se justifica a partir de la contribución que aporta a la felicidad y bienestar de los afectados por ella. Son entonces las consecuencias de una conducta, en cuanto aporten placer o eviten el dolor, los criterios de bondad o maldad de una acción. Bentham señala a la capacidad para sufrir, como el indicador que proporciona a un ser el derecho a la igualdad de consideración: «La cuestión no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? Sino ¿pueden sufrir? Si extendemos el principio utilitarista de “*la mayor felicidad para el mayor número de afectados*” de manera que un agente moral debe considerar las probables consecuencias de su acción para *todos* los afectados por ella, por tanto, el principio de utilidad no tendría por qué ser limitado a la especie humana. De ahí que se hable de una compasión “*sin límite*”.

3.1.3.- Compasión referida al medio ambiente.

*“Hasta que no extienda su compasión a todos los seres,
el hombre no encontrará la paz.”*

Albert Schweitzer

Hablar de una compasión “*ilimitada*”, es hablar de una compasión universal, hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida, que va en la línea de lo que hoy defiende el pensamiento ecologista. La importancia de la ética compasiva de Schopenhauer en nuestros días, hace referencia en este apartado, a nuestra relación con el medio ambiente. Nuevamente el argumento que sustenta la propuesta ecologista, del “*Tat twam asi*” hindú,

⁵³⁰ Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en J.H. Burns y H.L.A. Hart (comps), Clarendon Press, Oxford, Nueva York, 1996, cap. XVII, § 1, 4n.b. p. 282. trad. Peter Singer en *Ética Práctica*, Cambridge University Press. 1984, p. 62.

señala la identidad con todos los seres llevando a ampliar la preocupación y por tanto la compasión, más allá del ámbito animal, para llevarlo al cuidado del planeta, en tanto que, nos hace tomar conciencia de la unidad absoluta entre todos los seres.

Uno de los efectos negativos que ha traído la ciencia y la técnica moderna ha sido separar al hombre del mundo natural haciéndole creer que él está por encima de la naturaleza y por tanto le es lícito dominarla. Estas consideraciones han llevado al hombre a crisis medioambientales preocupantes.

El principio de responsabilidad de Hans Jonas, constituye una referencia obligada en el ámbito de la ética ecológica. En su obra *Principio de responsabilidad*, esboza una reformulación del imperativo categórico kantiano, que incorpora al medio ambiente y la especie humana. En este sentido, Jonas se interesa por mantener una antropología que inserte al hombre en la realidad natural de nuestro planeta, así como también en la necesidad de superar el tecno centrismo de nuestra cultura y establecer una fundamentación ontológica de la responsabilidad y de la compasión, aunque el autor no la trate de forma explícita. La tesis de Jonas es que la responsabilidad como categoría central de la ética es relativamente reciente porque va aparejada al aumento del crecimiento del saber y del poder en la acción política, social y científico-tecnológica de las sociedades modernas. Antes la ética no tenía necesidad de incluir en la conciencia humana la previsión del futuro o las consecuencias indirectas de nuestras acciones en el planeta. Su propuesta es una revisión de la ética que incluya un concepto amplio de responsabilidad que tenga en cuenta al futuro de la especie humana y de la vida en la naturaleza. Jonas explica la distancia entre las éticas anteriores con respecto a las actuales:

Todas las éticas habidas hasta ahora – ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios – compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre, 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultad el bien humano, 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado.⁵³²

⁵³² Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona Ed. Herder 1995, p. 23.

Sin embargo, en los tiempos que corren ninguna de estas premisas son válidas porque, hay que considerar: «[...] Como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradición al, la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. [...] Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. [...] La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar»⁵³³

Jonas propone el argumento de la dignidad de la naturaleza, para defender nuestra responsabilidad para con ella, apelando en última instancia a la religión y a Dios: «[...] Aquí se trataría, pues, de un deber que no es reflejo de un derecho ajeno, a no ser el derecho del Dios creador respecto de sus creaturas, a las que, al otorgarles la existencia, confía la continuación de su obra».⁵³⁴ Es apremiante situarse, apunta Jonas, contra la desvalorización de la naturaleza y frente la actitud de distancia del hombre frente a esta. Hemos pues de entender al hombre inserto en el contexto natural, si bien salvando lo específicamente humano. Afirma que la materia viva es capaz de auto organizarse y también posee la capacidad de desarrollar la conciencia. En este proceso es donde se encuentra inserto el ser humano. Éste, aunque diferenciándose de los animales por su autoconciencia y por su capacidad de imaginar, no es un ser solitario en este mundo. Con este planteamiento, Jonas intenta superar todo tipo de actitud antropológica dualista o de extrañamiento frente al mundo natural, reconociéndole valor y dignidad a lo orgánico. De esta manera, relativiza la afirmación de que lo no-humano está a simple disposición, como mero medio para los fines humanos. La tecnología, ha invadido la vida del hombre, y en muchas ocasiones ha usurpado a éste su poder de decisión y de control. Jonas toma una actitud que no es ni la de un optimismo tecnológico ingenuo ni la de un pesimismo que rechaza la tecnología. Su objetivo más bien es rebatir el imperativo tecnológico. El poder tecnológico capaz de

⁵³³ *Idem*, p. 33.

⁵³⁴ *Idem*, p. 84.

destruir la biosfera reclama un deber de actuar con precaución y responsabilidad. Jonas defiende un “Progreso con cautela” que debe ser bien interpretado:

¡Que no se nos malinterprete, por favor! el aprovechamiento para fines pacíficos de la energía producida por la fusión nuclear sería un regalo bienvenido, y sólo de nosotros depende el que no se convierta en un regalo nefasto. Nada de lo anterior debería ser interpretado como un intento de desaconsejar este o aquel progreso técnico, si bien la advertencia acerca de la peligrosidad que encierra su poder en manos de la avidez y la miopía humanas (o incluso de la necesidad) es una constante en nuestro discurso. La fusión nuclear, si algún día nos es regalada, podría solucionar para siempre el problema de la energía. Pero este regalo ha de utilizarse con sabiduría y mesura, atendiendo a una responsabilidad global y no a una grandiosa esperanza global.⁵³⁵

Ahora bien, pensamos que el intento por insertar al ser humano en el mundo natural y su actitud crítica frente al desarrollo tecnológico, abre la puerta a la actitud de compasión y responsabilidad ante la naturaleza y ante los otros seres. En el capítulo V de su obra, titulado “*Viejos y nuevos imperativos*”, considera que el mandato ético contemporáneo debe proteger y aumentar la vida que tan amenazada está hoy por la ciencia y la tecnología. Nos referimos al imperativo categórico-ecológico, que enuncia con la fórmula:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de vida humana auténtica en la Tierra”; o, expresado negativamente: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”: o, simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o, formulado, una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”.⁵³⁶

Mientras que el primer imperativo hace referencia a una vida humana más auténtica, el segundo insiste en el futuro, el tercero se refiere a la continuidad indefinida de la humanidad de la Tierra, y el cuarto a la futura integridad del hombre. La ética deberá estar orientada hacia el futuro. Con Jonas la responsabilidad se amplía, considerando como afectados de nuestras acciones a generaciones futuras y a la naturaleza en general. Encontramos aquí consonancias con el imperativo propuesto por Schopenhauer: *No hieras a nadie*.

⁵³⁵ *Idem*, p. 309.

⁵³⁶ *Idem*, p. 40.

Lo más interesante de su propuesta, pensamos, es la insistencia de la necesidad de una ampliación del marco de la ética. Lo que me interesa rescatar de la propuesta de Jonas es su principio de responsabilidad, aplicado a la ética ambiental, no sólo nos hace responsables por lo que suceda a nuestra especie, sino de todo aquello que podamos dañar. Dicha propuesta, defendida por Schopenhauer, sostuvo que una compasión sin límites es la garantía más firme de la moralidad. Para Jonas, sin embargo, la compasión no es suficiente como fundamento de la ética, será necesario apelar al principio de responsabilidad.

3.2.- Ética de la compasión y educación

INTRODUCCIÓN

Consideramos en este apartado, que la exposición de la ética de Schopenhauer, fundamentada en el sentimiento compasivo, puede tener aplicación en la práctica de una educación moral, lo cual nos llevaría a sostener que educar para una vida moral, sería entonces, “educar para compadecer”.

Es posible y deseable, proponer una educación que mire y aliente por la ayuda mutua, la solidaridad y la compasión, como principio educativo. Schopenhauer nos muestra que la concepción individualista es errónea, que la singularidad se da solo en la superficie o apariencia, en el mundo como representación. Es en la conciencia de la unidad donde todos los seres humanos encuentran una misma fuerza, un mismo principio vital. La ética compasiva propuesta por Schopenhauer, le da salida al circuito cerrado del egoísmo. De esta manera, asentados los valores compasivos, se propone construir una propuesta pedagógica, ya que, la actual crisis en la educación y las humanidades, obliga a repensar seriamente sobre este tema, sobre todo de cara a los nuevos procesos de reformas educativas que amenazan con transformarla en meras técnicas subordinadas a los valores del mercado.

3.2.1.- Un apunte: Schopenhauer como educador.

En Schopenhauer, no encontramos un discurso pedagógico propiamente dicho. Aun así, reconocemos en sus escritos, críticas a una educación en valores de tipo “intelectualista”, como el propuesto por Kant. La exigencia kantiana de que toda acción virtuosa tendrá un asiento en el respeto a la ley y conforme a los imperativos categóricos, al margen de toda inclinación o sentimiento compasivo, le parece a Schopenhauer inaceptable. Hemos visto cómo en Kant, el sentimiento compasivo, más que ser visto como una virtud, es manifestación de debilidad. La ternura, la consideración benévola hacia el otro serán un obstáculo para la buena acción en la medida que interfiere con las máximas morales.⁵⁵⁶

En los *Parerga y Paralipómena* (1851), encontramos, tanto en los escritos *Sobre la educación* y *Sobre la filosofía en la Universidad*, una cierta preocupación de Schopenhauer por la educación filosófica y no tanto por la educación compasiva. En “*Sobre educación*”⁵⁵⁷ expone algunas recomendaciones sobre la educación “natural” en los niños, cuya finalidad y objetivo principal, sería el *conocimiento del mundo*, antes que la acumulación de conceptos. Por otra parte, la cuestión que Schopenhauer trata en *Sobre la filosofía en la Universidad* se dirige específicamente a la enseñanza de la filosofía en las universidades. Y se pregunta: ¿Es posible enseñar verdadera filosofía en las universidades? El ensayo, lleva a reflexionar sobre aspectos diversos del quehacer docente y su responsabilidad que va más allá del ámbito académico y trasciende a lo social. De ahí que, el maestro se deba a la verdad y no a los intereses de la institución educativa. Estos señalamientos muestran un cierto interés por la educación que lo llevaron a buscar acreditarse como docente en la universidad de Berlín durante los años 30. Sin embargo, a pesar del rigor y el celo con los que el doctor Schopenhauer preparaba sus clases, a pesar de los profundos conocimientos que pretendía transmitir, su fracaso como docente fue rotundo. El respecto, cuenta Moreno Claros: «La docencia fracasó como vía para

⁵⁵⁶ En las *Lecciones de Pedagogía* (1803) Kant fiel al espíritu Ilustrado propone formar a los hombres como seres autónomos. La autonomía se define como la autodeterminación racional de los individuos y para llevarla a cabo afirma que la educación debe disciplinar, cultivar, hacer prudentes a los hombres y con todo esto, moralizar a los seres humanos. Estas son las lecciones sobre pedagogía que Kant impartió en la Universidad de Königsberg, recogidas por su discípulo F:T: Rink y publicadas con aprobación del mismo Kant.

⁵⁵⁷ Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena II* Capítulo 28 “Sobre educación”, pp. 639-645.

convencer a sus contemporáneos de la necesidad de purgar la filosofía de oscuridades y palabras huecas. La gran baza de aquel abanderado de la claridad que quería ser Schopenhauer la jugarían sus obras escritas, aunque sólo alcanzaron resonancia varios años después de su fallida intentona docente»⁵⁵⁸.

A pesar de que en Schopenhauer es inútil buscar un discurso formal pedagógico, Nietzsche, reconoció en él, el prototipo del educador. En su *Tercera consideración intempestiva*, titulada, *Schopenhauer como educador* (1874) encontramos una de las reivindicaciones más bellas sobre Schopenhauer y su obra. Nietzsche pone por ejemplo simbólico, el grabado de Dürero, *El caballero, el diablo y la muerte*⁵⁵⁹ como interpretación de Schopenhauer, para identificar qué es el talante filosófico y, el principio de individuación. Nietzsche justifica en este escrito, su reconocimiento y agradecimiento por el educador que lo formó en el camino hacia el encuentro de sí mismo. Esta es la labor fundamental de un educador. “*Tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores*” Se trata de recuperar la memoria de aquellos formadores.

Safranski, en su biografía sobre Nietzsche, da cuenta de la admiración que experimentó y el impacto que le provocó Schopenhauer: «En el escrito sobre Schopenhauer, compuesto cinco años más tarde, Nietzsche expresa con toda claridad que aquél no sólo fue para él un maestro, sino sobre todo un educador. Define allí al verdadero educador como un “liberador” que ayuda a un “alma joven” a descubrir la “ley fundamental del propio sí mismo”. El liberador es también un despertador, y en qué medida el joven Nietzsche en el momento de su primer encuentro con la obra de Schopenhauer necesitaba un despertar y estaba dispuesto a él.»⁵⁶⁰ Por ello, para Nietzsche, Schopenhauer merece el nombre de *educador* porque lo liberó de las cadenas del miedo y la pereza, y le ayudó a encontrarse a sí mismo. El encuentro con su obra fue todo un acontecimiento. En relación con esto, Juan B. Llinares, señala: « Un día del otoño de 1865, entre finales de octubre y

⁵⁵⁸ Moreno Claros, Luis Fernando. *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*. Ed Acantilado. Barcelona 2016, p. 13.

⁵⁵⁹ En el capítulo veinte de *El nacimiento de la tragedia*, especie de manifiesto cultural sobre la necesidad de renovación de la cultura alemana mediante el descubrimiento de la tragedia griega, recupera Nietzsche la imagen del grabado de Dürero *El caballero, el diablo y la muerte*, para expresar la desesperación y, al mismo tiempo, la búsqueda de la verdad, poniendo como ejemplo a su maestro Schopenhauer. Esta imagen la vuelve a repetir en *La genealogía de la moral*.

⁵⁶⁰ Safranski, R. *Nietzsche. “Biografía de su pensamiento”* Trad .Raúl Gabás Ed. TusQuets 2001.p. 48.

comienzos de noviembre, en una librería de lance hojeó un ejemplar de *El mundo como voluntad y representación*, y lo compró, como si el *demon* que advertía a Sócrates le estuviera susurrando mensajes al oído para que se lanzara a una acción insólita en él, coger un libro imprevisto, conocido por azar, y llevárselo consigo»⁵⁶¹ Continúa el autor citado diciendo que Nietzsche destaca de su obra la honestidad o la honradez, la serenidad o jovialidad, la constancia, la firmeza o autonomía: «Las tres notas arriba destacadas,[...] son las impresiones de tal encuentro, de tal experiencia vital, sentida con todo el *cuero*, desde el más estricto y radical nivel *fisiológico*, como una transmisión de energía entre dos seres vivos, hijos de la madre naturaleza. Schopenhauer proporcionó salud, difundió fuerza, en una palabra, dio bienestar y felicidad a su lector, de ahí la justificada admiración que Nietzsche le tributa y la gratitud que le reconoce.»⁵⁶²

Ahora bien, más allá de este reconocimiento, por parte de Nietzsche, la ética de Schopenhauer, no pretende hacer pedagogía, ni tienen una intención educadora, ella, como ya se ha señalado, la ética tiene una finalidad exclusivamente descriptiva que se concreta a investigar si es que hay acciones a las que tengamos que atribuir valor moral. Su preocupación es fundamentar la moral, no señalar ni proponer vías y estrategias para la educación moral de los individuos. Ahora bien, si de enseñar a ser compasivo se trata, Schopenhauer piensa que sólo se educa moralmente “desde” y “en” la experiencia, dicha experiencia será aquella que nos sitúa frente al mal, frente al dolor, la carencia, finalmente frente a la muerte. Quedaría, de este modo, excluida la reflexión kantiana y la búsqueda del «mejor argumento» como el propuesto por Adorno y Horkheimer, como recurso didáctico privilegiado para la educación moral.

Asentado el principio de que es necesario partir de la experiencia, las consideraciones de Schopenhauer sobre la determinación de los caracteres nos conducen a sacar conclusiones que llevan a una filosofía de la educación en la práctica. El grado en que una persona es susceptible de educarse está determinado por su herencia o influenciado por su educación. Desde este contexto determinista, esa es precisamente la función de cada tipo de educación: guía de padres y de la familia, presión ejercida por los compañeros,

⁵⁶¹ Llinares, Juan B. *Schopenhauer como educador. Nietzsche, lector de Schopenhauer* en “Schopenhauer en la historia de las ideas”. Faustino Oncina (ed.) Plaza y Valdés 2011, 186.

⁵⁶² *Idem*, 191.

escolaridad y experiencia de vida. La enseñanza procura que la cabeza se ilumine, y se pueda ver claro, pero no puede hacer nada por la mejora del corazón. En cada caso, algunas condiciones o circunstancias, ayudarán a dirigir las conductas, hacia una dirección particular. Con todo esto, la pregunta que necesariamente nos planteamos es ¿Qué dirección de desarrollo es la mejor para inculcar a los jóvenes?

Las consideraciones de Schopenhauer sobre el poder hacer compatible la ética con el determinismo nos llevan conclusiones que tienen aplicación práctica en la filosofía pedagógica. Señala Michael Allen Fox que, si estamos condicionados por nuestro carácter, el grado en el que una persona sea susceptible de educarse, está determinado tanto por su contexto como por su herencia. Es decir, aun cuando el medio ambiente y otros factores le dan forma al curso del aprendizaje y al de la formación de la conducta es verdad que dentro de un cuadro determinista, la función de la educación, como la que dan la guía de los padres y la familia, la presión ejercida por los compañeros, la escolaridad y la experiencia de vida, son condiciones que dirigen las conductas hacia una dirección particular. Es aquí donde nos encontramos con el meollo ético de la teoría de la educación: buscar y encontrar el mejor móvil que encamine hacia el desarrollo moral. «Para Schopenhauer sólo hay una respuesta: si tenemos presente que sólo existen tres móviles posibles en la conducta, sólo la compasión, sería la única con valor moral genuino. El egoísmo no puede hacer que alguien mejore o que haga del mundo un lugar mejor. Como ya se expuso, el egoísmo sólo enfoca al individuo hacia sus intereses, centralizado en sí mismo, indiferente de los otros y de lo que le rodea. Por su parte la malicia lleva a los actos de crueldad y degrada los lazos de las relaciones de las que la sociedad y la civilización dependen. Así pues, sólo la compasión, motiva actos de justicia, y hacia ella deberá dirigirse la educación. Esta compasión apela a nuestra intuición moral y es sin lugar a dudas merecedora de alabanza. Las conductas compasivas son las únicas que promueven la ayuda a otros y por lo tanto mejoran el mundo. De manera que sólo una educación que despierte la compasión en todas sus formas, promoverá un *ethos* cultural de preocupación, cuidado y benevolencia hacia el otro.»⁵⁶³

⁵⁶³ Allen Fox, Michel. *Compasión sin límites la relevancia contemporánea de la ética de Schopenhauer*. Trad. Libre del inglés por Enrique Tercero (el autor es un filósofo canadiense nacido en 1940)

Para terminar, es posible plantear la siguiente cuestión: considerar que el que propone una teoría necesariamente la practique. Es frecuente escuchar que Schopenhauer no fue precisamente un ejemplo de persona compasiva. Parecería que él no practicaba lo que enseñaba. ¿Por qué entonces deberíamos escuchar lo que Schopenhauer dice sobre la ética compasiva? Al respecto el mismo Schopenhauer comentaba: « Por eso no le es necesario al santo ser filósofo que al filósofo ser santo: como tampoco es necesario que un hombre absolutamente bello sea un gran escultor o que un gran escultor sea un hombre bello. Es muy extraño exigir a un moralista que no exhorte a más virtudes que las que él posee.»⁵⁶⁴

Sin embargo, esta imagen sobre Schopenhauer no es exacta ya que durante su vida, dio varias muestras de actitudes compasivas. Un pasaje de la vida de Schopenhauer que registra Luis Fernando Moreno Clarós, da cuenta de esto *El filósofo salva la vida al pequeño Julius Frank*.

Un día de verano de 1859 un niño de ocho años, de nombre Julius Frank, iba por la Rechneigraben, cerca de donde hoy se ha erigido el monumento a Arthur Schopenhauer, y a causa de un exceso de sobreexcitación nerviosa se cayó a un estanque. Estaba a punto de ahogarse cuando casualmente pasó por ahí Schopenhauer (a quien a veces su paseo diario de la tarde también lo llevaba por aquella zona, bastón en mano y acompañado de su perrito de lanas) y le dijo; “¡Vamos pequeño, agarra el bastón y sujétate con fuerza!”, mientras le acercaba el bastón y lo sacaba del agua. El filósofo se llevó al niño a casa y le pidió al chiquillo que le contara de viva voz qué le había sucedido: Lo tranquilizó y lo obsequió con caramelos y dulces: Más tarde siguió interesándose por los progresos del chiquillo y hasta hacía que le enseñase sus calificaciones escolares. A veces también le daba consejos y lo exhortaba paternalmente. Las relaciones de Frank con Schopenhauer duraron hasta la muerte del filósofo (1860). Schopenhauer también le regaló su retrato, y Frank hablaba a menudo, y con admiración, del salvador de su vida, Schopenhauer.[Verano de 1859] ⁵⁶⁵

En otro episodio más de su vida Moreno Claros anota la visita de *Schopenhauer a dos enfermos de la Charité de Berlín*:

En aquél tiempo [Schopenhauer] visitaba repetidamente la Charité, donde, sobre todo, habían despertado su interés dos infelices recluidos en el denominado pabellón de los *melancólicos*. Ambos eran plenamente conscientes de su enfermedad mental, sin poderla dominar, y expresaron a Schopenhauer, en reconocimiento de la profunda piedad que activamente les demostraba, sentimientos y pensamientos que reflejaban la extraordinaria

⁵⁶⁴ Schopenhauer, A. *El mundo*445

⁵⁶⁵ Moreno Clarós, L. F. *Conversaciones*... p. 286.

compasión que el “budista” sentía hacia su destino. Uno le regaló un extenso poema en el que se mezclaban, al más puro estilo hindú, las ideas del compasivo con las del compadecido, y llevaba esta dedicatoria:

Al noble que se aparece benévolo También a aquel que llora en la celda, Al amigo
doliente de la humanidad

Al otro, Schopenhauer le regaló una Biblia, secundando su petición, y éste, a fin de convencerlo del “inagotable caudal de las Sagradas Escrituras” le hizo partícipe al filósofo de algunos pasajes que, según él, contenían versículos muy notables [Invierno de 1812-1813].⁵⁶⁶

Safranski, asimismo acredita estos sentimientos compasivos en Schopenhauer:

«Tres años después aparece de nuevo un rasgo de compasión. El 26 de junio de 1852 instituye heredero universal en su testamento al “fondo creado en Berlín para el sostenimiento de los soldados que, durante la insurrección de los años 1848 y 1849, habían quedado inválidos por mantener y restablecer el orden legal en Alemania, así como para los descendientes de los que cayeron en esas luchas.»⁵⁶⁷

Schopenhauer, como muchos reformadores no vivió absolutamente al nivel de sus principios. Consideramos que es mejor pensar que se quedó corto porque no practicó del todo lo que decía como ejemplo en su vida, lo cual no debe invalidar su propuesta.

3.2.2.- La compasión, como propuesta pedagógica.

Proponer el principio compasivo, se antoja hoy, como uno de los principales retos actuales de la educación tanto a nivel teórico como práctico. Dicha propuesta se hace hoy día especialmente problemática ya que nuestra época nos enfrenta a una tendencia exacerbada al individualismo, a una educación competitiva, de lucha por una productividad más eficiente, donde la preocupación por el otro constituye un sin sentido, una rareza, y hasta una ingenuidad.

Ahora bien, hemos visto cómo Schopenhauer fue un filósofo olvidado de las aulas universitarias. Sin embargo ejerció, una importante influencia en artistas, intelectuales,

⁵⁶⁶ *Ídem* p. 86.

⁵⁶⁷ Safranski, R, *Schopenhauer*...., 429.

filósofos y literatos de los siglos XIX y XX. En concreto, según apunta Pedro Ortega Ruiz⁵⁶⁸ «No es posible entender la obra y el pensamiento de los grandes representantes de la Escuela de Frankfurt sin la construcción moral de Schopenhauer. La obra *Materialismo, metafísica y moral* de Horkheimer no se hubiera escrito sin el precedente de la compasión como fundamento de la conducta moral de Schopenhauer. [...]En él, la compasión atraviesa la moral de parte a parte.»⁵⁶⁹ Igualmente continúa el autor citado Schopenhauer se encuentra presente en la obra de Adorno: «La obra adorniana, Dialéctica negativa es deudora, en su raíz, del pensamiento de Schopenhauer. La racionalidad crítica que contrapone la razón a la realidad encuentra en Schopenhauer un claro precedente. Situar a Schopenhauer en el contexto de los filósofos morales no kantianos, antes descritos, nos ayuda a entender mejor su relevante aportación a la construcción ética y a interpretar también las claves del discurso de la moral material emergente y su incidencia en el discurso y la práctica pedagógicos.»⁵⁷⁰ En su artículo “*La educación después de Auschwitz*”, Adorno deja ver su preocupación por aspectos pedagógicos, cuando afirma:

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación.[...] Cualquier debate sobre ideales de educación es vano e indiferente en comparación con este: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que se dirige toda educación.[...] No son los asesinados los culpables, ni siquiera en el sentido sofisticado y caricaturesco con que muchos quisieran todavía imaginarlo. Los únicos culpables son quienes, sin misericordia, descargaron sobre ellos su odio y agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; es necesario disuadir a los hombres de golpear hacia el exterior sin reflexión sobre sí mismos. La educación en general carecería absolutamente de sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica.⁵⁷¹

Esta consigna apunta al imperativo categórico kantiano, que Adorno reformula, ya que la filosofía necesitaba pensar un nuevo imperativo a la luz de las masacres y los sufrimientos padecidos, un imperativo que no sólo tuviera otro contenido, sino además, otra forma. La simple sentencia “*que Auschwitz no se repita*” da de lleno con esta

⁵⁶⁸ Pedro Ortega Ruiz, es catedrático de Teoría e Historia de la educación de la Universidad de Murcia. Doctor en Pedagogía. Entre sus líneas de investigación destaca la Educación en valores.

⁵⁶⁹ Ortega Ruiz, Pedro y Ramón Mínguez Vallejos. *La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas* Ediciones Universidad de Salamanca Teor. educ. 19, 2007, 117-137.

⁵⁷⁰ *Idem*, 121.

⁵⁷¹ Theodor W. Adorno. “La educación después de Auschwitz” Conferencia originalmente realizada por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966; se publicó en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart*, Frankfurt, 1967, pág. 111 Y sigs. (en línea).

necesidad. Dicho imperativo categórico no surge del principio de la razón pura, sino de la experiencia histórica. Este rechazo de fundamentación, afirma Ortega, se debe a que el imperativo se asienta en la experiencia de una compasión, y no en una intelección o en alguna forma de deducción lógica. El imperativo se da de forma negativa como rechazo compasivo ante el dolor externo, de tal manera que la educación política debería proponerse como objetivo central impedir que “*Auschwitz se repita*”, así como en la historia del México reciente se haría referencia a que: “*Ayotzinapa no se repita*”.

Ortega, afirma que Schopenhauer suscribiría las palabras de Adorno sobre la educación: «La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación, de ahí las implicaciones pedagógicas de la ética schopenhaueriana, En Schopenhauer, como en los representantes de la Escuela de Frankfurt, la experiencia de sufrimiento del otro es un mandato y una prohibición que se compadece mal con argumentos o ejercicios intelectuales para ir en su ayuda y poner fin a una situación de violencia.»⁵⁷²

Es en este sentido, que Ortega Ruiz, sostiene que la filosofía de Schopenhauer, tiene claras consecuencias en la práctica de la educación moral, desde el momento que en su opinión:

Sólo se educa moralmente desde y en la experiencia. Pero no sirve cualquier experiencia, ésta ha de ser negativa, es la experiencia ante el sufrimiento o carencia de alguien, por tanto subjetiva, concreta y contextual. Quedaría, de este modo, excluida la reflexión y búsqueda del «mejor argumento» como recurso didáctico privilegiado para la educación moral, tal como defiende la pedagogía cognitiva de raíces kantianas. Para la conducta moral, es decir, para compadecer no es necesario justificar ni explicar, con razones o argumentos, la «bondad» de lo que se hace.⁵⁷³

La ética de Schopenhauer, desde el ejercicio de la compasión con el ser humano concreto, no abstracto, en la experiencia de su vida, podría favorecer la superación de una pedagogía «intelectualista» de los valores. No compadecemos si no es desde y en la experiencia. Una educación en valores de corte «intelectualista», ha fracasado admite

⁵⁷² Ortega Ruiz P. y Ramón Mínguez Vallejos. *La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas* Ediciones Universidad de Salamanca Teor. educ. 19, 2007, 117-137

⁵⁷³ *Idem*, 130.

Pedro Ortega: «El discurso, la reflexión, la especulación ha suplantado a la realidad de la vida de cada individuo. «nuestras acciones (morales) no dependen exclusivamente del componente cognitivo del sujeto, de su lógica, de su razón, sino también de nuestros sentimientos»⁵⁷⁴

De esta manera, la ética de la compasión, establece vínculos con otras propuestas pedagógicas que hacen referencia a la alteridad, al cuidado y la responsabilidad hacia el otro, según lo sostiene la doctora María Rosa Buxarrais ⁵⁷⁵:«la ética de la compasión encuentra coincidencias con la ética de los sentimientos morales, la ética de la alteridad, la ética de la hospitalidad y de la acogida, la ética del cuidado y la responsabilidad, todo un ir y venir de éticas que, en estos momentos, ocupan la mayor parte del terreno de la educación moral»⁵⁷⁶

Ahora bien, la pregunta que se impone es: ¿Se puede educar la compasión? Según los señalamientos de la doctora Buxairrais:« El gran problema con el que nos enfrentamos día a día es, que los chicos y las chicas, son capaces de argumentar lo que está bien o lo que está mal, pero han perdido sensibilidad moral y están poco entrenados en cambiar su comportamiento adecuándolo a lo que consideran valioso. Pretendemos una educación moral que atienda simultáneamente la vía afectiva, cognitiva y volitiva de la persona».⁵⁷⁷ De ahí que para Buxairrais, uno de los principales retos actuales de la educación sea el de incorporar la ética de compasión, ya que:

Vivimos en un momento histórico donde existe una tendencia exacerbada al individualismo, a interesarnos por nosotros mismos. Preocuparse por los demás, si no es acaso por los nuestros, constituye una rareza humana. Por lo que se hace indispensable potenciar la consideración de la gente hacia los demás.[...] La mutación que están sufriendo las sociedades, que se adjetivan de plurales, abiertas y heterogéneas, caracterizadas por la diversidad y la multiculturalidad generada por las migraciones en aumento, las diferencias norte-sur, los problemas de violencia, y otros, nos obligan a realizar una apuesta por un modelo de educación moral que contemple la compasión».⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ *Idem*, 134.

⁵⁷⁵ Buxarrais Estrada Ma. Rosa. es profesora titular de la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Barcelona. Responsable del Programa de Educación en Valores del ICEUB.

⁵⁷⁶ Buxarrais Estrada, Ma. Rosa. *Por una ética de la compasión en la educación*. Ediciones Universidad de Salamanca. Teoría. Eeducación. 18, 2006, 203 (en línea)

⁵⁷⁷ *Idem*, 204.

⁵⁷⁸ *Idem*, 202-204.

En su estudio sobre la solidaridad, sostiene la autora citada que: «Compasión, al igual que la solidaridad es un sentimiento que determina u orienta el modo de ver y acercarse a la realidad humana y social, condiciona su perspectiva y horizonte. Supone ver las cosas y a los otros con los ojos del corazón, mirar de otra manera. Conlleva un sentimiento de fraternidad, de sentirse afectado en la propia piel por los sufrimientos de los otros que son también propios».⁵⁷⁹ Se trata del reto de hacerse uno con el otro, de traspasar el estrecho horizonte del individualismo y reconocer que todo otro, como lo señalaba Schopenhauer, es otro-como-yo, no una abstracción. Este sentimiento originario, sentirse mal por el dolor que sufre otro, expresa una capacidad humana de comprender el estado emocional de otras personas a la que se denomina empatía, o simpatía. Se hace imprescindible un auténtico giro antropológico, es decir, una vuelta al ser humano, de parte de todas las disciplinas y la pedagogía no puede ser la excepción. Elemento vital para este llamado «giro antropológico», será la búsqueda de una verdadera ética de la compasión.

Buxairrais, hace hincapié en la importancia de dos aspectos que deben tenerse en cuenta a la hora de realizar una pedagogía de la compasión: el primero hace referencia a las relaciones entre profesor y alumno⁵⁸⁰ y el segundo alude al enfoque narrativo en el desarrollo moral: «Los vínculos personales que se establecen entre profesores y alumnos constituyen un lugar donde puede y debe practicarse la compasión. La interacción entre profesores y alumnos se concreta en momentos de encuentros, relaciones cara a cara entre dos sujetos que a través de su rostro, el gesto y la palabra crean un vínculo mutuo»⁵⁸¹ Se trata de desarrollar una sensibilidad aplicada a la docencia: «Una sensibilidad moral del profesor subraya la importancia de la manera en que un profesor piensa y actúa, y no sólo

⁵⁷⁹ Buxairrais Estrada, Ma. Rosa. *Pensar la solidaridad* Artículo publicado por ACSUR Las Segovias (1998).

⁵⁸⁰ Acerca de la relación maestro-alumno, Moreno Clarós rescata el siguiente pasaje de las conversaciones sostenidas entre Schopenhauer y “su apóstol” Frauenstädt: En general, Schopenhauer hablaba muy rara vez de sus años de estudiante. De los compañeros con los que había estudiado en Gotinga mencionó a Bunsen y a un *americano* que llegó a ser inmensamente rico. “El primero –añadió- es ahora diplomático; el otro, millonario, y el tercero, filósofo. ¡Tan diversos son los caminos de la vida!” Cuando yo observé, en recuerdo de mis propios años universitarios, que a menudo había aprendido mucho más en casa, con buenos libros, que de los profesores en las clases de la universidad, y gran parte del tiempo que allí pasábamos había que darlo por perdido, Schopenhauer repuso “Pero *la viva vox*, hace mucho, especialmente en los jóvenes estudiosos. Un docente vivo y expresivo puede ejercer una influencia muy poderosa”. Y Schopenhauer pensaba sobre todo en Blumenbach y en Schultze, a cuyas clases había asistido en Gotinga ⁵⁸⁰ Moreno Clarós. *Conversaciones*....161.

⁵⁸¹ Buxairrais Estrada, Ma. Rosa. *Por una ética de la compasión en la educación*, 201.

de lo que dice o hace»⁵⁸² De ahí que la autora aconseja potenciar con más entusiasmo estrategias que incidan en actitudes de acogida y de compromiso hacia el alumno, haciéndose cargo de él. Afirma Buxarrais que: «Allí donde acontece la educación se produce un encuentro no del que sabe con el que no sabe, del profesor con el alumno, en un ejercicio de transmisión de saberes, sino el encuentro del que se sabe responsable del otro, obligado a darle una respuesta en su situación de radical alteridad. El profesor se convierte en un mediador moral que facilita la construcción personal del alumno.»⁵⁸³

Por otra parte, la doctora citada señala como segundo requisito echar mano de un enfoque narrativo por tener importantes implicaciones en la educación moral: « En lugar de utilizar dilemas morales hipotéticos como estrategias didácticas, se utilizan otras estrategias que comprometan a los participantes en problemas reales de conflicto moral y elección, vividos por ellos mismos en el aula o, sobre todo, fuera de ella, en la realidad cotidiana. Los niños no sólo deben ser considerados como «pequeños filósofos morales»,⁵⁸⁴ sino seres reales en donde las emociones, sentimientos, deseos, afectan a su razonamiento moral y deben, por tanto, formar parte de la discusión. Por eso, también los aspectos afectivos y emotivos deben tener un lugar relevante.». De ahí que la doctora, recomiende al profesor el proporcionar oportunidades a sus alumnos para que éstos cuenten sus propias experiencias y puedan ser capaces de reflexionarlas desde una perspectiva moral, incrementando el sentido de responsabilidad sobre sus propias acciones.

En este mismo sentido discurre la pedagogía de la alteridad, propuesta por el filósofo catalán Joan-Carles Mélich, de la Universidad Autónoma de Barcelona,⁵⁸⁵ que plantea el reconocimiento del otro y con ello interpela la cultura escolar moderna y el concepto normativo de educación. Educar, entonces, no sería la tarea de fabricación del otro sino la práctica ética de reconocimiento del otro, tal como lo plantean Bárcena y Mélich.⁵⁸⁶ Estos autores argumentan que la educación no sólo es una acción, sino que tiene como característica fundante, la alteridad, el reconocimiento del otro, en la medida en el

⁵⁸² *Idem*, 219.

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ *Idem*, 223

⁵⁸⁵ Mélich, Joan-Carles, es licenciado en filosofía y doctor en Ciencias de la Educación Actualmente es profesor titular de Filosofía de la educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

⁵⁸⁶ Bárcena, Fernando y Mèlich, Joan-Carles, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.

que el ser humano tiene una responsabilidad inexcusable con el prójimo: «La acción educativa como una relación de alteridad, como una relación con el otro... la palabra que me demanda una responsabilidad más allá de todo pacto y de todo contrato»⁵⁸⁷ Desde la óptica de Fernando Bárcenas (1957)⁵⁸⁸ se defiende el aprendizaje como relación y como encuentro con el otro que descentra el universo narcisista del “yo” y lo problematiza.

En este mismo sentido sostiene Buxarrais: «la acogida del otro significa sentirse reconocido, valorado, aceptado y querido por lo que uno es y en todo lo que es. Significa confianza, acompañamiento, guía y dirección. La educación como experiencia de acogida, no sólo en el profesor sino también en el alumno facilita la creación de un clima moral en el centro y en las aulas como «condición ambiental» para el aprendizaje de los valores sociomorales. Entonces, la respuesta moral a la presentación del «otro» es la compasión, entendida como cuestión de «entrañas», de sufrimiento compartido, de calidad humana, en definitiva, como cuestión moral. La moral encuentra en la «com-pasión» su momento más completo».⁵⁸⁹

. Por su parte, desde la perspectiva de Ortega en *La educación moral como pedagogía de la Alteridad*⁵⁹⁰ la compasión se convierte en ayuda, compromiso o denuncia, fundamentando el reconocimiento de mi responsabilidad frente al otro, cualquier otro. La enlazan con la educación moral, porque ésta se orienta, desde la inevitable reflexión moral, hacia la praxis de la compasión y la solidaridad del reconocimiento del otro en su dignidad ultrajada, de la empatía y simpatía, de la denuncia y del encuentro con el hombre. Y en *La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad* escribe:

La historia diaria de nuestras aulas y centros de enseñanza nos ofrece la experiencia de la necesidad de recuperar las actitudes indispensables para educar: a) sensibilidad para saber escuchar y atender a las demandas, a las «preguntas» de aquéllos a quienes nos debemos en nuestra responsabilidad de educar; b) generosidad para «pasar a la otra orilla» y abandonar un discurso y una práctica que no nos han llevado al encuentro con el otro en la realidad de su circunstancia; y c) la esperanza indispensable para seguir trabajando a pesar

⁵⁸⁷ *Idem*, 126.

⁵⁸⁸ Fernando Bárcenas (Bilbao 1957) es especialista en Filosofía de la educación. Ejerce su actividad académica en la Facultad de Educación de la Universidad Complutense de Madrid.

⁵⁸⁹ Ma. Rosa Buxarrais Estrada. *Por una ética de la compasión en la educación*, 221

⁵⁹⁰ Ortega Ruiz, Pedro, *La educación moral como pedagogía de la Alteridad*. .Revista Española de Pedagogía Vol. 62, No. 227 (enero-abril 2004), pp. 5-30

de la dificultad de la tarea, porque los hombres, aunque debamos morir, no hemos venido a este mundo para eso, sino para comenzar algo nuevo (Arendt, 2005). Estas actitudes siempre deberían estar presentes, no sólo en el discurso pedagógico, sino también en la praxis educativa.⁵⁹¹

Desde otro punto de vista, Joan Carles Mélich en su libro *Ética de la compasión*,⁵⁹² toma como punto de apoyo la categoría que él llama “*pedagogía del testimonio*”. El testimonio adquiere una categoría didáctica. Para desarrollar este tema el autor ofrece tres ideas generales desde las cuales fundamenta su propuesta pedagógica. Distingue primero: El testimonio no dice, sólo muestra. Segundo: el que da testimonio no pretende dar ejemplo ni ser un modelo, se limita a transmitir su experiencia, el autor afirma que nada más lejos de los “ejemplos pedagógicos” para comprender una ética de la compasión. Tercero: la experiencia del testimonio es siempre la de un vacío, la de una ausencia, la de un ausente: la víctima que no ha sobrevivido: «De ahí que una pedagogía del testimonio enlace directamente con la primera idea de una ética de la compasión: no hay ética porque sepamos qué es el bien sino porque hemos vivido la experiencia del mal. Una ética de la compasión sostiene que la transmisión testimonial no consiste en imponer un modelo a seguir o imitar, sino en *mostrar* el dolor del otro, un dolor que no es ni el del testigo ni el del receptor del testimonio, sino el de la víctima. El testimonio pretende mostrar que este dolor sigue vivo y que merece ser, en lo posible, recordado»⁵⁹³ De tal suerte que, tal como lo enseña Schopenhauer, frente a Kant, para una pedagogía compasiva, no existen imperativos categóricos ya que la compasión no debe ser entendida como un “deber moral” sino como una “respuesta ética”.

En la transmisión del testimonio quedan claras tres figuras: la de la víctima, la del testigo y la del maestro. Desde un punto de vista pedagógico, que la «palabra del maestro» no ocupe el lugar de la «palabra del testigo», ni que ésta sustituya a la «palabra del ausente», la de la víctima. Mélich así lo expresa:

[...] he utilizado como recurso didáctico en mi asignatura «Antropología de la educación» la película *Shoah*, de Claude Lanzmann. Como es sabido, ésta es una película de nueve horas y media, y resulta imposible poder visionarla entera en clase. Lo que suelo hacer es

⁵⁹¹ Cfr. Revista Española de pedagogía No. 264 (mayo-agosto 2016) 243-264, p.260 (en línea).

⁵⁹² Mélich, Joan-Carles. *Ética de la Compasión*. Ed. Herder. Barcelona 2010, 253-294.

⁵⁹³ *Idem*, 286.

seleccionar algunas imágenes y, concretamente, invito a los alumnos a escuchar el testimonio de Abraham Bomba, el peluquero de Treblinka. Les advierto que en *Shoah* no hay imágenes de archivo, ni música de fondo. Solamente la palabra y la mirada, el rostro del testigo. Luego, les digo que después de oír a Abraham Bomba, no vamos a comentar nada. La clase habrá terminado. Nos levantaremos y nos iremos en silencio. Les insisto: se trata de sentir, en las palabras de Bomba, el silencio de los ausentes, sus llantos, sus gritos... No soy un especialista en didáctica, pero creo que subrayar este aspecto es fundamental en la transmisión de la palabra testimonial.⁵⁹⁴

Consideramos, junto con Mélich, que el concepto de testimonio como categoría fundamental para una educación resulta capital. La crisis actual por la que atraviesa la información permite darnos cuenta de que nos encontramos plenamente sumergidos en la cultura del olvido: «Vivimos en un tiempo de olvido de la narración. Y este olvido es una muestra más de la negación del otro, de la muerte del otro propia de la modernidad. Y la educación, en el olvido de la palabra narrada, se ha vuelto cada vez más una transmisión de capacidades técnicas y de conocimientos, hasta el punto que ella, la educación, en sí misma, está siendo considerada una tarea técnica. El ser humano, desde esta perspectiva, *pierde su humanidad*, porque se preocupa exclusivamente por el éxito en el momento presente, y por un futuro en el que cada uno puede ser feliz al margen de los otros.»⁵⁹⁵

Respondiendo a esta problemática, Mélich distingue entre el profesor y el maestro, estas dos figuras pedagógicas, le sirven para intentar responder a la cuestión inicial de este apartado: ¿se puede educar la compasión? Mientras que el profesor esgrime un discurso lógico, informativo, el maestro evoca, inspira, sugiere, utiliza una forma intensa de comunicación. Por tanto sólo el maestro podría enseñar la compasión, pero no utilizando los recursos explicativos, ni demostrativos propios del profesor. Lo que el maestro transmite, no lo puede demostrar, ni explicar porque no se reduce a esquemas lógicos. La transmisión testimonial del maestro no busca convertir su experiencia en ejemplo, ni ser tomada como modelo a seguir o imitar. El maestro sólo sugiere, es sutil, provoca confusión, provoca el discernimiento, obliga a pensar y se instala en la ambigüedad. Por eso, la inseguridad es propia de esta transmisión, da qué pensar, provoca cuestionamientos, se sale del estado de confort, provoca ansiedad y se abre a las preguntas más que a las respuestas.

⁵⁹⁴ Mélich, Joan-Carles. *El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica*. Universidad Autónoma de Barcelona Enseñanza de las Ciencias Sociales, 2006, 5, 115-124 (En línea)

⁵⁹⁵ Mélich, *La ausencia del testimonio: Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto* Anthropos. España 2001,56.

El maestro- afirma Mélich- enseña enseñando lo que no se puede enseñar:«[...] mientras que el profesor se mueve en una dimensión cronológica, el maestro hace lo propio en una kairológica. En una palabra, en la transmisión testimonial no es el kronos el que marca el tiempo sino el kairós.»⁵⁹⁶ Y más adelante señala algo que consideramos importante:

Uno de los mayores errores educativos consiste en creer que el aprendizaje mejoraría si mejorasen las técnicas, los instrumentos, las evaluaciones, si todo se planificara mejor, más explícitamente, más tecnológicamente. Dicho de otro modo, se cree que el fracaso pedagógico podría superarse a fuerza de añadir más explícitos a los implícitos. En otras palabras, por más que uno sea mejor profesor nunca llegará a ser maestro, porque por más que se esfuerce en mejorar las técnicas de enseñanza nunca acaba convirtiéndose en testimonio.⁵⁹⁷

En conformidad con estos autores, recurrimos, a Martha Nussbaum para reforzar nuestra postura sobre una ética compasiva en la educación. La autora estadounidense propone en su obra algunas estrategias que pueden implementarse en las escuelas para generar una educación asentada en la compasión, que llevaría a la construcción de una sociedad más humana, dentro de un mundo globalizado. Desde su perspectiva, la educación debe exigir el desarrollo de tres capacidades: La primera es la capacidad de autoexamen, inspirada en la pedagogía socrática, que implica pensamiento crítico y autorreflexión; la segunda tiene que ver con situar al alumno como ciudadano del mundo que implica la habilidad de trascender regiones y pueda enfocarse en los problemas globales, es decir, se trata del concepto de educación cosmopolita dentro de un mundo globalizado y una tercera capacidad que llama “imaginación narrativa” que implica el sentimiento de empatía, de ponerse en el lugar del otro, de sentir compasión por las gentes que son diferentes o están marginadas. Este es un concepto que se forma mediante las artes y el juego, dos aspectos fundamentales para el desarrollo de una educación sana.⁵⁹⁸

Pensamos que la escuela debe ofrecer una educación “compasiva” que proporcione la capacidad de descubrir, entender y valorar otras formas culturales, religiosas y sexuales, con capacidades diferentes, que rompen estereotipos, desarrollando el sentido de “sentir

⁵⁹⁶ Mélich, Joan-Carles. *Ética de la Compasión*. 280.

⁵⁹⁷ *Idem*, 281

⁵⁹⁸ Nussbaum, Martha C. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* Trad. María Victoria Rodil. Katz discusiones 2010.

con el otro”, responsabilidad hacia los demás y todo lo que nos rodea, no sólo buscando no dañar sino apoyando en todo lo posible.

En la educación, la única alternativa, que quizá, según Pedro Ortega y Ramón Mínguez nos queda en la mano sea un discurso y una praxis educativa que prepare para la vida, es decir, que cultive la capacidad para vivir cotidianamente en paz con la ambigüedad. La ética de Schopenhauer se traduce, por tanto, en una pedagogía de la pregunta, de la búsqueda y de la provisionalidad. La ética schopenhaueriana no establece normas para el buen hacer moral, ni tampoco principios universales que definan el bien y el mal, tampoco ninguna doctrina del deber; ni un principio ético universal; así como tampoco un deber incondicionado.

En educación, como en la vida misma, siempre hay preguntas y respuestas por hacer; nada está definitivamente hecho. Incorporar la ética de Schopenhauer al discurso y práctica pedagógicos implica un nuevo lenguaje y nuevos contenidos, acercarse más a la realidad del hombre de nuestros días. Es decir, afirma Ortega Ruiz:

Tomarse en serio la inevitable condición histórica del ser humano, impensable fuera o al margen del aquí y del ahora. Sólo una pedagogía del “aquí y del ahora”, situada en el tiempo, alejada de todo idealismo, es capaz de encontrarse con el ser humano concreto que demanda, desde su necesidad y carencia, una respuesta de acogida y de compasión⁵⁹⁹ La ética para Schopenhauer es una construcción personal que se hace en y desde la experiencia de cada sujeto ante el sufrimiento y carencia del otro. No es, por tanto, un elenco de máximas abstractas que se nos impongan «desde fuera» y a las que todos estaríamos moralmente obligados, situándonos, así, en el reino de la certidumbre y de la seguridad, de la rectitud de nuestra conducta. Más bien Schopenhauer nos instala en la moral de la incertidumbre, de la provisionalidad, de la diversidad de puntos de vista, de la ausencia de autoridades infalibles y fiables, de la esquivable presencia de la contingencia. La ética de Schopenhauer se traduce, por tanto, en una pedagogía de la pregunta, de la búsqueda y de la provisionalidad⁶⁰⁰

En esta misma línea, David Fernández Dávalos S.J., señala a la compasión como una de las cuatro directrices a tener en cuenta para una educación jesuita universitaria para el siglo XXI: El Diplomado en Liderazgo Ignaciano es un programa que busca formar

⁵⁹⁹ Ortega Ruiz Pedro y Ramón Mínguez Vallejos. *La compasión en la moral de A. Schopenhauer, sus implicaciones pedagógicas*. Universidad de Murcia. Facultad de Educación. Campus Universitario de Espinardo, 300071 2007 BIBLID[(1130-3743) 19, 2007, 117-137] en línea.

⁶⁰⁰ *Ibidem*

profesionales que sean: «1) Competentes: plenamente capaces de enfrentar la complejidad de este cambio de época con eficacia y eficiencia; 2.- Conscientes: plenamente claros de los rasgos complejos de este horizonte y la necesidad de reorientar la historia humana; 3.- Comprometidos: Plenamente convencidos y actuantes para realizar este camino 4.- Compasivos: Plenamente formados para sumir la propia imperfección y comprender la imperfección ajena y la imperfección humana, construyendo desde el límite.»⁶⁰¹

3.3. La compasión: punto de encuentro entre Oriente y Occidente

En todo hombre y en toda sociedad hay un oriente,
un origen, una luz matutina y un occidente,
un crepúsculo, una luz vespertina.

*Raimon Panikkar*⁷²⁵

INTRODUCCIÓN:

La actualidad de Schopenhauer, viene manifestándose en aspectos colaterales a la filosofía, pero no por ello poco importantes, como son las interpretaciones polémicas que produce a propósito del orientalismo en su obra, la cual estableció un desconocido puente entre la filosofía occidental y la oriental, que durante siglos habían permanecido distanciados. Schopenhauer fue uno de los primeros lectores de textos orientales. Se puede decir que contribuye al inicio en los estudios sobre esta materia. De esta manera, la propuesta compasiva de Schopenhauer, incorpora y enriquece el sistema filosófico occidental, con concepciones fundamentales, procedentes del pensamiento oriental, concretamente, el sentimiento compasivo, propio del hinduismo y el budismo.

Oriente y Occidente frente a la compasión.

En el siglo XVIII, Kant, a través de lo que podría considerarse un “giro copernicano”, ~~exalta al sujeto. En adelante, no es el sujeto quien gira alrededor del objeto, sino que es el~~

⁶⁰¹IBERO, Revista de la Universidad Iberoamericana No. 58: Octubre-Noviembre de 2018. P. 58.

⁷²⁵Panikkar, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p. 15

objeto que gira alrededor del sujeto. Bajo esta nueva óptica, el sujeto, mediante sus diversas categorías, dice algo sobre los objetos mucho antes de que estos nos sean dados. Ésta es la interpretación más acabada de la subjetividad moderna occidental, que hace de la centralidad del yo y del sujeto el rasgo esencial de la subjetividad, surgido del “*Pienso, luego existo*”⁷²⁶ cartesiano. Dicha “revolución copernicana” ha marcado el sentido del pensamiento moderno Occidental.

En el campo de la ética, la construcción kantiana de un sujeto, llevará a implantar en éste mismo sujeto leyes que le exijan tratar al otro, como medio y fin al mismo tiempo. Afirma Rebeca Maldonado que:

«Entender esta historia del lugar del yo-sujeto-razón y sus pormenores en Occidente nos conducirá a des-copernizar nuestra experiencia; y en un esfuerzo de des-subjetivar nuestra historia y nuestra vida, se develará otro sentido del yo, un sentido del yo sin yo, como apertura a la comunidad de vivientes y, por lo mismo, como lugar de recibimiento, hospitalidad, como anfitrión abierto a la totalidad de los entes y orientado a la tarea de liberar a todos los seres sintientes y no a dominarlos. Transitar del yo de dominio, a un yo de la apertura infinita, a un yo que siendo ahora sin yo da lugar a la Gran Compasión y a la serenidad, parece ser que es un paso que Occidente está obligado a dar si quiere reducir la cuota de sufrimiento impuesto a la vida.»⁷²⁷

El romanticismo significó, para Rebeca Maldonado, dicho tránsito y representó una victoria sobre la existencia fundada en la certeza en la ciencia; al ahondar en el ilimitado y tormentoso mar del ser del hombre comprendió que éste está habitado mucho antes que por conceptos, por fuerzas oscuras, deseos y sueños. El romanticismo no se contentará con lo finito, condicionado y sensible, al que aspira la razón teórica, ahondará en la indeterminación de lo suprasensible.

Confirmando esta interpretación, Safranski escribe:

«(Joseph) Gôrres y los otros se convirtieron en viajeros espirituales del Oriente. Ya Novalis quería enviar a su Enrique de Ofterdingen a un Oriente mágico, a las “fuentes de la sabiduría”. Estos viajeros del Oriente buscaban la cuna cultural de la humanidad; creían

⁷²⁶ Descartes, René. *Discurso del Método* Cuarta Parte Estudio introductorio por Cirilo Flórez Miguel Ed. Gredos, Madrid p. 123.

⁷²⁷ Maldonado, Rebeca. *Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente* Journals. Unam.Mx. Vol. 1 2007.p.144.

que, con sentido y gusto para lo infinito, el cielo y la tierra se tocarían todavía más íntimamente en el tiempo primitivo.»⁷²⁸

De esta manera, el pensamiento romántico, echará por tierra la idea ilustrada de la historia, que considera que nuestra acción sobre el mundo nos lleva a iluminaciones progresivas, que la emancipación del hombre radica en el valor de servirse de su propia razón y que la historia es expresión de la naturaleza racional del hombre. La omnipotencia de la razón en la modernidad, va cediendo lugar a un territorio problemático, a las sombras, dentro del ser del hombre. El pensamiento occidental, con el romanticismo, abre las zonas oscuras y desconocidas de la subjetividad. En palabras de Safranski:

Ese ámbito es lo oscuro, la esfera instintiva y dinámica del inconsciente y de lo semiconsciente. Es el mundo de la voluntad en Schopenhauer y de lo dionisiaco en Nietzsche. Es también el mundo romántico de lo nocturno. La idea romántica de que el cono de luz de nuestro conocimiento no ilumina todos los ámbitos de nuestra experiencia, de que la conciencia no puede captar todo nuestro ser, de que estamos unidos con el proceso de la vida de una forma más íntima que la capacidad de percibir de nuestra razón, es una convicción que se ha expresado enérgicamente en la filosofía de la voluntad de Schopenhauer, y que sigue repercutiendo en Wagner y Nietzsche. En esto son románticos, igual que lo fue Schopenhauer⁷²⁹

Así pues, Schopenhauer, al igual que el romanticismo, cuestionará al sujeto copernicano, y comprenderá con claridad las limitaciones de un modelo centrado en una subjetividad racional, que, finalmente se desempeña como límite, barrera y obstáculo para la experiencia de reconocimiento o identificación con todo lo viviente.

Safranski señala: «Schopenhauer que en su juventud respiraba espíritu romántico, encontrará la más bella confirmación de su filosofía cuando reconozca en su concepto de representación la noción india de Maya y el Nirvana indio en su ética de la negación de la voluntad. Fue Friedrich Schlegel, el que familiarizó a los círculos culturales de Alemania, y también a Arthur Schopenhauer, con los *Upanishad*.»⁷³⁰ De esta manera, a través de la

⁷²⁸ Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Trad. del alemán Raúl Gabás. Ed. TusQuets, 2007 p. 142.

⁷²⁹ *Idem*. p 246.

⁷³⁰ *Idem* p. 143.

interpretación del budismo, Schopenhauer, propone como única salida del horizonte de la subjetividad: la compasión, *karunā* en sánscrito.

Por su parte Giovanni Gurisatti reconstruye el interés de Schopenhauer por el oriente, desde sus primeros estudios:

«[...]en aquella época Schopenhauer no es que desconociera completamente *las cuestiones orientales*. Cuarenta y ocho páginas de un cuaderno de apuntes tomados en 1811 como estudiante en las clases impartidas, en la Universidad de Gotinga, por el historiador A.H.L.Heeren, profesor de etnografía, contienen las primeras noticias sobre religiosidad y cultura asiáticas, entre las que destacan suscitadas referencias a la lengua pali, a los monasterios y a la “religión de Buda, una derivación de la de Brahma” entre los birmanos, así como al lamaísmo, o la “religión de Fo” y a la filosofía de Confucio en China, a la vida monástica en el Tíbet, al sintoísmo y a las sectas filosófico-religiosas de Japón y, por último, a las casas de los brahmanes, a los Vedas, a la *trimütri*, a las prácticas ascéticas y a la filosofía de la India. Dos años después, el 4 de diciembre de 1813- tras haber archivado el 18 de octubre, *in absentia* en Jena, la Cuádruple raíz-, Schopenhauer, siguiendo probablemente las indicaciones de Majer y quizá las del mismo Klaproth, presente también en Weimar, toma prestada de la biblioteca weimariana la recopilación en dos volúmenes del *Asiatices Magazin* al cuidado de Klaproth, donde no sólo encuentra el escrito anteriormente mencionado sobre la “religión de Fo” en China, sino también una traducción de *la Bhagavad Gita* hinduista preparada y comentada por Majer. Que constituyen sin duda alguna su verdadero primer encuentro fecundo con el budismo y el hinduismo.»⁷³¹

Ahora bien, más allá de los aspectos doctrinales, Luis Roca Jusmet comenta que, hay en Schopenhauer dos aspectos fundamentales con respecto a su vinculación con Oriente. El primer aspecto, es la comparación que establece entre su experiencia vital y la de Buda: «A los diecisiete años, sin ningún tipo de formación escolar de alto nivel, fui sacudido por la miseria de la vida de igual forma que le ocurrió a Buda en su juventud, cuando divisó la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte.»⁷³² Y respecto al segundo aspecto, encontramos un planteamiento que afirma la superioridad de Oriente sobre Occidente. Escribe Roca Jusmet: «Esta superioridad la justifica a partir de su especulación sobre la existencia de dos supuestas grandes tradiciones religiosas. Una estaría basada en la verdad y la otra, en el error. La verídica es la que surge del hinduismo y se prolonga en

⁷³¹ Gurisatti, Giovanni: “Schopenhauer y la India” en *Schopenhauer. Notas sobre Oriente*, pp. 197 y 198.

⁷³² Schopenhauer, A. *Notas sobre Oriente*, p. 15.

el budismo y en el cristianismo. En la Europa moderna, tiene una cierta continuidad en el romanticismo.»⁷³³

Se sabe que Buda, se encontraba torturado por el problema del sufrimiento, quería encontrar el fundamento del sufrimiento, el método para eliminar el sufrimiento y la manera de extinguirlo. Tras la búsqueda de los placeres del cuerpo, tras prácticas ascéticas, privaciones, ayunos, encuentra la vía media: la meditación y las concentraciones de la mente. En medio de este contexto problemático es donde se han de ubicar las cuatro nobles verdades del budismo, las mismas que enseñó Buda en el primer sermón de Benarés, después de su iluminación. En palabras de Raimon Panikkar:

Ésta es, ¡oh monjes!, la vía que conduce a la extinción del dolor, éste es el noble óctuplo camino: recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud espiritual). [...] Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del dolor: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separados de lo que nos agrada es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco khandha son dolor. Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del origen del dolor: la sed.⁷³⁴

Las Cuatro nobles verdades marcaron profundamente el pensamiento de Schopenhauer, al punto que lo llevaron a reconocer igual que Buda la noble verdad del dolor en todas sus formas; su fundamento, el anhelo y la sed sin fin que llamó Voluntad, y las vías viables para un occidental para extirpar el sufrimiento: el ascetismo, como la única vía que logra completamente eliminar el dolor, la vía de la experiencia estética, como la vía, que al menos por un instante, elimina el dolor, y la compasión, como la vía que al reconocerse en todo ser sintiente, es capaz de afirmar todo ser y romper las barreras de la individualidad. El individuo de la compasión, se encuentra en el camino del total abandono de la voluntad, fuente de sufrimiento. Este conocimiento rompe las diferencias entre el yo y el no yo, permite reconocer nuestra verdadera esencia. En palabras de Schopenhauer:

⁷³³ Roca Jusmet, Luis. en *La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales*. Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015 83-95.

⁷³⁴ Panikkar. R. *El silencio de Buda*. Madrid, Siruela, 1996, pp. 70-71.

«Mi verdadera esencia, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula ‘*tat-twam asi*’, es decir, ‘eso eres tú’, es el que aparece como compasión.»⁷³⁵

De esta manera Schopenhauer reconoció en el descubrimiento del pensamiento oriental, y concretamente por la lectura de los *Upanishads*, los verdaderos aliados en la defensa de su ética compasiva. La compasión puede considerarse como un valor ético que pueden compartir distintas culturas, además de acercarlas y hacerlas compatibles.

Es así como, según Rebeca Maldonado:

Schopenhauer gracias al contacto con el budismo y los Vedas, en suma, al pensamiento oriental, logró plasmar en su obra la realidad del yo como no-yo, como algo participando de una misma comunidad de sufrimiento, fragilidad y dolor. Sólo hay algo que inhibe esta experiencia: la razón y su tendencia a ver individuos separados y afuera. Esta tarea separadora de la razón, se transforma en la creadora de la distinción yo/no yo. A través de este recorrido del yo hasta el no yo, se trató de abrir la comprensión de que el verdadero yo, de que la verdadera vocación del yo, es romper cada día, a cada momento con la creencia yo soy = yo. La sabiduría más antigua dice: Todo es Uno. Aquel que tras muchos caminos ha logrado la experiencia de no separación con el todo, tal es el profundo sentido de la compasión, ha desandado siglos de la historia occidental, se ha transformado en un punto de partida de otra experiencia de la vida. Lo que ahora se vuelve verdaderamente insostenible es el antropocentrismo.⁷³⁶

Luis Roca Jusmet, afirma que: «*Schopenhauer tiene el mérito de ser el primer filósofo europeo que ve un pozo de sabiduría en Oriente. Aunque sus lecturas pudieran ser distorsionadas, no por ello dejan de ser fecundas. A partir de él, se abrieron las puertas del imaginario occidental a la India y a China, al hinduismo y al budismo.*»⁷³⁷

Por su parte Leonardo Boff señala que: «*En la compasión se da el encuentro de todas las religiones del Oriente y del Occidente, de todas las éticas, de todas las filosofías y de todas las culturas: En el centro está la dignidad y la autoridad de los que sufren, provocando en nosotros la compasión activa*»⁷³⁸

⁷³⁵ Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.318.

⁷³⁶ Maldonado, Rebeca. *Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente*.p.166.

⁷³⁷Roca Jusmet, Luis. en *La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales*. Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015 83-95.

⁷³⁸ Leonardo Boff. *Los derechos del corazón*. El rescate de la inteligencia cordial. Ed. DEBAR, 2015,100.

Los tiempos actuales de globalización y multiculturalismo, son tiempos que abren el horizonte a múltiples culturas, esto, hace urgente la exigencia de respeto y comprensión hacia otras expresiones y filosofías, que rompen el esquema de pensamiento único, que sólo acepta una sola visión de la realidad, implantando criterios, “sus” criterios y con ello la pretensión de estandarizar el comportamiento humano. Es en este sentido que podríamos considerar a Schopenhauer y su acercamiento e interés por el pensamiento oriental como uno de los primeros representantes del multiculturalismo, o como lo llama Raimon Panikkar, interculturalidad.⁷³⁹ Pensamos, por esto, que entre las aportaciones importantes de Schopenhauer a la posteridad, fue su acercamiento al pensamiento oriental, concretamente al hindú, ya que ve en la India, la voz de la sabiduría esencial y un reforzamiento para su ética compasiva. Según H. von Glasenapp, Schopenhauer:

«concuera en puntos decisivos con el Vedanta idealista y con el Budismo, así en la consideración a-histórica del proceso cósmico, en el convencimiento de la carencia del sentido y del carácter doloroso de la existencia, en la aceptación de la reencarnación en forma siempre renovadas, en la alta apreciación del ascetismo y en la esperanza de que existe una liberación. Con el Vedanta de Shankara él tiene en común la concepción ilusionista básica y la doctrina de la unidad de todo; con el Budismo el ateísmo y la negación de almas inmatrimales, inalterables en su sustancia».⁷⁴⁰

⁷³⁹ Raimon Panikkar. *La experiencia filosófica de la India*. Ed. Trotta 2002 p.14.

⁷⁴⁰ H. von Glasenapp, *Schopenhauer*., p. 446, citado por María Teresa Román López, en “Hacia un encuentro Oriente-Occidente”. ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 12, 2000. pp. 125-140. UNED, Madrid.

Anexo.

4.- La compasión en algunos autores actuales.

INTRODUCCIÓN.

Debido al interés que tengo en este tema, la última parte de esta investigación tiene por objeto revisar la compasión en algunos autores contemporáneos, algunos vivos y otros no.

1.- Alicia Villar Ezcurra: La compasión, como sentimiento complejo y ambiguo.

Hoy en día, Alicia Villar Ezcurra, profesora de filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas, ha dedicado varios escritos a este tema.⁷⁴¹ Estudiosa de la compasión, observa que éste es un sentimiento complejo y ambiguo: «*La compasión resulta en sentimiento mucho menos simple y mucho más ambiguo de lo que inicialmente pudiera pensarse*»⁷⁴²

La compasión integra varios sentimientos como la tristeza, el temor y la indignación frente a la crueldad de los que son incapaces de experimentarla. Además se vincula con la empatía o simpatía según los señalamientos de los moralistas británicos como Adam Smith y también Hume. La compasión por otra parte, puede ser experimentada como una expresión de debilidad, que en su extremo puede resultar enfermiza y pueril. De esta manera, apunta Villar Ezcurra: «*los críticos de la compasión alertan sobre la complejidad de este sentimiento y nos previenen acerca de la manipulación ejercida en su nombre*»⁷⁴³ La compasión resulta ambigua, en la medida en que, en ocasiones, puede esconder egoísmo e interés y puede ser experimentada como una humillación, como un reconocimiento ofensivo de la propia debilidad que se tiende a ocultar. Sin embargo, ante tal ambigüedad la autora fija su postura al afirmar: «*Se puede decir que la compasión orienta la conducta*

⁷⁴¹ En Alicia Villar Ezcurra, encontramos varios trabajos sobre la compasión, por ejemplo: *La compasión en Kant y Rousseau* Revista Portuguesa de Filosofía (2005); *Unamuno: pervertir, amar, compadecer* En J.C. Romo, Unamuno y nosotros. Barcelona: Anthropos (2011); *Bondad, compasión y virtud: claves de las propuestas educativas de Rousseau*. Historia y Memoria de la Educación (2015), entre otros.

⁷⁴² Villar Ezcurra, Alicia. *La ambigüedad de la compasión*. Sal Terrae, 2007, pp. 117-130.

⁷⁴³ Villar Ezcurra, Alicia. 2. *La complejidad y ambivalencia de la compasión* pp. 39-60 (en línea)

moral en un doble nivel. Primero, frena los impulsos de realizar acciones que pudieran causar sufrimiento (función negativa); pero además, orienta a buscar el bien del otro (función positiva).»⁷⁴⁴ Continúa afirmando la autora: «Si partimos de que, *compadecer es literalmente «padecer-con», [...] en muchas ocasiones no compadecer equivale a ser impasible o insensible, indiferente o incluso cruel. Inicialmente, esta última equivalencia pudiera parecer exagerada, pero ¿acaso no calificamos como cruel al despiadado?, ¿no llamamos inhumano a quien, impasible, causa gratuitamente dolor?»*⁷⁴⁵ De ahí que, como lo había señalado Schopenhauer, son malvados y brutales aquellos hombres que son incapaces de compasión, ellos adolecen de falta de sentimiento de humanidad. De ahí que la compasión concluye Villar Ezcurra, presenta *claroscuros, que expresan la misma ambivalencia del ser humano egoísta pero también empático capaz de los mayores crímenes y de grandes heroísmos*. De ahí que la compasión remite a algo que es propio del ser humano.

2.- Charles Taylor: La compasión como respuesta primitiva.

La compasión hace referencia definitivamente a lo que es propio de la vida humana. En este sentido van dirigidos los señalamientos de Charles Taylor, acerca de la compasión. Sostiene el filósofo canadiense que: “*La respuesta compasiva frente al sufrimiento del otro representa un rasgo fundamental de la vida humana; que no puede analizarse ni explicarse en términos de algo más fundamental como la posesión de un motivo o de una tendencia*»⁷⁴⁶ Afirma además el autor, que, para entender apropiadamente la compasión, hay que admitir que ésta nace como respuesta primitiva, no pensada ni reflexionada, frente al sufrimiento ajeno:

Mi argumento es, pues, que no respondo a mi dolor y a mi sufrimiento porque tenga un deseo o una tendencia, sino que se trata de algo que hago de forma inmediata; es decir, que mi respuesta es aquí primitiva.[...] Mis respuestas son en este caso irreflexivas, y, además, no pueden analizarse ni explicarse en términos de algo más fundamental, esto es, recurriendo a un motivo o a una tendencia. Y aunque estoy de acuerdo con Schopenhauer en que tratándose de la simpatía (o de la compasión) nos movemos tan inmediatamente como nos mueve nuestro propio sufrimiento, definiendo también que ambos casos caen dentro de lo que he llamado «respuestas primitivas».⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Villar Ezcurra, Alicia: *La compasión ante las víctimas. Una reflexión filosófica*. Article January 2004.

⁷⁴⁵ Villar Ezcurra, Alicia La ambivalencia de la compasión en *Pensar la compasión* p.19.

⁷⁴⁶ Taylor, Charles. *La compasión*. Artículo aparecido en *The Journal of Ethics*, n° 3, 1999, pp. 73-87.

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

Al afirmar Taylor que nuestras respuestas frente al dolor ajeno son “*inmediatas e irreflexivas*” indica que dichas respuestas no son ni deliberadas ni razonadas. La respuesta compasiva no responde a motivos como enseñaba Schopenhauer. El motivo que mueve a dicha respuesta para Taylor, se reduce al sufrimiento de otras personas. Y este es un hecho fundamental del ser humano. Ahora bien, decir que las respuestas compasivas son constitutivas de la naturaleza humana no equivale a afirmar que para ser plenamente humanos debemos responder siempre así al sufrimiento ajeno, sino que damos por supuesto que moverse inmediatamente y sin pensarlo ante el sufrimiento ajeno, forma parte de lo que significa ser humano. Escribe: «*nuestras respuestas compasivas constituyen parcialmente, ellas mismas, nuestro concepto de lo que debe ser un individuo humano*»⁷⁴⁸

3. Max Horkheimer: La compasión como dimensión social.

Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* señalan que para la Ilustración «*La compasión es sospechosa*»⁷⁴⁹ Sin embargo dichos autores, ven en la compasión una de las armas posibles para luchar contra la injusticia y la miseria y el dolor de los oprimidos. Estos representantes de la escuela de Frankfurt sostienen que, ha sido el olvido de la solidaridad y la compasión lo que ha posibilitado, en último término, fenómenos tales como la cosificación generalizada de los individuos o el fascismo, donde la razón de dominio se ha hecho total.

La postura de Max Horkheimer, es una filosofía moral del sentimiento y como tal, reconoce un antecedente inmediato en propuestas de Schopenhauer. Juan José Sánchez afirma que: «*La moral materialista de Horkheimer es, como se reconoce, claramente deudora de la ética compasiva de Schopenhauer*».⁷⁵⁰

Horkheimer atribuye a la compasión una dimensión social. Esta compasión solidaria, define la filosofía moral de Horkheimer, como una ética política. La ética cuando es compasiva se vuelve política. La compasión será entendida como sentimiento moral,

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

⁷⁴⁹ Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica del iluminismo* Versión castellana de H.A Murena Ed. Sudamericana y p. 126

⁷⁵⁰ Juan José Sánchez. *Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer* ISEGORÍA/25, 2001, pp. 223-246.

que denuncia y protesta contra de las estructuras sociales injustas que sojuzgan al individuo y ponen en entredicho su dignidad. De ahí que, dicho sentimiento moral, se ponga en marcha bajo una doble figura: como compasión y como política. Como compasión, representa la respuesta más inmediata ante el espectáculo del sufrimiento, una compasión solidaria con las víctimas vulnerables que va más allá de la consideración hacia el “otro” y se presenta como resistencia a “lo que no debe ser”, y como rechazo y denuncia hacia todas las formas de dominación. El objetivo fundamental de la ética de hoy, su nuevo imperativo categórico, consistiría en hacerse cargo de reivindicar el sentimiento moral como compasión. En ella, el compadecido no es el individuo abstracto, ideal y sin contexto, sino la persona agredida concreta, pero con exigencias de dignidad. Pedro Ortega Ruiz apunta que, para Horkheimer: « *El compadecido reclama una deuda «pendiente» y el que compadece no hace sino «dar lo debido». Es el «otro», alguien concreto, quien desde su alteridad reclama el reconocimiento de su dignidad lastimada. Compadecer será entonces restablecer una relación moral, de responsabilidad hacia el que sufre con los otros porque no acepta como normal la situación de sufrimiento del otro, vive del anhelo de una situación social diferente donde no exista la injusticia y el dolor evitable y gratuito. En la compasión late siempre un sentido de justicia.*»⁷⁵¹

Por tanto la moral es también política, escribe Horkheimer: «*La otra forma en la que, hoy en día, la moral encuentra una expresión adecuada, es la política*». ⁷⁵² De manera que el sentimiento moral no queda reducido a una relación ideal y privada «yo-tú» en la que sólo intervienen individuos singulares, sacados de su contexto socio-histórico. Al respecto Ortega Ruiz sostiene que, por eso, ésta moral: «a diferencia de la moral idealista y formal, es una moral política. No está desligada de los problemas urgentes de la humanidad, sino que brota de ellos y, por tanto, no está desligada de la realización de la moral, ni la cuestión de la justicia desligada del derecho a la felicidad. [...] Es una compasión nacida del hecho de la injusticia y de la conciencia de tal injusticia, que aspira a la recuperación de la dignidad del otro, y por ello es una compasión para la justicia, es una compasión política.»⁷⁵³

⁷⁵¹ Pedro Ortega Ruiz, *Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinás*. Revista española de pedagogía. Universidad de Murcia año LXIV, n.º 235, septiembre-diciembre 2006, p. 517.

⁷⁵² Max Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral* Ed. Tecnos 1999, p. 139.

⁷⁵³ Pedro Ortega Ruiz, *Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinás*. pp.503-524.

Así pues el pensamiento de Horkheimer arranca de la experiencia básica de la propia felicidad edificada *sobre* el sufrimiento de los otros. En virtud del mismo movimiento de identificación con las víctimas, la compasión contiene una indiscutible dimensión política.

Escribe Juan José Sánchez, acerca del sentimiento moral en Horkheimer:

Fue una experiencia personal que generó en él una conciencia *infeliz*, inquieta y desgarrada, pero que pronto pudo articular en su pensamiento como experiencia de una *contradicción* fundamental, del precio de la propia felicidad, de la mano de la metafísica pesimista y la ética de la compasión de Arturo Schopenhauer, una de las primeras lecturas. [...] Y la conciencia de esa contradicción fundamental, del *malum metaphysicum*, despertó en él una especial sensibilidad para con el sufrimiento ajeno, para la desdicha de *los otros*, que se convertiría en un permanente *móvil moral*, de su pensamiento., o incluso en criterio de su sentido y verdad.⁷⁵⁴

Encontramos en esta cita, una expresa rebelión contra la injusticia y la salvación de lo que carece de esperanza. Fue la rebelión contra el sufrimiento y la exclusión de la felicidad y la compasión con las víctimas que lo llevó a luchar, movido por aquél impulso moral, por el interés en la eliminación de la injusticia social dominante. Este genuino *impulso moral*, que también defendieron los moralistas británicos lleva a la transformación de la sociedad. No se trata de un impulso ciego, irracional, una simple intuición o emoción. El sentimiento moral del que habla Horkheimer, no es irracional, sino racional “*de otro modo*”, que “*no da la espalda a la razón, pero sí implica una ampliación de la razón*”.⁷⁵⁵

La moral tiene lugar para Horkheimer sólo allí donde los hombres se atienen a los sentimientos de indignación y compasión, sin tener que recurrir al tribunal de una razón absoluta que las legitime. La moral no se deja fundamentar racionalmente, pero no por ello queda en calidad de mera intuición o emoción. Horkheimer propone otra vía frente a una ética que se presenta como instrumento de clase al servicio de la clase dominante y el imperativo categórico visto como un ejercicio teórico y no práctico. Su lucha consiste en superar ese tipo de moral legitimadora, que entienda la moralidad desde el horizonte de la eticidad, donde el punto de partida de la reflexión moral no sea el problema de la

⁷⁵⁴ Juan José Sánchez. *Compasión, política y memoria...*, pp.223-246.

⁷⁵⁵ *Idem*, 227.

fundamentación, sino el de la explicación de la miseria contemporánea. De esta manera, Horkheimer realiza su crítica el discurso universalista de la filosofía práctica kantiana sobre el imperativo categórico y retoma de él la noción de sentimiento moral. Éste sentimiento, no es un imperativo racional, sino un compromiso existencial de hacerse cargo del sufrimiento que se constituye por un acercamiento solidario hacia el otro. Así lo anota Suárez González:

La idea del “sentimiento moral kantiano” y sus pretensiones de universalidad se relegan a un segundo plano, para darle paso a una interpretación histórico –comprensiva que encuentra, tanto en la ”experiencia dolorosa de la humanidad” como en los sentimientos de *compasión y solidaridad política*, sus principales fuentes de explicación (para Horkheimer, la inteligibilidad de la moral se da allí donde los hombres son capaces de tener ese tipo de sentimientos y hacen del sentimiento moral un rechazo de la injusticia reinante).⁷⁵⁶

Estas dos figuras del sentimiento moral, compasión y solidaridad, permiten, afirma Horkheimer entender al hombre como un fin dentro de una sociedad que está en camino de buscar su racionalidad. La compasión se entenderá como la experiencia compartida de la miseria, la respuesta más inmediata ante el espectáculo del sufrimiento general, de los excluidos de la felicidad y la solidaridad política como actitud cuya finalidad última es la felicidad plena de todos los hombres, que representa el anhelo universal por la felicidad y su realización para la humanidad. Al respecto Suárez González escribe:

Mientras la moral tenga “una razón de existir”, es decir, mientras la historia sea para sea para una mayoría de la humanidad historia de *sufrimiento* y esas mayorías queden *fuera* de la felicidad, en ella “habitará la compasión” *La compasión* no está sólo en el *origen* de la moral, en su base, como el humus que abre su espacio. En cuanto sentimiento de *solidaridad* con los seres humanos *excluidos* de la felicidad y por tanto heridos, negados en su humanidad, en su dignidad, es un impulso que la *atraviesa* de parte a parte, mientras tenga razón de existir.⁷⁵⁷

De esta manera la compasión como dimensión constitutiva de la moral, se hace cargo de la injusticia y el sufrimiento. Es en este sentido que la compasión abre la moral y la conecta con la moral política. En la compasión y la solidaridad política están las

⁷⁵⁶ Javier Roberto Suárez González, *Compasión y solidaridad política*, ... p.163.

⁷⁵⁷ Juan José Sánchez. *Compasión, política y memoria*.... p. 229.

posibilidades de transformar la sociedad que busca libertad, igualdad y justicia. Bajo esta óptica, la compasión obliga al que se compadece a remover los obstáculos que impiden al otro tener dignidad y conseguir su felicidad. Esa actitud activa es la solidaridad política. La filosofía moral basada en la compasión tiene como principio rector el reconocimiento mutuo. Su origen es algo concreto: la expresión de una situación de injusticia y miseria. Si la tarea política no surge de la compasión como un deber, sí representa un motor. Es decir, el reconocimiento del otro sufriente sólo puede ser fruto del sentimiento compasivo. Dicho sentimiento compasivo se constituye como el requisito para la constitución de los sujetos morales, y resulta al mismo tiempo el requisito de que la ética se haga política. Y una política, por cierto, que encierra la posibilidad de un futuro que no se limite a reproducir los horrores del pasado y presente. Pues sólo por la responsabilidad para con los derechos olvidados de las víctimas del pasado, podrán las actuales generaciones mantener la esperanza en un futuro humano.

El recurso al sentimiento de piedad, como base de la moral y del cambio social recuerda aquellas palabras de Marcuse a Habermas, en sus últimos días: «*Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales, en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de otros*»⁷⁵⁸

4.-Aurelio Arteta: La compasión como virtud.

En su obra *La compasión: Apología de una virtud bajo sospecha*,⁷⁵⁹ Aurelio Arteta, eleva a ésta a rango de primera y última virtud, por encima de un simple sentimiento moral. Si el autor subtitula su obra como una “*Apología*” es porque piensa que la compasión necesita con urgencia de una férrea defensa. De esta manera, si la compasión meramente sentimental se presenta como un movimiento espontáneo, que surge sin nuestro consentimiento, - como había afirmado Charles Taylor- del que somos pasivos porque más bien nos tiene, ésta virtud es ya una disposición reflexiva y deliberada, activa, que hemos conquistado. El profesor de ética y política realiza una sólida defensa, que trata de rescatar

⁷⁵⁸ Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid. Taurus 1984, p.296.

⁷⁵⁹ Arteta, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Ed. Paidós Ibérica Barcelona. 1996.

a la compasión de la mala fama que viene arrastrando en buena parte del pensamiento contemporáneo. Escribe:

«Pero si he tildado a mi discurso de "apología" es porque la piedad necesita con urgencia de una defensa en toda regla. Pocos afectos o virtudes han acumulado tantos cargos en su contra, han levantado tantas sospechas, han merecido tantos fiscales como ella. En nuestros días, quizá despierte aún alguna admiración secreta, pero hacia fuera provoca más bien su repudio. La compasión, en definitiva, se encuentra entre nosotros gravemente desacreditada, y quien tienda a ejercerla (o a dejarse cuidar por ella) experimentará la tentación de ocultarla como una vergüenza.»⁷⁶⁰

De esta manera, Aurelio Arteta defiende la compasión en un mundo que, con tanta frecuencia, parece ciego para ella, cuando no trata de convertir su insensibilidad en prueba de desparpajo y muestra de desenvoltura y modernidad.

En sus consideraciones, Arteta se apoya en los señalamientos hechos por Horkheimer acerca de la compasión:

«Frente a la irracionalidad esencial de la sociedad mercantil, el imperativo kantiano de actuar por deber y no por interés representa a la vez su fiel expresión y su correlato de impotencia. Para reconciliar ese deber y tal interés (o sea, para que un nuevo orden social lo haga posible), aquella moral ha de dejar paso a una ética materialista, que significa «la preocupación por el desarrollo y la felicidad de la vida en general» y se considera a sí misma «el lado teórico de los esfuerzos por suprimir la miseria existente». Su valor primordial consiste en traducir a la práctica aquella comunidad feliz que sólo conceptualmente se anticipa en la moral burguesa. No se funda en ninguna instancia suprahistórica ni predica mandamiento obligatorio alguno, sino que le anima un sentimiento moral emanado de la indigencia presente y de las fuerzas que señalan hacia el futuro. Pues bien, ese sentimiento moral se pone hoy en marcha —escribe Horkheimer— bajo una doble figura: como compasión y como política.»⁷⁶¹

En la misma línea apuntada por Horkheimer, Aurelio Arteta, afirma que: «*el sentimiento moral como política hace referencia a la transformación de las condiciones injustas porque si semejante tarea política no surge de la compasión como un deber, sí al*

⁷⁶⁰ Arteta, A. Apología de la compasión, en *Saber, sentir, pensar*. Varios, Debate. Madrid 1997, p. 6 (en línea)

⁷⁶¹ Arteta, A. *Recuperar la piedad para la política*. p. 137.

*menos brota de ella como “su motor imprescindible.»*⁷⁶² De ahí nace un nuevo mandato que –según Javier Roberto Suárez González– «*sea capaz de superar las condiciones y realidades de esta época en estado de indigencia.*»⁷⁶³ Con todo, Arteta señala que en una situación desgarrada, irracional, excluyente, donde la moral tiene una razón de existir y donde el sentimiento de compasión la habita como momento de verdad, la moral se hace política: «*Horkheimer ya había señalado a la compasión, como el sentimiento moral más propio de nuestro tiempo. [...] destaca sobre todo en ese afecto su carácter reactivo frente a la injusticia; se deshace de todo sustento situado fuera de las demandas históricas y se mérito estriba en haber mostrado el estrecho vínculo entre compasión y política.*»⁷⁶⁴

Cuando Arteta busca recuperar el prestigio de la compasión puesto en entredicho elevándola al rango de virtud, lo que intenta es fundarla en la razón y cultivarla reflexivamente, para que: «*lo que sólo es emoción pasajera sea un hábito permanente; lo que nace como un impulso irreprimible se convierta en elección deliberada; lo que es inconsciente se vuelva consciente y bajo control; lo que es sólo sentimiento se haga un sentimiento moral*»⁷⁶⁵

Arteta quiere hacer de la compasión una virtud basándose en el doble pilar de la dignidad y la finitud humana. Estos constitutivos propios del hombre, lo vuelven frágil, vulnerable y por ello necesitado de piedad. Para Arteta aquí se encuentra el doble resorte de la virtud compasiva. Escribe:

La piedad requiere de ambas: sin grandeza humana no habría lugar a lamentar su penuria mortal y, sin esta pequeñez sería insensato ponderar su dignidad amenazada o en camino de perderse. Privada de cualquiera de ellas, la compasión se esfuma. Lo que la piedad revela es la distancia o el contraste entre la desgracia del hombre y su bien -su gracia- opuesto, la tensión entre aquella desdicha - en último término, su finitud- y su valor o dignidad.⁷⁶⁶

De esta manera la virtud de la piedad o compasión es para Arteta la respuesta más adecuada al conjunto de dignidad y finitud que es el hombre. Es una piedad para con todos,

⁷⁶² *Ibidem.*

⁷⁶³ Suárez González, Javier Roberto. *Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: perspectiva vista desde Max Horkheimer.* EIDOS No. 11 (2009) págs. 144-169. ISSN: 1692-8857 (en línea).

⁷⁶⁴ Arteta, A. *La compasión.* p. 264.

⁷⁶⁵ Arteta, A. *Saber, sentir, pensar.* p. 10.

⁷⁶⁶ *Idem,* p 11.

y no sólo para con los próximos. Su misión es ampliar indefinidamente el círculo del "nosotros", de ahí que la llame "*una virtud sin distingos*":

Como el samaritano de la parábola, y al revés del sacerdote y el levita, el compasivo ve al otro al margen de su categoría o función social, porque sólo así se hace de veras su prójimo. Nadie puede quedar excluido de ella, porque no hace distingo alguno entre sus méritos: el único título que requiere es el de la desgracia. Aunque no mereciera otra cosa, incluso cuanto más indigno de serle tributada ninguna otra virtud, ese individuo merecería por ello mismo compasión.⁷⁶⁷

Por otra parte Arteta considera a la compasión como la virtud "*más grave*", en el sentido de que ésta es capaz de resaltar con seriedad el sufrimiento y por ello es capaz también de comprender la hondura de la desgracia propia y ajena, evitando cualquier tipo de superficialidad y optimismos ingenuos. Arteta añade otro argumento más en su defensa, cuando afirma que ella es una virtud que "*se da entre iguales*", ya que: *«sólo los que olvidan nuestra semejanza en dignidad y finitud pueden humillar con su compasión o sentirse humillados al recibirla. El "hoy por ti, mañana por mí" expresa el sabio reconocimiento popular de nuestra menesterosidad y dependencia recíprocas.»* Finalmente Arteta señala que la compasión es la virtud de los "*más fuertes*", ya que: *«Su fuerza consiste más bien en la asunción de su debilidad. Es la fuerza del que se conoce como un ser de necesidades y cuya primera necesidad y a la vez riqueza es la relación con el otro;»* Arteta concluye su apología afirmando que:

La compasión, en definitiva, es la primera y la última virtud, si es verdad que el dolor es lo primero y lo último en el hombre. Inferior al amor, mientras no aprenda a gozarse también con las alegrías del prójimo, es sin embargo superior a la justicia, porque la precede y la supera en busca de una justicia que siempre estará más allá de la legal. Pensemos un momento: tal vez no nos atrevamos a pedir del otro amor, porque acaso no lo merezcamos o no sepamos corresponderlo, ni justicia, porque nos podría ser adversa; pero siempre nos creemos -y lo somos- dignos de compasión.⁷⁶⁸

⁷⁶⁷ *Idem.* p. 14.

⁷⁶⁸ *Idem.*, p. 16.

5. Hannah Arendt: La compasión como riesgo.

La acusación más grave dirigida contra la compasión, es su señalada inclinación a incurrir en la injusticia, cuando interviene en política. En su obra *Sobre la Revolución*, Hannah Arendt examina la dimensión política de las pasiones como la compasión, alertando acerca de la manipulación ejercida en nombre. Los riesgos que la compasión entraña para la política se derivan paradójicamente de ella misma, de su intrínseca inclinación a caer en injusticia. Esto debido a su misma naturaleza pasional, ya sea por exceso como por defecto. Por defecto, en tanto a que tiende a considerarse eximida de las exigencias del derecho, por ello el piadoso incurre en blandura o falta de rigor; y por exceso, ya que ella engendra males sociales mucho peores que los que se propone remediar. Un exceso de piedad aliada no sólo a la indignación frente al mal social, sino a la cólera, conduce a la injusticia, y al mismo terror. Políticamente, así, la compasión siempre ha estado bajo sospecha de injusticia.

Al respecto Aurelio Arteta señala citando a Hanna Arendt a propósito de la Revolución Francesa que: «*Abrumados por los padecimientos del pueblo, sus nuevos representantes tenían que fundar su legitimidad en su participación afectiva de las penas de la mayoría miserable. La compasión fue así elevada al rango de pasión política suprema, de virtud política superior. La piedad exigiría ser despiadado.*»⁷⁶⁹

Alicia Villar Ezcurra señala que para mostrar los riesgos de la compasión Hannah Arendt «acudió al testimonio de la propia Historia humana y a los efectos de los movimientos demoledores de la piedad. A propósito de la revolución Francesa en la época del terror: “la piedad, considerada como resorte de la virtud, se demostró poseedora de un potencial de crueldad superior al de la propia crueldad”. Pues entonces, y en nombre de la piedad hacia los desgraciados en general, hacia los desheredados y miserables, se cultivó la crueldad y el exterminio de los supuestos adversarios individuales de la Revolución»⁷⁷⁰

Este afecto suscitado por el sufrimiento y el padecimiento del pueblo, y la piedad, sentimiento que, resultado de la compasión, son pasiones que no tienen nada que ver con

⁷⁶⁹ Arteta, A. *Recuperar la piedad para la política*, 141.

⁷⁷⁰ Villar Ezcurra, A, La ambivalencia de la compasión en *Pensar la compasión* Miguel García Baró López y Alicia Villar Ezcurra. 65

la política. Es necesario distinguir entre el espacio público, y el privado. La compasión y la piedad se encuadran únicamente en el privado.

Las pasiones en cuanto fenómeno cultural, se determinan y explican dentro de la historia. Ellas son productos de particulares visiones de la historia. De esta manera, la revolución francesa supuso y operó sobre una de ellas: la compasión. Hannah Arendt analiza su papel en la revolución francesa, comparándola con la americana. En la francesa tuvo un lugar decisivo, no en la americana. El resultado fue que la compasión fue motivo de unión para la revolución, pero también una de las causas de su fracaso.

Hannah Arendt, que padeció la absoluta falta de compasión del régimen nazi, reconoce que la piedad es la pasión más poderosa y probablemente la más devastadora.

Más allá de una suerte de humanismo fácilmente compasivo, se trataría, de no olvidar que el verdadero motor de la acción política no está en la virtud de la compasión, sino en el anhelo de justicia. Por todo esto, la compasión podría hacerle perder a la justicia su significado moral y eficacia social.

6.- Norbert Bilbeny: La compasión como justicia.

La piedad por una humanidad desgraciada pone en marcha la justicia. Esta es la tesis que defiende Norbert Bilbeny en su obra *Justicia compasiva*,⁷⁷¹ donde sostiene que: «*La compasión nos mueve a la justicia. La justicia no puede ignorar la compasión.*»⁷⁷² Para el profesor de ética, la justicia no puede alejarse del tema moral. Ciertamente, si la justicia es un concepto unido al ser humano, no se le puede separar de la idea de moral. El propio Bilbeny nos da su idea de justicia:

La justicia son aquellos actos y veredictos por los cuales los seres humanos, libres e iguales en una existencia mortal, efímera y vulnerable, se obligan voluntariamente, bajo normas fijadas y aplicadas por ellos mismos en forma pública, independiente, imparcial, razonable, competente y eficaz, al cuidado de la vida los recursos básicos; de la autonomía individual, la comunidad y el medio ambiente; de los intereses individuales y colectivos, en recíproco equilibrio, y, en suma, de la dignidad, contra todas aquellas causas intencionales que

⁷⁷¹ Bilbeny Norbert, *Justicia Compasiva. La justicia como cuidado de la existencia* Ed. Tecnos Madrid España 2015.

⁷⁷² *Ídem.*, p.195.

obstaculizan dicho cuidado e impiden el consuelo de una existencia previsible, duradera y, en lo posible, feliz, tanto de sí mismos como del resto de seres vivos, presentes o de cualquier otro tiempo.⁷⁷³

La justicia no incluir la compasión, pero es bueno y deseable que la incluya: “bueno y deseable” y no necesario ni obligado, porque la compasión es un sentimiento. La compasión no puede ser “mandada”. Sin embargo, que la compasión o un sentimiento afín, sea algo bueno o deseable lo puede hacer pensar, en un sentido ético, la constatación del trato cruel hacia las personas y hacia otros seres vivos que a menudo acompaña a la injusticia. Y lo deberían hacer pensar el hecho de la injusticia misma, sea ésta como injuria a la víctima o a su agresor, en el caso, esto último de la mala justicia. En ambas situaciones la injusticia es una merma de la existencia, y por ello mismo ya se hace buena y deseable la compasión. En la compasión late siempre un sentido de justicia. Al respecto, el profesor de ética Norbert Bilbeny, sostiene:

La justicia es la justicia y la compasión es la compasión. Son dos cosas distintas. Fundada en la razón, una, en el sentimiento, otra. Pero la justicia como cuidado existencial, aun respetando tal diferencia, incluye la compasión. Puede no incluirla, pero la falta de compasión es rara y excepcional en el cuidado de la vida y la dignidad de las personas; así como de los seres en general, y no sería menos rara en una justicia razonable y con rostro humano. Incluso podemos preguntarnos si existiría la justicia, y sobre todo el reclamo de justicia, si la compasión no estuviera de algún modo inscrita en lo primero y no fuera uno de los principales motivos – sufrir con el sufrimiento de otro – para lo segundo: la exigencia de justicia.⁷⁷⁴

Observa Bilbeny que las instituciones de justicia no mencionan la compasión, más bien parecen ignorarla. La compasión no aparece en la ley, ni en los procesos judiciales, ni en el cruce de alegaciones, ni en el veredicto final de jueces y tribunales. El aparato judicial es hoy por hoy en apariencia una combinación de fuerza y formalismo. Afirma que: «*La compasión no es nada que se pueda apelar ante un tribunal, pero ninguna ley puede prohibir que lo hagamos. Ni menos una ley moral.*»⁷⁷⁵

⁷⁷³ *Idem*, p.159

⁷⁷⁴ *Idem*, pp.194-195.

⁷⁷⁵ *Idem*, p.201

Entonces si extraña, afirma Bilbeny, que la compasión no aparezca ni en la práctica ni en la teoría. De hecho, las teorías de la justicia son contrarios a incluir el concepto de compasión entre sus principios y argumentos. Se preguntan por el derecho, pero no se preguntan “¿con qué derecho juzgamos?” Por ello, afirma Bilbeny, el trato humano y compasivo hacia todos los seres es un desafío constante a la justicia. Pues por mucho que se olvide de esto, la consideración del otro está en la memoria original de la justicia, y ésta nunca logra ser completa sin ponerse en el lugar del otro.

Asimismo, Bilbeny reflexiona sobre la compasión ante la víctima: «*Nos preguntamos si existiría la justicia sin los sentimientos que la preceden. Es difícil imaginar cómo alguien puede indignarse ante una injusticia sin que este sentimiento de indignación haya brotado antes de un sentimiento de cierta identificación con la víctima.*»⁷⁷⁶

Alicia Villar Ezcurra, escribe al respecto:

Cada vez que se produce un atentado terrorista de la magnitud de la que en este último año estamos desgraciadamente presenciando, experimentamos un conjunto de sentimientos intensos: incredulidad, indignación, tristeza. Todos ellos coexisten en nuestros ánimos. Quizá, entre el entramado complejo de afectos distintos, el sentimiento que mejor resume nuestro estado de ánimo es el de profunda compasión por las víctimas.[...] Las experiencias acontecidas en el pasado siglo XX, las terribles tragedias y el horror del Holocausto, hicieron hablar a los filósofos sobre la actitud ante las víctimas, la memoria debida.⁷⁷⁷

Por lo anterior, Bilbeny plantea que la compasión podría valer como estímulo para la justicia, mas no como su fundamento ni como uno de sus criterios objetivos:

[...]El sentimiento compasivo, el sufrir con los que sufren, puede servir de estímulo para la justicia ya que nos abre al hecho de ser conscientes de la finitud humana y a la vida en general. Hace también que seamos receptivos a nuestro destino común con esa finitud, lo que abarca igualmente a todos los seres vivos. El destino de los demás es también el nuestro, y el rostro del ser doliente es el nuestro hoy o puede serlo mañana. La compasión no es un deber ni propiamente una virtud. Es una identidad se sentimiento entre la existencia de un ser y la de otro. La compasión se tiene o no se tiene, pero la vida nos inclina a tenerla.⁷⁷⁸

⁷⁷⁶ *Idem*, p.198.

⁷⁷⁷ Villar Ezcurra, A. *La compasión ante las víctimas: una reflexión filosófica*. Universidad Pontificia Comillas Enero 2004 <https://www.researchgate.net/publication/28088933>.

⁷⁷⁸ Bilbeny, N. *Justicia Compasiva*. 199.

Con ello Norbert Bilbeny propone una *Justicia compasiva* al afirmar que:

La justicia compasiva es justicia con compasión, no bajo ésta ni en lugar de aquella. No es justicia “como” compasión, porque no se toma a este sentimiento como guía ni criterio evaluador de los actos y los veredictos justos. Ni menos es una justicia “por” compasión, ya que ésta es descartada como fundamento o razón de ser de la justicia, que oscilarán al albur de un sentimiento. Y además, un sentimiento, como sentimiento, no puede serle exigido a nadie, ni ser por lo tanto el objeto de un imperativo. La justicia no podría ser reclamada. Justicia, en cambio, “con” compasión, no altera la identidad de lo que es proceder de un modo justo, porque el sentimiento no determina este proceder ni tampoco está obligado a acompañarlo. La compasión se tiene o no se tiene, pero lo humano es tenerla y es bueno humanamente que se tenga.⁷⁷⁹

Ahora bien, señala Bilbeny que la sensibilidad es fundamental para la justicia- Los mayores crímenes se han debido más a una falta de sensibilidad que de reflexión. De esta manera señala Bilbeny: *«En resumen, si falta la sensibilidad, faltarán lo más probable los sentimientos de simpatía y compasión, más aquellos otros, al padecer una injuria, que llamamos sentimientos de injusticia: la desesperación y la indignación. La insensibilidad impide de raíz rebelarse contra la injusticia.»*⁷⁸⁰

La injusticia es, en todos los casos, el abuso o el descuido de la vida, que provoca dolor y sufrimiento. De ahí que toda injusticia contenga una cierta dosis de crueldad. Escribe Bilbeny:

Llamamos injusto a aquello que entraña un modo u otro de crueldad. La injusticia representa un amplio abanico de prácticas aberrantes, unas menos dolorosas y otras más. La aversión a la crueldad constituye así, la primera fuente existencial de la justicia. Nosotros sostenemos que antes, de interesarnos por los principios y criterios de la justicia hay que hacerlo por sus fuentes: por su naturaleza y sus motivaciones profundas. Constatamos entonces que la inhumanidad de la crueldad es lo primero que nos repugna y que, inmediatamente después, la humanidad de la justicia es lo primero que nos atrae.⁷⁸¹

Continuando con esta línea argumentativa Bilbeny afirma que la aversión a la crueldad supone que los humanos tenemos sentimientos innatos de afecto hacia los demás y hacia el resto de los seres, conocidos, en general, como sentimientos de simpatía. Escribe:

⁷⁷⁹ *Idem*, 202.

⁷⁸⁰ *Idem*. p. 58.

⁷⁸¹ *Idem*, p.50.

La simpatía entre los seres, literalmente el “sentir juntos”. Es el umbral mismo de la justicia. Si sentimos juntos en la alegría cobramos fuerza para celebrar y defender lo justo. Si, en cambio, sentimos juntos en el dolor tenemos los motivos para denunciar y rechazar lo injusto. Podemos decir entonces que la *compasión*, que es la simpatía en el dolor, el “padecer con el otro”, constituye el sentimiento de fondo del que emerge, como reacción natural, nuestra aversión a la crueldad y nuestro rechazo a la injusticia.⁷⁸²

Encontramos en esta cita, una expresa rebelión contra la injusticia y la salvación de lo que carece de esperanza. Fue la rebelión contra el sufrimiento y la exclusión de la felicidad y la compasión con las víctimas que lo llevó a luchar, movido por aquél impulso moral, por el interés en la eliminación de la injusticia social dominante. Este genuino *impulso moral*, que también defendieron los moralistas británicos, lleva a la transformación de la sociedad. No se trata de un impulso ciego, irracional, una simple intuición o emoción. La moral tiene lugar sólo allí donde los hombres se atienen a los sentimientos de indignación y compasión, sin tener que recurrir al tribunal de una razón absoluta que las legitime. La moral no se deja fundamentar racionalmente, pero no por ello queda en calidad de mera intuición o emoción.

De esta manera la compasión como dimensión constitutiva de la moral, se hace cargo de la injusticia y el sufrimiento. Bajo esta óptica, la compasión obliga al que se compadece a remover los obstáculos que impiden al otro tener dignidad y conseguir su felicidad. Esa actitud activa es la solidaridad. La filosofía moral basada en la compasión tiene como principio rector el “reconocimiento mutuo”. Su origen es algo concreto: la expresión de una situación de injusticia y miseria. Esto hace que el cauce de este sentimiento sea una cultura que es la voz de esa situación de injusticia. «*En pocas palabras la compasión en suma ayuda a comprender mejor la necesidad de la justicia*»⁷⁸³

Desde otro punto de vista, afirma Bilbeny, que la compasión nos hace sensibles al deber de evitar la crueldad, representa además un poderoso estímulo para denunciar las injusticias y defender las causas de las víctimas. En el sufrimiento ve algo central en lo que nos reconocemos todos los humanos, de ahí que la crueldad aparece como el mal supremo y evitarla se convierte en un imperativo ético de la sociedad. La dirección que marca la solidaridad asentada sobre la sensibilidad compasiva que se identifica con el sufrimiento

⁷⁸² *Idem*, p. 51.

⁷⁸³ *Idem*. p. 200.

de los otros y se sitúa bajo el imperativo de evitar la crueldad. La injusticia está ligada a la crueldad. La crueldad es deshumanizante para quienes se involucran en ella, y puede adquirir tintes de normalidad, hacerse cotidiana.

Bilbeny propone evitar la crueldad como principio moral. La crueldad sería el mal de todos los males. Apelar a la sensibilidad, a ser capaces de sentir dolor, a identificarnos con los detalles de la vida de los otros, es lo que hace posible la solidaridad. Encontramos aquí, la idea de que ser crueles es lo peor que pueden ser las personas y concretamente humillar es la peor acción humana que puede llevarse a cabo, porque la crueldad puede ejercitarse con los animales, pero la humillación es específicamente humana. La consigna será evitar cualquier forma de crueldad.

Ahora bien, Bilbeny otorga a las realidades injustas el estatuto de factor existencial, es decir, la injusticia en sus diferentes formas, puede darse, por ejemplo, como engaño, usurpación o agresión; a estos actos injustos, se responde con un rechazo; pero también, observa el autor citado que existe la “mala justicia” que es aquella que a través de formas legales, generan injusticia. De esta manera se presentan dos fuentes principales de injusticia: las malas leyes y la mala administración de justicia. De ahí que la injusticia conlleva un “daño existencial” y por tanto está ligada a la crueldad, que puede ser perfectamente legal. *“La ley se ha valido también del miedo y la crueldad para imponer la justicia»*

Pero existen remedios provenientes de nuestra propia humanidad que hacen que rechacemos la crueldad y podamos ser compasivos. Sostiene Bilbeny que el concebirnos a nosotros mismos como seres existentes, conlleva un impulso vital que debe reconducirse a preservar dicho impulso y es aquí donde entra el derecho, porque eso implica una alianza implícita con los demás que también buscan perdurar, para Bilbeny existimos para cuidarnos que nos impulsa a permanecer juntos, núcleo de la socialidad, *la némesis de la injusticia*.

7. Jesús Mosterín: Compasión como “*compasión sin límites*”.

El rechazo a la crueldad no se refiere únicamente a los humanos. Son importantes las observaciones de María Luisa García Díaz, acerca de la crueldad y el maltrato al que

sometemos a los animales no humanos. Éste ha sido asunto de preocupación y denuncia desde la antigüedad hasta nuestros días: «*En las últimas décadas,* afirma la autora citada *han aumentado el interés y la sensibilidad orientados a corregir ese daño innecesario a vidas no humanas, que se han dado a la tarea de formar tanto iniciativas ciudadanas como asociaciones protectoras de animales, como debates académicos, destinados a defender tanto la vida animal como la vida del planeta.*»⁷⁸⁴

Jesús Mosterín, en su libro *El Triunfo de la compasión*, hace importantes aportaciones al tema de la compasión referida a los animales. En el Prólogo a esta obra resume los grandes ejes de la ética que promueve:

Nuestras relaciones con los animales (humanos o no humanos) revisten una peculiar complejidad y una especial intensidad emocional. Sólo los animales somos capaces de gozar y sufrir, de reaccionar afectivamente a las oportunidades y agresiones del entorno. De ahí el carácter a la vez delicioso y conflictivo de nuestras interacciones con los otros animales, de las que se ocupa este libro, que es a la vez filosófico y científico, reflexivo e informativo, histórico y actual y, sobre todo, ético y evaluativo.⁷⁸⁵

Mosterín defiende una ética que tiene a la compasión como valor central y al dolor causado con dolo como mal moral. Sostiene que ante la compasión los demás valores deben ceder. El resultado de dicha una moral que se despliega en círculos concéntricos: de restringirse a uno mismo se amplía a parientes y amigos; luego a los connacionales, y por fin a los demás humanos (o *humanes*, como dice el autor para esquivar el sexismo implícito en el adjetivo “humanos”). El progreso ético consistiría en la ampliación de los círculos compasivos. El reto pasa ahora por la inclusión en ellos de todos los seres capaces de sentir dolor: los vertebrados:

« Además de gozar y sufrir, los humanos⁷⁸⁶ podemos sentir otras emociones como el miedo, la ira, la apatía [...] Entre las emociones humanas se cuentan las emociones morales, que tienen que ver con nuestras interacciones con los demás y con los principios y consecuencias de nuestras acciones como la compasión. La compasión es la emoción moral desagradable que sentimos al colocarnos imaginativamente en el lugar de otro que sufre. Los humanos tenemos la capacidad congénita de sentir compasión; otra cosa es que la

⁷⁸⁴ García Díaz, María Luisa. *Utopía de la nueva compasión* Ed. Punto Rojo Libros; S:L España 2013, p. 51.

⁷⁸⁵ Mosterín, Jesús. *El Triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*. Ed. Alianza 2014. p. 137.

⁷⁸⁶ Mosterín utiliza indistintamente *Humanos* o *humanes*, para evitar el sexismo implícito en el adjetivo “humanos”.

ejercitemos más o menos. Nuestra capacidad de empatía y compasión no es uniforme, sino gradual: es máxima con nuestros semejantes, es grande con los mamíferos, menor con las aves, todavía menor con los peces, etc.»⁷⁸⁷

La propuesta de Mosterín, centrada en la ética de la compasión, propugna la consideración moral hacia los animales, entendida de un modo equilibrado, que acepta la complejidad de sus problemas, al señalar por ejemplo, que el amor a los animales de por sí no conlleva ni presupone superioridad moral. Igualmente incorpora al final de la obra, puntos de vista de la ecología. El deseo de Mosterín es porque nuestra curiosidad y nuestra simpatía se extiendan sin límites, hacia todos los ámbitos:

«No reprimamos nuestro afecto por las criaturas. No pongamos límites a nuestra ansia de conocer, ni diques a nuestra ansia de amar. No convirtamos en un infierno la vida de los animales bajo nuestra custodia. No masacremos a los animales salvajes. Fomentemos el conocimiento, la sensibilidad y la compasión. Compadezcámonos de todos los que sufren, sin prejuicios, grupismos ni fronteras.»⁷⁸⁸

La encomienda de Mosterín será trabajar por el triunfo de la ética de la compasión:

Cuando la reflexión ética va más allá de la mera justicia y reciprocidad, utiliza como guía la imaginación empática del sufrimiento de las otras criaturas y la participación intencional en ese sufrimiento, que es la emoción moral de la compasión. El primer nivel de la ética que va más allá del mero antropocentrismo es la ética de la compasión⁷⁸⁹

En la Carta Encíclica *Laudato sii'*: *Sobre el cuidado de la casa común* el papa Francisco, se suma al reclamo por el cuidado de los animales y además de nuestro planeta. Este escrito responde a una necesidad que se ha presentado en los últimos cuarenta años, se trata de una conciencia ecologista, que nos hace caer en la cuenta de que los seres humanos actuales cargamos sobre nuestros hombros una grave responsabilidad histórica en la degradación de la vida en la Tierra. Nos enfrentamos hoy a lo que él llama la *cultura del descarte*. Recuperamos algunos pasajes de la encíclica:

§ 91. No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos. Es evidente la incoherencia de quien lucha contra el tráfico de animales en riesgo de extinción, pero permanece completamente indiferente ante la trata de personas, se desentiende de los pobres o se empeña en destruir a otro ser humano que le desagrade. Esto pone en riesgo el sentido de la lucha por el ambiente. No es casual que, en el himno donde

⁷⁸⁷ Mosterín. *El triunfo de la compasión*. p. 570.

⁷⁸⁸ *Idem*, p.5200.

⁷⁸⁹ *Idem*, p 1315.

san Francisco alaba a Dios por las criaturas, añade lo siguiente: «Alabado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor». Todo está conectado. Por eso se requiere una preocupación por el ambiente unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad.⁷⁹⁰

La frase que abre el sexto capítulo de la encíclica *Educación ecológica y espiritualidad II. Educación para la alianza entre la humanidad y el ambiente*: sintetiza claramente la temática en el estilo típico del papa Francisco: una exigencia de cambio, necesidad de reorientar el rumbo, sobre todo una invitación a todos a educarse en la alianza entre la humanidad y el medio ambiente. El Papa advierte sobre la conciencia de la gravedad de la crisis cultural y ecológica que debe traducirse en nuevos hábitos. El después subraya como la educación ambiental ha ampliado sus objetivos, incluyendo una crítica a los “mitos” de la modernidad, centrando su atención en el establecimiento del equilibrio interior, con los demás, con la naturaleza y con otros seres vivos, y con Dios. El Papa la llama: “una ética de la ecología.”

210 .La educación ambiental ha ido ampliando sus objetivos. Si al comienzo estaba muy centrada en la información científica y en la concientización y prevención de riesgos ambientales, ahora tiende a incluir una crítica de los « mitos » de la modernidad basados en la razón instrumental (individualismo, progreso indefinido, competencia, consumismo, mercado sin reglas) y también a recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios. La educación ambiental debería disponernos a dar ese salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo. Por otra parte, hay educadores capaces de replantear los itinerarios pedagógicos de una ética ecológica, de manera que ayuden efectivamente a crecer en la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión.⁷⁹¹

Con ello, el papa nos propone una conversión, un cambio de mentalidad, una renovación ético-cultural; la educación en los más grandes valores del espíritu: una mística que nos impregne de la pasión por el cuidado de nuestra “casa común”.

Leonardo Boff, desde la teología, propone una *Ética del Cuidado* que invita a cuidar todo lo que está vivo y es frágil e importante para la vida humana y la existencia del

⁷⁹⁰ Del Papa Francisco. “*Laudato Si*” Sobre el cuidado de la casa común. Carta encíclica. Ed. Debar 2015, pp. 71-72.

⁷⁹¹ *Idem*, pp. 159-160.

planeta Tierra. Ante la crisis ecológica global, propone soluciones además de las técnicas, que en su opinión resultan insuficientes, soluciones que apelen a la dimensión del corazón. En sus palabras: «*Es necesario que haya una intervención técnica para atender las demandas humanas pero, al mismo tiempo, es preciso que estas últimas se adecúen a un nuevo paradigma de producción, menos agresivo, de distribución más equitativa, de un consumo regido por la sobriedad compartida y de un reaprovechamiento de los desechos que no dañe a los ecosistemas.*»⁷⁹² Con esto, Leonardo Boff señala que, nuestra época, tan inmersa en progreso, tan adelantada en cuestiones científicas y desarrollos tecnológicos, es pobre en humanidad. Desde el paradigma, del poder del mercado, que obedece a una lógica de la dominación, nos mostramos miopes e insensibles hacia el sufrimiento, ignoramos sus desdichas, somos incapaces de reconocer nuestro parentesco, nuestra afinidad genética, abriendo un abismo ontológico inexistente, construyendo una barrera infranqueable desde la superioridad, e impidiendo así el surgimiento de la empatía y la compasión, a la que califica como la más humana de las virtudes, como enseña Tomás de Aquino. Escribe Boff:

[...] Primero irrumpe la compasión, que tal vez, sea, según Tomás de Aquino, la más humana de todas las virtudes, porque no solo nos abre al otro como expresión del amor adolorido, sino al otro más victimizado y mortificado.[...] Poco importa la ideología, la religión, el status social y cultural de las personas. La compasión anula esas diferencias y hace que tendamos las manos a las víctimas. Quedarnos cínicamente indiferentes demuestra una suprema inhumanidad que nos transforma en enemigos de nuestra propia inhumanidad. Frente a la desgracia del otro no podemos dejar de ser como el samaritano compasivo de la parábola bíblica. La compasión implica asumir la pasión del otro. Es ponerse en el lugar del otro para estar a su lado, para sufrir con él, para llorar con él, para sentir con él el corazón destrozado.⁷⁹³

Entre las propuestas Boff, ésta representa una de las más relevantes de la discusión actual entre las que identifica cuatro principales formas de expresión ecológicas: la ecología ambiental, social, mental y la ecología integral. En la ecología ambiental, Boff afirma que la compasión refuta por sí misma la noción del “gen egoísta” que nos rige hoy día y que nos lleva a rivalizar con el otro y a competir con él, siguiendo la ley del más fuerte:

⁷⁹² Boff, Leonardo. *Los derechos del Corazón. El rescate de la inteligencia cordial* trad. Cristina Díaz Padilla. Ed. Dabar 2015, p.14.

⁷⁹³ *Idem*, p.98.

Cada vez más científicos formados en la mecánica cuántica, en la astrofísica y en la bioantropología sostienen la tesis de que la ley suprema del proceso cosmogónico es el entrelazamiento de todos con todos, y no la competición que excluye.[...]. El sutil equilibrio de la Tierra, considerada como un superorganismo que se autorregula, requiere la cooperación de un sinnúmero de factores que interactúan unos con otros, con las energías del universo, con la atmósfera, con la biosfera y con el propio sistema Tierra. Esta cooperación es responsable de su equilibrio, ahora perturbado por la excesiva presión que nuestra sociedad consumista y derrochadora hace sobre todos los ecosistemas, y que se manifiesta por la crisis ecológica generalizada⁷⁹⁴

Compartimos pues las propuestas de Leonardo Boff en el sentido de la urgencia por recuperar una visión holística desde la cual interpretar la realidad para no convertirnos en rehenes de visiones fragmentadas, en las que se pierde de vista la totalidad. El drama del hombre actual –opina Boff- radica en haber perdido la capacidad de experimentar un sentimiento de pertenencia, la incapacidad de vincularse y re-vincularse con todas las cosas, por tanto se encuentran desenraizadas, desconectadas de la Tierra y del ánimo, que es la expresión de la sensibilidad y de la espiritualidad. Leonardo Boff evoca la figura del *Poverello*:

Llenábase de inefable gozo cuantas veces miraba el sol, o contemplaba la luna, o dirigía su vista a las estrellas y al firmamento [...] Sus propias angustias y dolores “no las conocía con el nombre de penas, sino con el nombre de hermanas” (126). La misma muerte era para él amiga y hermana. Por eso el mundo franciscano está lleno de magia, de reverencia y de respeto. No es un universo muerto e inanimado; las cosas no están ahí simplemente al alcance de la posesiva mano del hombre, ni meramente yuxtapuestas unas junto a otras, sino que son algo animado y personalizado, tienen lazos de consanguinidad con el hombre, con-viven en una misma casa paterna. Y puesto que son hermanas, no se las puede violar, sino que deben ser respetadas.⁷⁹⁵

La proclama franciscana acerca de una nueva conciencia ecologista, no tiene nada de medieval –afirma Boff- sino que es tremendamente actual. El hermano Francisco recuerda que el sentido de la vida humana no se orienta a crear riqueza, sino fraternidad: no consiste en tener, sino en ser solidario y compasivo con todos los seres de la creación.

En profunda consonancia con estas ideas, Raimon Panikkar (1918- 2010), filósofo y teólogo español, desarrolló una filosofía intercultural, que defiende la necesidad de una

⁷⁹⁴ *Idem*, pp. 99-100.

⁷⁹⁵ Boff, L. *San Francisco de Asís. Ternura y Vigor*. Trad. De Francisco Lledías Juntádez Ed. Sal Terrae Santander 1982, p. 60.

ecosofía, una “sabiduría de la Tierra”, para que los humanos nos podamos relacionar correctamente con la naturaleza y superar lo que él llama “homocentrismo”. Esto supone una *metanoia*, un cambio radical de actitud que lleve a la reconciliación real entre el ser humano y la naturaleza:

Más que una nueva actitud del hombre hacia la naturaleza, lo que se necesita es un cambio radical, una conversión a fondo que reconozca y haga suyo el destino común de ambos. Mientras el hombre y el mundo permanezcan enemistados, mientras insistamos en relacionarlos sólo como se relacionan amo y esclavo, mientras no se vea que su relación los constituye a los dos, mundo y hombre, nunca se encontrará un remedio duradero. Ninguna solución dualista puede sostenerse.⁷⁹⁶

8. Jiddu Krishnamurti: Compasión como enseñanza budista.

Desde la perspectiva Oriental, junto con Panikkar (1918-2010), a Jiddu Krishnamurti (1896-1986) se le considera hoy como un defensor de la compasión. Y al igual que Schopenhauer, sostiene que la condición humana se encuentra inmersa en una red de males y sufrimientos. Dichos males quedarán superados gracias a los ámbitos de la libertad, del amor y de la compasión. Escribe:

El amor y la compasión con su inteligencia son la verdad infinita y eterna. No hay sendero alguno que conduzca hacia esa verdad, ni el karma yoga ni el bhakti yoga ni ninguna de esas cosas. Sólo cuando existe ese inmenso sentido de compasión que adviene con la terminación del dolor, sólo entonces, «lo que es», es la verdad.⁷⁹⁷

En las enseñanzas de Krishnamurti, es necesario partir del reconocimiento de que en el mundo existe el mal, el dolor, el sufrimiento y seguidamente resolver sobre la actitud que hay que adoptar frente a esto. Es así como el budismo nace en respuesta a la percepción de la infelicidad. Afirma que el sufrimiento es quizá el único problema que tenemos:

El dolor debe ser comprendido y no ignorado: Ignorar es dar continuidad al sufrimiento, ignorar es escapar del sufrimiento: Para comprender el sufrimiento es necesario acercarse a él en forma experimental. Experimentar no es buscar un determinado resultado. Si Usted busca un resultado predeterminado, el experimento no es posible. Si procura superar el

⁷⁹⁶ Pérez P. Victorino. *Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo* en Panikkar, *La nueva inocencia*, 40 Theologica Xaveriana, vol. 60, núm. 169, enero-junio, 2010, p. 205 (en línea).

⁷⁹⁷ Krishnamurti. Jiddu. *Sobre el amor y la soledad*. p. 54 (en línea)

sufrimiento, lo cual es condenarlo, entonces no comprende el proceso total, cuando trata de sobreponerse al sufrimiento, no debe haber ninguna acción positiva de la mente para justificarlo o superarlo; la mente debe ser enteramente pasiva, silenciosamente vigilante, de modo que pueda seguir sin hesitación las revelaciones del dolor: La mente no puede seguir la historia del dolor si está atada a una esperanza, a una conclusión o un recuerdo. Para seguir el rápido movimiento de lo que es, la mente debe estar libre: la libertad no se obtiene al final, es necesario que exista en el comienzo mismo.⁷⁹⁸

Y cuando el dolor llega a su fin se abre una inmensidad, que al final conduce a una nueva dimensión, a un ámbito sagrado que él llama “*la otra orilla*”. El acceso a la otra orilla no está exenta de obstáculos y miedos. Se hace necesario entonces dar un “salto” para poder llegar a la otra orilla, a ella se llega después de haber trascendido el sufrimiento, y a la que sólo se accede mediante el amor y la compasión.

Ahora bien, en Krisnamurti, la realidad del amor va unida a la compasión, (*Karuṇā*)⁷⁹⁹ que son en el fondo lo mismo, son perspectivas diferentes de este trasfondo de lo real: «*Sólo cuando el yo está ausente, surge la compasión, y esa compasión trae consigo claridad. Con esa claridad, hay entendimiento. [...] Si uno quiere comprender la naturaleza de la compasión, ha de investigar este problema de lo que es el amor, y descubrir si existe algo como el amor sin ninguna forma de apego con todas sus complicaciones, con todos sus placeres y temores*».⁸⁰⁰ La compasión nace cuando el amor se ha hecho pasión. Ella, la compasión, brota cuando se abandonan los caminos del pensamiento pues no pertenece a la mente, le es ajena. Suances Marcos analiza la compasión en Krishnamurti señalando que:

La compasión (*Karuṇā*) brota cuando se abandona el proceso del pensamiento, y muy especialmente cuando se desvincula del sufrimiento, es entonces cuando aparece en su nitidez. La compasión surge cuando la mente se vacía de sus compulsiones, del cultivo de las virtudes y las creencias. De ahí que la compasión, como algo ajeno a la mente, no es algo motivado. Más bien surge cuando se interrumpe el proceso causal, poniendo fin a la cadena de motivos, causas y efectos. El cambio operado por la compasión no se basa ni en una causa ni en una necesidad.⁸⁰¹

Por ello para Krishnamurti, libertad y compasión van íntimamente unidas:

⁷⁹⁸ Krishnamurti, J. *Comentarios sobre el vivir* p. 96.(en línea)

⁷⁹⁹ *Karuṇā* significa compasión en Sánscrito y Pali.

⁸⁰⁰ Krishnamurti, J. *La totalidad de la vida*, PARTE 1. Siete diálogos, p. 327.(en línea)

⁸⁰¹ Suances, Marcos, Manuel. *Pensar la compasión* pp.102

¿Qué es ser compasivo? Por favor, descubra por sí mismo, sondéelo, vea si una mente lastimada y que puede lastimar es capaz de perdonar alguna vez. ¿Puede hacerlo? Y una mente así, susceptible de ser lastimada, que está cultivando la virtud, que es consciente de ser generosa, ¿puede ser compasiva? La compasión, como el amor, es algo que no pertenece a la mente. La mente no tiene conciencia de ser compasiva, de que ama.⁸⁰²

La compasión está íntimamente ligada a la práctica budista de la liberación (*nirvāna*). A medida que la libertad interior crece, aumenta la capacidad propia para la compasión; a medida que aumenta la compasión propia, igualmente aumenta la importancia de la libertad. La compasión actúa en el presente. Escribe Krishnamurti:

No entiendo por compasión una cosa que pueda adquirirse. La compasión no es una palabra —ésta es meramente del pasado—, sino que es algo del presente activo; es la acción y no la palabra, el nombre, el sustantivo. Hay una diferencia entre la acción y la palabra. La acción es la del presente, mientras que la palabra es siempre del pasado y, por lo tanto, es estática. Uno puede atribuir vitalidad o movimiento al nombre, a la palabra, pero no es lo mismo que la acción la cual es siempre del presente [...]. La compasión no es sentimentalismo, no es esta vaga simpatía o empatía. La compasión no es algo que uno pueda cultivar por medio del pensamiento, de la disciplina, del control, de la represión, ni siendo uno amable, cortés, gentil y demás. La compasión adviene sólo cuando el pensamiento ha llegado a su fin hasta la raíz misma.⁸⁰³

Ahora bien, el camino de libertad y compasión es la senda sagrada y sublime de la vida, que sólo puede ser recorrida en soledad, nadie podrá sustituirnos en dicho paso. La compasión se vincula pues con la libertad porque rompe con esquemas tradicionales. La compasión ahora liberada de la interpretación tradicional, canónica ¿podrá también desvincularse del sufrimiento? Aquí nos topamos con un verdadero problema ya que tanto en la tradición occidental como en la oriental, la compasión ha estado siempre vinculada a ella: a mayor sufrimiento, mayor compasión. Este binomio es el que Krishnamurti rompe, ya que la interpretación tradicional asocia a la compasión con el sufrimiento (*duḥkha*). Krishnamurti se muestra enfático, y fiel a la tradición budista, lo que nos hace sufrir son los apegos. El verdadero móvil del sufrimiento es la posesividad y la compasión no es posesiva. Escribe:

⁸⁰² Krishnamurti, J. *El libro de la vida* Trad. Armando Clavier, Ed. EDAF Madrid, 1996, p.74 (en línea)

⁸⁰³ Krishnamurti, J. *El libro de la vida*, p.120.(en línea)

«Cuando usted tiene compasión no sufre. [...]Usted sufre cuando hay un instinto posesivo. Los muchos que hoy me escuchan, si mañana me enfermara, no sufrirían, porque no me poseen. Pero si yo fuera el marido o la esposa de ustedes, entonces habría sufrimiento, porque les pertenecería. La compasión está libre de dolor porque no es posesiva»⁸⁰⁴

Krisnamurti no sólo se ocupa del dolor en el plano individual sino que también lo aborda desde el plano más universal, es decir, el sufrimiento de la Humanidad entera. ¿Qué hacemos para ayudar a eliminar el sufrimiento de la humanidad entera? Fiel a la tradición budista él tiene claro que la conciencia de cada uno es la conciencia humana. Y cuando ese cada uno erradica el sufrimiento de su conciencia, erradica también el dolor de la Humanidad.

9.- Joan-Carles Mélich: La compasión como respuesta ética.

Joan-Carles Mélich, en su obra *Ética de la compasión* afirma que el único sustento de la ética responde a una condición humana que sufre. Ello da cuenta de su ineludible finitud y contingencia, y obliga a pensar la ética como una ética de la compasión. Escribe:

No es el buen sentido, o la razón, como pensaba Descartes, sino el sufrimiento lo que está mejor repartido en el mundo. El sufrimiento trasciende nuestro tiempo y nuestro espacio, nuestras tradiciones, nuestras historias, y nos relaciona con otros tipos y espacios, con otras tradiciones e historias. Todo el mundo sufre, ha sufrido y sufrirá. Ineludiblemente. Además, la experiencia del sufrimiento nos libera del antropocentrismo. No solamente sufrimos los humanos. También los otros seres vivos. Hay múltiples formas de interpretar la vida, pero, sin duda, como venimos observando a lo largo de este ensayo, una de ellas sería concebir la historia de la humanidad como repetida y vana, intentos de hacer frente definitivamente al sufrimiento, esto es, de crear esferas que nos permitan vivir como si el sufrimiento no existiera. A lo largo de siglos, religiones, filosofías, medicinas, políticas... han procurado configurar *praxis de dominio de la contingencia* o lo que es lo mismo máscaras para burlar la inquietante presencia de las formas de la finitud que provocan dolor: el mal, la beligerancia, la muerte.⁸⁰⁵

Esta realidad humana, afirma Mélich, ha obligado a elaborar meta-relato tranquilizadora que alivian nuestra débil condición. Su ética compasiva no acepta pasar por

⁸⁰⁴ Krishnamurti .J. El arte de escuchar en *Obras completas* Tomo I, Trad del inglés Armando Clavier, p.70.(en línea)

⁸⁰⁵ Mélich, Joan-Carles. *Ética de la compasión* Barcelona Herder 2010.p.194-195.

alto al otro, de ahí su invitación a volver a pensar la ética a la luz de la experiencia y de la respuesta.

Florelle D’Hoest escribe comentando la obra de Mélich:

La ética surge cuando una situación exige de nosotros una respuesta inédita inanticipable. La respuesta dada no agota el gesto de responder; se puede responder éticamente de muchas maneras, no hay nada prescrito en ella. Hasta el silencio –que no el mutismo– es una respuesta, porque no dice, pero sí muestra algo –el autor vuelve ampliamente sobre este aspecto en la parte dedicada a la pedagogía del testimonio. Si la respuesta no importa tanto como el gesto, es que la libertad no es aquello que nos convierte en algo que no somos todavía. La libertad es la puerta que nunca se cierra, inagotable posibilidad de –siendo lo que somos– devenir otro, poder devenir siempre otro y nunca definitivamente. Una ética de la compasión no persigue la perfección porque no cree en nada que ignore las condiciones antropológicas. Nada puede darse fuera del espacio y del tiempo, de la finitud y de la contingencia, del sufrimiento y del deseo.⁸⁰⁶

La propuesta ética de Mélich, señala Florelle D’Hoest, no es una ética del “bien”, sino del sufrimiento, por tanto su postura se separa de las éticas metafísicas que se han construido al margen del cuerpo. Igualmente se separa de una ética del deber ya que la ética compasiva no propone imperativos categóricos, sino una respuesta que busca adecuarse a la situación. Escribe la autora señalada:

Por último, una ética de la compasión recuperará lo indigno; no somos éticos porque seamos dignos, sino porque somos sensibles a lo indigno, a eso que no encaja en la humanidad que, más que elevar, rebajamos a mera definición. La ética de la compasión reconoce nuestra condición de seres amputados y a la deriva. No sólo nos falta algo, sino que no sabemos lo que nos falta. La ética de la compasión no reclama una norma, en el sentido de ruta preestablecida, sino un estilo de vida. Pasear sin rumbo, pero también sin ropas; pues no se trata de marcar un camino para convertirlo en ruta, sino que el propio caminar nos deje marcas. Esas marcas nacen de las relaciones que establecemos con los otros y con los marcos epistemológicos y morales que heredamos.⁸⁰⁷

De esta manera la compasión es la simpatía en el dolor. Ambos la compasión, como la simpatía son afectos, son sentimientos que se despiertan al ver sufrir a otro y nos lleva a comprender al otro. No es pura sentimentalidad, aclara Norbert Bilbeny, ya que no es lo

⁸⁰⁶ Florelle D’Hoest. *Recensiones*. Ediciones Universidad de Salamanca. Teor. educ. 22, 2-2010, p.223.

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

mismo la compasión que la lástima o pena por la situación en la que se encuentra el otro. La compasión no es una virtud que dependa de una idea del bien sino que es un sentimiento social, ya que la naturaleza nos dispone a ser compasivos con el mal que sufren otros:

Con la compasión, un impulso biológico, no nos limitamos a reaccionar ante el sufrimiento y la muerte de los otros, sino que de algún modo *respondemos* frente a este hecho, y lo hacemos con una atribución de dignidad a la víctima y de indignidad a su suerte. Budismo, confucianismo (véase Mencio) y jainismo (moral de la *ahimsa*) defienden la compasión como un sentimiento esencial del hombre, pero también como un principio ético fundamental. En concreto, para el budismo ser compasivo es la virtud humana fundamental. Schopenhauer atraído por estas corrientes orientales de pensamiento, creía incluso que la compasión, lejos de obligarnos sólo a un “no daño” (*neminem laedere*, un clásico principio jurídico), nos llama a intervenir sobre la suerte del otro.⁸⁰⁸

10. Daniel Innerarity: *Poética de la compasión*.

Para concluir con este breve recorrido sostenemos junto con el filósofo Daniel Innerarity, en su escrito “*Poética de la compasión*”,⁸⁰⁹ que ésta, se propone la recuperación de lo dramático, ya que a pesar de las fuertes dosis de catastrofismo que recibimos a diario de los medios de comunicación, vivimos en una atmósfera de optimismo irresponsable que carece de pesimismo «*en un vacío que no comporta ni tragedia ni apocalipsis*». Afirma el autor citado, que la catástrofe es un ingrediente más de nuestro consumo informativo, al que con frecuencia se responde con total indiferencia, y donde: «*La sensibilización es sólo epidérmica*».

Por ello, nada más oportuno, según Innerarity, que llamar la atención sobre la verdadera negatividad de la existencia. La compasión es un sentimiento que obliga a recordar nuestra finitud, la contingencia de cuanto emprendemos, la inevitabilidad de contar con eventualidades que no dependen de nosotros, «*de que el ámbito de nuestro querer no es el mismo que el de nuestro poder*». Dentro de una visión optimista y triunfalista se afirma que: «*Se puede lo que se quiere y la incapacidad es falta de voluntad,*» Hoy se piensa que el tiempo que se desperdicia consolando, lamentando, compadeciendo

⁸⁰⁸ Bilbeny, N. *Justicia Compasiva*. p.53

⁸⁰⁹ Innerarity Grau, Daniel, *Poética de la compasión* REV. Comunicación y sociedad. 1994, Vol. VII, No.2 pp. 63-72.(en línea)

es tiempo perdido y que sería mejor utilizarlo en combatir los motivos de tales sufrimientos: *«Es hora de que la justicia sustituya definitivamente a la caridad, el juicio a la comprensión, la liberación a la resignación.»* El desprecio de la compasión está presente. Daniel Innerarity se pregunta: ¿Por qué, pues, siendo la compasión tan importante, se la rehúye? y ¿Puede una ética completa basarse en la compasión? Al ser la compasión nuestra emoción moral primigenia, este autor sostiene, que cuando se es compasivo, algunas veces esto será lo único que se puede hacer. Y este no hacer nada, está asociado con inutilidad y fracaso y por eso se la rehúye. El mayor mérito de la ética compasiva consiste en que nos recuerda la necesidad que tenemos de traer a nuestras vidas cotidianas una meditación continua sobre el papel de la compasión: *«La compasión consiste en ponerse en el lugar del otro, y si haces ese viaje interior y se recupera esa brasa moral no seremos capaces de dañar a nadie. Schopenhauer invita a escuchar la señal ética y empática de la conciencia y la propone como nuestra mejor brújula que guíe nuestra conducta moral.»*

CONCLUSIONES.

En esta investigación, he tratado de responder la pregunta: ¿Por qué rescatar hoy la ética compasiva de Schopenhauer? Para desarrollar este tema, *La ética compasiva de Arthur Schopenhauer y su actualidad*, la investigación se dividió en tres partes, y un Anexo.

La primera parte expone, lo que consideramos son nociones fundamentales de la filosofía de Schopenhauer, para desde ahí, presentar, en la segunda parte, la compasión como fundamento de su ética.

La tercera parte de la investigación, titulada: *Schopenhauer hoy*, tiene por objetivo, rescatar la relevancia contemporánea de la ética compasiva, en distintos ámbitos. El primero de ellos, se refiere a una ética compasiva, cuya conducta se preocupa por el cuidado del cuerpo físico. Schopenhauer sitúa al cuerpo como centro de su pensamiento y encuentra en él una esencia común, reintegrándolo así a la naturaleza. La ciencia moderna y la tecnología, han separado al hombre del mundo natural. Con sus correspondientes consecuencias, como pueden ser, las crisis ambientales. Más allá de la aplicación de la ética de Schopenhauer a la forma en la que tratamos al cuerpo y a los animales, podemos considerar el potencial que esta teoría puede generar: una ética del medio ambiente. El punto esencial, es la convicción de Schopenhauer de que todo lo que existe es una manifestación de la misma fuente de la energía: la voluntad. Esto incluye tanto los componentes orgánicos como los inorgánicos de la naturaleza. Porque todos ellos tienen un mismo origen común, son interdependientes, y forman un sistema de cuya preservación dependen todas las partes. Todos los seres vivos, como manifestaciones de la voluntad, necesitan de su voluntad para vivir y están comprometidas con la lucha continua por sobrevivir y reproducirse. Dado que esa lucha es la causa del sufrimiento, común a todas las formas sensibles de vida, la ética compasiva interviene aquí de forma importante. Nuestra obligación es prevenir el sufrimiento. Una conducta compasiva será aquella que esté guiada por los principios de empatía y cuidado hacia todo lo existente. Esto significa que cuando nos apropiamos de la naturaleza para nuestro uso, debemos tener cuidado de evitar cualquier tipo de conducta destructiva que pudiera poner en peligro los entornos donde habitan las especies de animales no humanos y que pudieran tener un impacto moral en las necesidades de las personas presentes o futuras. Es necesario que aseguremos la

satisfacción de las necesidades de la vida, pero haciendo el menor daño posible. Hacer el bien desde una perspectiva ecológica involucra estar dispuestos a sacrificar los intereses humanos que no sean básicos, si se van a poner en riesgo los intereses de los miembros de otras especies que puedan poner en peligro la subsistencia del planeta. Queda así trazada la dirección de una ética medioambiental que tome en cuenta a la ética compasiva de Schopenhauer. De estos principios éticos se pueden extraer directrices muy concretas, como la de establecer un relacionamiento compasivo hacia otros seres sensibles, o propiciar roles de guardianes de la naturaleza y escoger estilos de vida que causen el menor daño a nuestros semejantes, a los animales no humanos y al planeta.

En segundo lugar, tomando en cuenta las consideraciones de Schopenhauer sobre el hacer compatible una ética naturalista con el determinismo, la pregunta obligada es: ¿cuál puede ser la función de la educación, dentro de un esquema determinista? ¿Qué dirección de desarrollo es la mejor para la educación? Como se expuso anteriormente, sólo existen tres incentivos posibles que motivan la conducta moral humana. El egoísmo, no puede hacer que alguien mejore o que contribuya a mejorar el mundo. La malicia, lleva a cometer actos de crueldad y degrada los lazos de las relaciones de las que la sociedad y la civilización dependen. La compasión motiva los actos de “amabilidad afectiva” así como de la justicia. La compasión por sí misma atrae la conducta que tiene genuino valor moral. La razón es que estos actos ayudan a otros y por lo tanto mejoran el mundo. Se propone una educación, que despierte la compasión en todas sus formas, capaz de promover un *ethos* cultural de solidaridad y benevolencia. La ética de Schopenhauer por tanto, nos invita a considerar la idea de que educar no consiste en aplicar normas y principios abstractos, establecidos previamente a los que hay que obedecer, sino a tener en cuenta que no hay un solo discurso, ni argumentos absolutos, ni verdades inamovibles, ni un solo lenguaje, sino múltiples lenguajes y expresiones. Educar es estar dispuesto a entender al otro, situarnos en el otro lado, descentrarnos, es decir, nos obliga a ver la vida desde el punto de vista del otro. El objetivo primordial de una pedagogía de la compasión, por más que la compasión sea un sentimiento natural, y no sea una virtud natural sino adquirida, consiste no sólo en lograr la contención del egoísmo, procurando que el simple sentimiento de compasión se desarrolle hasta convertirse en virtud, cuyas máximas serían, no solamente ponerse en lugar del otro sufriente, sino compadecer en el otro los males de los que no estamos libres,

compadecerle en la medida en que le atribuimos conciencia de su mal y finalmente conocer, los males del otro. La educación moral sólo debería preparar a los educandos para responder a las experiencias de sufrimiento y de necesidad del otro. La educación moral consistiría pues, fundamentalmente, en educar para compadecer.

En tercer lugar, Schopenhauer incorpora contenidos hasta entonces ignorados, como son las concepciones orientales, concretamente, las hinduistas y budistas. Desde la perspectiva oriental, la compasión no procede directamente de la mente, más bien surge cuando se deja atrás el pensamiento, el dolor y el ego. Querer actuar para evitar el dolor no es la solución. En el vacío, es cuando aparece la compasión. Ese vacío llega cuando se mira de frente el dolor, cuando la mente se expande y rompe los límites. Ahí es cuando el dolor se diluye en el más profundo de los abismos y cuando se permite a la compasión que actúe por sí misma, llegando además no solo a los más próximos a nosotros, sino al conjunto de la humanidad, vista como un todo. La filosofía, a partir de Schopenhauer, reflexionará sobre la sabiduría oriental. Se podría afirmar que la deuda con Schopenhauer es que abrió las puertas al pensamiento oriental, y con ello también al multiculturalismo.

Por último, debido al interés que tengo sobre este tema, se incluye un anexo donde recupero la propuesta de algunos autores contemporáneos sobre la compasión.

De esta manera, a pesar de lo difícil que representa hoy día, la defensa de la compasión en un mundo que, por lo general, parece ciego hacia ella, hemos querido destacar primeramente que la ética compasiva de Schopenhauer es una cura y un antídoto frente a todo tipo de optimismo y de superficialidad.

Por otro lado, se puede discutir que la compasión simplemente no está respondiendo a los sufrimientos de los otros humanos o de los no humanos. ¿Esto es suficiente? Pensamos que tal vez la compasión no sea una ética completa pero es sin duda su piedra fundamental. Schopenhauer llama nuestra atención a esta posibilidad y despierta nuestro interés hacia ella. Esto constituye para la ética su contribución más fundamental.

Respecto a la actualidad de la filosofía de Schopenhauer, recuperamos una entrevista realizada a Raimund Herder, director de Herder Editorial realizada por Marta Tafalla:

Pregunta: Los tiempos que estamos viviendo nos generan una gran incertidumbre. A la crisis económica, política y de valores, se suman la amenaza del cambio climático y la extinción masiva de especies, consecuencia de nuestro destructivo

modelo de vida. El siglo XXI supondrá un reto decisivo para la humanidad. En tiempos tan difíciles, ¿por qué leer precisamente a un autor tan pesimista?

Herder: Me temo mucho que nuestro modelo actual del mundo tal como lo describes le da la razón al pesimismo de Schopenhauer. De hecho, nosotros aquí, en Europa, a partir de los años 70 del siglo pasado, nacimos, crecimos y vivimos en la mejor sociedad posible hasta ahora. Jamás en toda la historia de la humanidad se ha vivido tan bien, tan seguro, tan sano. Tendríamos toda la razón para estar contentos e infinitamente agradecidos, pero no es así. Queremos constantemente más. Pues, siguiendo a Schopenhauer, por principio, nunca estamos felices. La voluntad como motor de la historia no se contenta nunca. No encuentra satisfacción nunca. Por eso, esta voluntad siempre ha sido destructiva, pero hoy se manifiesta, además, global y técnicamente sin límites, hasta la posible destrucción completa de la Tierra y de la humanidad. El neoliberalismo eleva esta voluntad a su único principio. Así pues, la esperanza sería que los nuevos lectores de Schopenhauer encontrasen en su obra el elemento de control de la voluntad: la compasión⁸¹⁴.

De esta manera, llegan al día de hoy las lecciones que Arthur Schopenhauer dejó a la humanidad. Ahora comprendemos algunas de las razones por las cuales su pensamiento permaneció desconocido: su antirracionalismo lo alejaron de las certezas que ofrecían las ciencias, por otra parte, su método crítico, lo enemistó con las corrientes idealistas de su época, pero sobre todo, el talante pesimista de sus reflexiones contrastaron y se opusieron al espíritu optimista y entusiasta propio de su tiempo.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo por nuestras sociedades, de un diagnóstico acerca de la situación actual del mundo, podemos concluir que ésta no ha cambiado sustancialmente, esto, a pesar de los grandes esfuerzos realizados por los avances científicos y tecnológicos. En el fondo siguen presentes los mismos males del pasado: las discriminaciones de ayer, erradicadas formalmente mediante el reconocimiento de los derechos humanos, han sido reemplazadas por nuevas formas de segregación que igualan en su severidad el rigor contra el hombre; la investigación científica, ofrece sus avances a la industria militar con artefactos de guerra que ponen en peligro la vida en el planeta; por otra parte, la democracia, amenazada, ha permitido el ascenso de crueles dictadores cuya única regla de derecho es la irracionalidad, así como los actuales problemas de la migración, el consumismo y los problemas medioambientales.

⁸¹⁴ Marta Tafalla. *Entrevista a Raimund Herder*. Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015 73-79.

Afirma Andrés Mauricio Gutiérrez Beltrán que: «Contra todas las promesas de la edad moderna Arthur Schopenhauer alzo su voz. Su crítica hacia dichas ilusiones, no se originan en un pesimismo ramplón. En vez de erigirse como un pensamiento taciturno, entregado a enlistar los dolores del mundo, la filosofía de la voluntad es un raro ejemplo de juicioso escrutinio científico acompañado de la más fecunda espiritualidad.»⁸¹⁵

Así pues, el pensamiento schopenhaueriano no persigue la transformación del mundo. Por el contrario, alerta contra la alienación que suelen traer los movimientos de masas, acusa los nacionalismos y desengaña a quienes esperan del curso ascendente en la historia que logre por fin el bienestar y la justicia para todos. Su filosofía, en contra de la tendencia general de su época, relega los acontecimientos externos y celebra la vida espiritual. Schopenhauer no se sorprende ante la maldad o el egoísmo, ya que son el resultado previsible de las estructuras del mundo, y sí se sorprende y se admira, frente a las acciones bondadosas, desinteresadas, compasivas, que luchan por la justicia. Esto le provoca un sublime sentimiento de asombro filosófico, que lo lleva a reverenciar todo lo humano que estas virtudes contienen.

En este sentido, su filosofía entraña una profunda lección de humildad dirigida al hombre moderno, que se encuentra ensoberbecido por sus conquistas científico, tecnológicas, que al final de cuentas pueden resultar ilusorias y engañosas. De ahí que, junto con Gutiérrez Beltrán, afirmamos la pertinencia de la ética compasiva de Arthur Schopenhauer:

Esta lección espiritual nos obliga a obrar con humildad y a atender el llamado a la compasión que se encuentra a todo lo largo de la filosofía schopenhaueriana. [...]Pues las grandes crisis sociales que ha enfrentado la humanidad en el curso de la historia suelen encontrar su raíz en el marcado individualismo que mueve a los hombres y a los pueblos a considerar al otro como enemigo, no como prójimo. La filosofía de la voluntad nos invita a extender una mirada compasiva sobre el universo y a reconocernos como iguales frente a todos los hombres y mujeres. La descomunal fuerza poética de este llamado, sumada a su innegable pertinencia en

⁸¹⁵ Gutiérrez Beltrán, Andrés Mauricio.” Humanismo y emancipación en la Filosofía de la voluntad.” Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer. 2018. Número 3 176 A 200 años de *El mundo como voluntad y representación*. pp. 159-178.

un mundo que se encuentra cada vez más escindido, hace de la filosofía schopenhaueriana un pensamiento *infinitamente actual*. *Hoy es su tiempo*.⁸¹⁶

⁸¹⁶ Gutiérrez Beltrán, Andrés Mauricio. "Humanismo y emancipación en la Filosofía de la voluntad." Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer. 2018. Número 3 176 A 200 años de *El mundo como voluntad y representación*. pp. 159-178.

BIBLIOGRAFÍA.

- Aristóteles, *Retórica*, Ed. Quintín Racionero, Madrid: Gredos, 2000
- Kant, E. *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto Aramayo, Madrid: Alianza, 2002.
- _____ *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Ed. Luis Martínez de Velasco, Madrid: Espasa Calpe, Col. Austral 140, 2009.
- _____ *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza. 2004
- _____ *Lecciones de ética*. trad. Roberto Rodríguez Aramayo Austral México. 2013.
- Nietzsche, F. De “*Schopenhauer como educador*”, Tercera consideración Intempestiva. trad. de Luis Moreno Clarós. Madrid: Valdemar, 1999.
- _____ *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires: Terramar, 2006.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*, Trad. Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009.
- _____ *Parerga y Paralipómena*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2006.
- _____ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Trad. Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 2009.
- _____ *Metafísica de las costumbres*, Ed. Roberto R. Aramayo, Madrid: Trotta, 2001.
- _____ *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*. trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Pre-Textos, Valencia, 1966.
- _____ *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno, Pról. y notas Santiago González Noriega, Madrid: Alianza, 1979.
- _____ *Diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid: Trotta, 2012.
- _____ *Los designios del destino*. (Dos opúsculos de *Parerga y Paralipómena*, Est., trad. y notas Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 2008.
- _____ *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, trad. Carmen García Trevijano, Madrid: Tecnos, 2002.
- _____ *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Trad. Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid, Ed. Gredos. 1981.
- _____ *El arte de ser feliz*. Explicado en cincuenta reglas para la vida. Texto establecido, prefacio y notas. Franco Volpi. Trad. y apéndices Angela Ackermann Pilàri. Barcelona. Herder 2000.
- _____ *Notas sobre Oriente*, trad. de Adela Muñoz Fernández (del alemán) y Paula Caballero Sánchez. Edición y estudio a cargo de Giovanni Gurisatti Alianza editorial 2011.
- _____ *La imposible conquista de la libertad Ética, Política y Estado* (Selección de textos) Ed. Carlos Javier González Serrano. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2017.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

- Aramayo, R.R, *Para leer a Schopenhauer*, Madrid: Alianza, 2001.
- _____ *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Alianza Ed. Madrid, 2018.
- Arana Juan, *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad* Ed. Síntesis, Madrid, 2005.
- Arteta, Aurelio, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona: Paidós, 1996. ISBN: 84-493-0321-4
- Boff, Leonardo. *Los derechos del corazón. El rescate de la inteligencia cordial* trad. Cristina Díaz Padilla, Ed. Debar, 2015.
- _____ *San Francisco de Asís. Ternura y Vigor*. trad. de Francisco Lledías Juntádez Ed. Sal Terrae Santander 1982.
- Cabada Castro, M, *Querer o no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona: Herder, 1994.
- Camus, A. *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza, 1996.
- Cassirer, E. “Schopenhauer”, en: *El problema del conocimiento, III. Los sistemas poskantianos*, Trad. W. Roces, México: FCE, 1957.
- Escudero, Jesús Adrián, *El cuerpo y sus representaciones*, Barcelona: Universidad Barcelona, 2005.
- Lluís Duch y Joan-Carles Mélich. *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1* Trd. De Enrique Anrubia Aparici. Madrid, Ed Trotta 2005,2012p 141
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-346-8
- Francisco. “*Laudato Sii*” Sobre el cuidado de la casa común. Carta encíclica. Ed. Debar 2015,
- Fernández Lorenzo, Manuel. *Del Yo al cuerpo. Esbozo de una historia contemporánea en relación con la filosofía española actual*, EUA: lulu.com, edición digital, 2011.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- Gardiner, Patrick, *Schopenhauer*, Trad. A. Saiz Sáez, México: FCE, 1975.
- Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México: UNAM, 2002.
- Innerarity, Daniel, *Poética de la compasión* (1994). *Communication & Society* 7(2), 63-72.
- _____ *El género de la filosofía* El País, 21 Dic 2018.
- Krishnamurti, Jiddu. *La libertad interior*, Barcelona. Kairós 1994
- _____ *La crisis del hombre*, Buenos Aires, Kier, 1989.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer Nietzsche Freud*, Andrés Sánchez Pascual Madrid Ed. Alianza 2000.
- Mélich, Joan-Carles. *Ética de la compasión* Herder. España 2010. ISBN 978-84-254-2659-9
- _____ *El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica*. Universidad Autónoma de Barcelona Enseñanza de las Ciencias Sociales, 2006, p. 115-124 (En línea)
- _____ *La ausencia del testimonio: Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto* Anthropos. España 2001.

- Moreno Claros, Luis Fernando, *Schopenhauer: vida del filósofo pesimista*, Madrid: Algaba Ediciones, 2005.
- _____ *Schopenhauer. Una biografía*, Madrid: Trotta, 2014.
- _____ *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*. Introducción, Selección, notas y traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Ed. Acantilado, Barcelona 2016.
ISBN. 978-84-16011-83-4
- Mosterín, Jesús *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*. Alianza Editorial, 2014
- Nussbaum, Martha C. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* trad. María Victoria Rodil. Katz discusiones 2010.
- Oncina, Faustino (ed.), *Schopenhauer en la historia de las Ideas*, Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Trad. De Gemma Muñoz-Alonso. Revisión de Inmaculada Córdoba. Anthropos España 1989.
- Rábade Obradó, Ana Isabel, “*La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración*”, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 23, Madrid: Universidad Complutense, 1989.
- _____ *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Madrid: Trotta, 1995.
- Rábade Romeo, Sergio, “*El cuerpo en Schopenhauer*”, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 23, Madrid: Universidad Complutense, 1989.
- Rivera de Rosales, Jacinto, y Ma. Del Carmen López Sáenz (coord.), *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, Madrid: UNED, 2002.
- Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Trad. Raúl Gabás, México: TusQuets, 2009.
- _____ *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. trad. del alemán de José Planells Puchades. México: TusQuets, 2008.
- _____ *El Mal o El drama de la libertad* Trad. de Raúl Gabás México TusQuets, 2000.
- _____ *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. trad. del alemán por Raúl Gabás, México: TusQuets, 2001
- _____ *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*. trad. Valentín Ugarte TusQuets, México, 2013
- _____ “*La actualidad de Schopenhauer*” en: *El País*, trad. Raúl Gabás Pallás, 16 de octubre de 2010.
- Simmel, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, México: Caronte Filosofía, 1999.
- Spieling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, trad. José Antonio Molina Gómez, Madrid: Herder, 2010.
- Suances Marcos, Manuel A. y Alicia Villar Ezcurra, *El irracionalismo*, Madrid: Síntesis, 2000.
- _____ “*El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer*”, en: M. González (comp.), *Filosofía y dolor*, Madrid: Tecnos, 2007.
- Solé Joan. *Schopenhauer. El pesimismo se hace filosofía*. Ed. Océano España.2015.

Taylor, Charles *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.

Vargas Llosa, Mario. *La civilización del espectáculo*. México D. F. Alfaguara, 2012.

Villar Ezcurra, A. *Pensar la compasión*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.

REVISTA

Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español. 2018(CEES) 2018. Núm 3. A 200 años de *El mundo como voluntad y representación*. Andrés Mauricio Gutiérrez Beltrán: “Humanismo y emancipación en la Filosofía de la voluntad”

ARTÍCULOS

Allen Fox, Michael. “*Compasión sin límites*”: La relevancia contemporánea de la ética de Schopenhauer.

Buxarrais Estrada, María Rosa, *Por una ética de la compasión en la educación*, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Universidad de Barcelona, Campus Mundet.

Blanco Mayor, Carmelo. *Schopenhauer, la lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad* ISSN 0214-4824, No. 2, 1988

Cardona Suárez, Luis Fernando, “*La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer*”, en: *Universitas Philosophica*, año 29, núm. 59, Bogotá, Colombia julio-diciembre 2012.

Gómez Sánchez, Carlos. *Excesos de la compasión* UNED Madrid RIFP/11 (1998).

López de Santa María, *Humanismo para el siglo XXI. Propuestas para el Congreso Internacional*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.

_____ “*El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?*”, en: Faustino Oncina (ed), *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Madrid: Plaza y Valdés, 2011.

_____ “*Voluntad y sexualidad en Schopenhauer*”, en: *Thémata. Revista de filosofía*, núm. 24, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000

Muñoz-, Gemma y Alonso López, “*Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo*”, en: *Revista General de Información y documentación*, vol. 2, Madrid, Universidad Complutense, 1992.

Ortega Ruiz, Pedro y Ramón Mínguez Vallejos, *La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas*, Murcia: Universidad de Murcia, Facultad de educación, 2007.

Ruiz Callejón, E. *La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: La moral de la compasión y el sufrimiento de los animales*, Universidad de Barcelona, 2007.

Schöndorf, Harald. *La muerte en la Filosofía de Arthur Schopenhauer*. *Revista Portuguesa de Filosofía*. Tomo 65, Año 2009 págs. 1193 a 1204.

