

Sobre el carácter humano: Su papel en la conformación del agente moral desde la filosofía schopenhaueriana

Tesis presentada por Erick Bertín Ortega Polito como requisito para optar por el grado de Licenciado en Filosofía

Asesor: Dr. Efraín Lazos Ochoa



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

México, D.F. 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Evil, for which I live, consists not in action but in character. The bad man is dear to me; not the bad act, whose fruits, if we could follow them far enough down the hurtling cataract of the ages, might yet be found more blessed than those of the rarest virtues. And it is not because you have killed a dealer, but because you are Markheim, that I offer to forward your escape.'

Markheim steadily regarded his counsellor. 'If I be condemned to evil acts,' he said, 'there is still one door of freedom open—I can cease from action. If my life be an ill thing, I can lay it down. Though I be, as you say truly, at the beck of every small temptation, I can yet, by one decisive gesture, place myself beyond the reach of all. My love of good is damned to barrenness; it may, and let it be! But I have still my hatred of evil; and from that, to your galling disappointment, you shall see that I can draw both energy and courage.'

Robert Louis Stevenson, *Markheim*

A la memoria de Cleotilde Polito
Tenorio (*Mamá Matilde*) y
Alfonso Polito Tenorio (*Tío
Alfonso*)

A ustedes, *Juana y Bertín*, por todo el amor de padres que me han brindado desde antes de que naciera, y que en mí se refleja como amor y admiración hacia ustedes.

A la familia Polito: a mis sobrinos (*Natalia y Luis*), a mis tías (*Mamá Carmen, Mamá Tomasa, Mamá Tila y Mamá Chabela*) que me han cuidado como si fuera su hijo, a mi prima *Adriana* y a mi abuelito *José*.

A mis amigos, tanto cercanos como lejanos, a quienes guardo mucho cariño, especialmente a *Oso*.

A mis amigos de la carrera *Ramiro y Héctor*, con quienes conviví durante mi estancia en la UNAM.

A *Platón y Schopenhauer*, cuyas obras podría considerar como mi primer impulso a la filosofía.

A ti, *Deneb*, porque eres lo mejor que me ha pasado en la vida.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	- 11 -
Resumen (<i>Abstract</i>).....	- 13 -
Abreviaturas.....	- 14 -
Introducción.....	- 15 -
Primera parte.....	- 21 -
Capítulo I: El mundo desde el principio de razón suficiente.....	- 23 -
§ 1. El principio de razón de suficiente.....	- 23 -
Relevancia del principio.....	- 23 -
Tesis idealista de CRP y la cuadruplicidad de la raíz del principio.....	- 24 -
Primera forma del principio de razón- Principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad.....	- 28 -
Segunda forma del principio de razón suficiente- Principio de razón suficiente del conocer.....	- 33 -
Tercera forma del principio de razón suficiente- Principio de razón suficiente del ser.....	- 34 -
§ 2. La voluntad dentro del principio de razón. Cuarta forma del principio de razón suficiente- Principio de razón suficiente del obrar o ley de motivación.....	- 35 -
§ 3. Consecuencias del principio de razón.....	- 43 -
Segunda Parte.....	- 45 -
Capítulo II: Condiciones de la agencia moral del carácter humano.....	- 47 -
§ 4. Una ética descriptiva.....	- 48 -
§ 5. El papel de la motivación en el obrar humano.....	- 50 -
§ 6. Condiciones de la agencia moral a partir del carácter.....	- 60 -
Condición de inteligibilidad de los motivos.....	- 60 -
Condición de responsabilidad.....	- 68 -
Condición de autoconocimiento y conformación de la individualidad.....	- 74 -
Capítulo III: La moralidad de la agencia.....	- 81 -
§ 7. La insuficiencia de la explicación kantiana de la agencia moral.....	- 82 -
§ 8. La fundamentación de la moral.....	- 93 -
§ 9. Tipos de carácter.....	- 110 -
§ 10. Fundamentación metafísica del móvil moral y críticas a la tesis del innatismo del carácter.....	- 113 -
Conclusiones.....	- 123 -
Bibliografía.....	- 133 -

AGRADECIMIENTOS

Quiero aprovechar este espacio para mostrar mi agradecimiento a todos quienes han ayudado en la elaboración de la presente investigación.

Agradezco a mis padres por el apoyo que me han dado para dedicarme a la labor filosófica, la cual se ve expresada en esta tesis.

Agradezco al Dr. Efraín Lazos Ochoa por toda la paciencia y ayuda durante la gestación y redacción de la tesis, quien socráticamente me ayudó a pensar en los problemas filosóficos; y a mis profesores de la carrera quienes cultivaron en mí el interés por el oficio filosófico durante sus clases: Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl, Dra. María Antonia González Valerio, Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez, Mtro. Josu Landa Goyogana, Dr. Crescenciano Grave Tirado, Mtro. José Manuel Redondo Ornelas, Dra. María Del Carmen Silva Fernández Del Campo y Dr. Ernesto Priani Saisó.

Expreso también mi agradecimiento al Dr. Marco Antonio López Espinoza y al Lic. Juan Sánchez Zermeño por aceptar leer la tesis y por sus comentarios.

Asimismo agradezco a la DGAPA por la beca PAPIIT de elaboración de tesis recibida, dentro del proyecto “Unidad y pluralidad de la tradición kantiana” IN405008 (agosto-diciembre de 2010) cuyo responsable fue Dr. Carlos Pereda Failache; y corresponsable, Dr. Efraín Lazos Ochoa.

Finalmente, Deneb, quiero mostrarte mi gratitud por el amor de novia y amiga, que me has dado, y por el apoyo recibido en esta etapa de mi vida y que me ha permitido seguir adelante.

RESUMEN (*ABSTRACT*)

La presente tesis tiene como eje el concepto de carácter humano cuyo marco teórico es la filosofía de Schopenhauer. Mi objetivo principal consistirá en mostrar que el carácter humano permite dar cuenta de la conformación del agente moral. Así, entre otros aspectos, se indicará su valor filosófico dentro de la ética en la medida de que explica la diversidad moral. Para llevar a cabo esta tarea se partirá de la afirmación de que hay que situar al hombre en el mundo, por lo que comenzaremos con el análisis del principio de razón suficiente desde el idealismo schopenhaueriano. En este análisis introduciremos dos aspectos de la filosofía schopenhaueriana: la condición problemática del sujeto y la voluntad como cosa en sí. A continuación, argüiremos que toda acción humana requiere de la presencia de motivos. Posteriormente, en la explicación del carácter humano, se notará que éste se despliega de tres formas: como empírico, inteligible y adquirido. Cada una de estas formas nos proporcionará una condición de la agencia moral: inteligibilidad de los motivos, responsabilidad; y autoconocimiento y conformación de la individualidad. No obstante, se señalará que falta explicar el calificativo de moral de la agencia a partir del carácter humano. Se tomará como base la fundamentación de la moral realizada por Schopenhauer que consistirá en una crítica a la moral kantiana y en la consideración de la compasión como fundamento de la moral. Bajo esta fundamentación, se distinguirán tres tipos de carácter (bueno, egoísta y malvado) por medio de los móviles fundamentales. Finalmente, se realizará una serie de críticas a la afirmación de que el carácter es innato.

ABREVIATURAS

Durante la tesis se escribirá el título completo de una obra schopenhaueriana la primera vez que sea mencionada. En adelante sólo se usará la abreviatura propuesta. Asimismo se citará, en primer lugar, según la paginación de las obras completas de Schopenhauer editadas por Arthur Hübscher, y, en segundo lugar, de acuerdo con la paginación de la traducción española utilizada. Cuando se cite cualquier fragmento de una obra schopenhaueriana, se ofrecerá la cita a pie de página en su idioma original.

CRP- “Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde” en *Sämtliche Werke: Erster Band Schriften zur Erkenntnislehre*, Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972 (*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 2006).

MVRI- *Sämtliche Werke: Die Welt als Wille und Vorstellung Erster Band*, Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972 (*El mundo como voluntad y representación Vol. 1*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004).

MVRII- *Sämtliche Werke: Die Welt als Wille und Vorstellung Zweiter Band*, Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972 (*El mundo como voluntad y representación Vol. 2*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2005. Segunda edición).

PFE- “Die beiden Grundprobleme der Ethik” en *Sämtliche Werke: Vierter Band Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik*, Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972 (*Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2007).

PPII- *Sämtliche Werke: Parerga und Paralipomena Zweiter Band*, Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972 (*Parerga y paralipómena Vol. 2*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009).

INTRODUCCIÓN

La fuente principal para realizar la presente tesis es la filosofía schopenhaueriana. El objetivo de esta investigación es mostrar el papel fundamental que juega el carácter humano en la conformación del agente moral. Por un lado, bajo el concepto de carácter humano se entiende la índole de la voluntad humana que en cada individuo es distinta. Y por otro, agente moral significa el sujeto que es capaz de realizar acciones que pueden ser enjuiciadas y analizadas desde un punto de vista ético, ya sea por el propio agente o por otro. Según Schopenhauer, para que podamos explicar el comportamiento de los seres humanos, desde un punto de vista moral, no es suficiente considerar únicamente los motivos que los impulsan a actuar; también hay que tomar en cuenta el carácter del individuo que responde ante esos motivos. Así bajo la investigación del carácter humano se daría respuesta a preguntas tales como: ¿en virtud de qué, ante el mismo motivo y las mismas circunstancias, dos hombres actúan, o dejan de actuar, de un modo diametralmente distinto?, o ¿en qué se basan los calificativos morales que usamos para describir a las personas? Por ello, la comprensión del carácter humano resulta ser un paso ineludible en cualquier análisis ético o moral. Sin embargo, hay que señalar que cuando se habla de carácter, no se habla de un concepto unívoco. El carácter humano se muestra de tres formas diversas y complementarias a la vez: como empírico, inteligible y adquirido. Cada una de estas formas con un rol distinto dentro de la conformación del agente moral.

Además, como se verá durante el desarrollo argumentativo de la tesis, la ética propuesta por nuestro autor es descriptiva. Es decir, el filósofo moral tiene que cumplir la función de investigador o descriptor de la conducta humana. Se vuelca al mundo para comprenderlo porque el hombre no es un ser aislado, sino uno primariamente volente inmerso en el mundo. Comparto lo que menciona Crescenciano Grave respecto a la ética schopenhaueriana:

La vertiente ética, inseparable de su metafísica de la naturaleza, es también la parte más seria, más pesada del pensamiento de Schopenhauer. Aquí la pregunta central es *¿qué es el hombre?* Y, para nosotros, uno de sus logros más notables radica en que, en su respuesta a

esta cuestión, Schopenhauer no piensa a la esencia de la condición humana como hipóstasis de la subjetividad, sino como cuerpo; como objetivación individualizada de la voluntad.¹

Veremos que la respuesta a qué es el hombre requiere estar sustentada por un conocimiento del mundo en el que se sitúa. Por lo cual, antes de dar cuenta de la acción humana, se debe responder en qué consiste este mundo. El filósofo de Danzig se dedica en su obra de toda la vida *El mundo como voluntad y representación* a responder esta cuestión. Aquí vemos la puesta en obra de la metafísica o filosofía schopenhaueriana. Para emprender tal labor indagatoria, Schopenhauer señala respecto a la filosofía:

Por lo demás, la filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo*: su problema es el mundo: solo con él tiene que ver, y deja a los dioses en paz, esperando a cambio que también ellos la dejen en paz a ella²

Por eso 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.³

A partir de esta concepción schopenhaueriana de la filosofía, constatamos el evidente carácter inmanente y descriptivo que ha de tener. Su base es tanto la experiencia externa como interna, es decir, la experiencia de la realidad exterior a nosotros y la

¹ Crescenciano Grave, "Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer" en *Dikaiosyne* No. 16 Año IX, Mérida-Venezuela, Universidad de los Andes, (Jun. 2006), Pág. 8.

² Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 209 (Pág. 226): "Uebrigens ist die Philosophie wesentlich *Weltweisheit*: ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden."

³ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 507 (Pág. 492): "Ich sage daher, daß die Lösung des Räthsels der Welt aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehn muß; daß also die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß ist; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnißquellen, die Lösung des Räthsels der Welt möglich ist; wiewohl auch so nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt selbst gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseyns zu erreichen."

experiencia que cada individuo tiene de sí. Pero no es meramente acumular datos de la experiencia, se debe buscar una cohesión entre ambas formas de experiencia para llegar a la solución del enigma que es para nosotros este mundo. Por ello, el filósofo tanto describe, observa el mundo, como lo comprende, intenta dar una solución. Esto lo detectaremos también en la moral schopenhaueriana. Hay un fenómeno humano que es la moralidad. Por lo cual, nos dirigimos a describirla mediante la conducta humana al mismo tiempo que buscamos llegar a una comprensión. Lo relevante es comprender en qué consiste la índole ética del obrar, de la forma como nos conducimos en este mundo.

Sin embargo, para los propósitos de esta tesis, no sería recomendable ahondar en todos los argumentos esgrimidos en *MVR* y las llamadas obras menores que giran en torno a él como, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, *Los dos problemas fundamentales de la ética* o *Parerga y paralipómena*. Solamente extraeremos de tales obras lo que pensamos que es relevante para el objetivo de la presente tesis. Schopenhauer mismo nos indica por dónde empezar. Él, en el primer prólogo de su obra principal, recomienda la lectura de su escrito *CRP* como propedéutica o introducción a su pensamiento.⁴ Este juicio lo encontramos reafirmado en el prólogo de la segunda edición de *CRP*.⁵ Asimismo, no está de más recordar el modo como Schopenhauer describe su pensamiento en su obra principal, y lo que menciona en torno a lo que ha escrito:

Lo que en él se pretende transmitir es un único pensamiento. Sin embargo, y pese a todos mis esfuerzos, no pude encontrar un camino más corto para transmitirlo que todo este libro. [...] Según los distintos aspectos desde los que se examine aquel único pensamiento que se va a exponer, este se mostrará como aquello que se ha denominado metafísica, ética o estética; [...] un *único pensamiento*, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad. Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica [...].⁶

⁴ *Ibid.*, IX-XI (PP. 32-33).

⁵ Arthur Schopenhauer, *CRP*, V (Pág. 25).

⁶ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, VII-VIII (Pág. 31): “Was durch dasselbe mitgetheilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzuthemen finden, als dieses ganze Buch. [...] Je nachdem man jenen einen mitzuthemen Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als Das, was man Metaphysik, Das, was man Ethik und Das, was man Aesthetik gennant hat; [...] ein *einzig*er Gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer [...]”.

En general, a quien quiera conocer mi filosofía le planteo la exigencia de leer cada línea que he escrito. [...] Precisamente, por eso he escrito poco pero con cuidado y en un *amplio* periodo de tiempo, y también conforme a ello he reducido las repeticiones, que son a veces inevitables en los escritos filosóficos en razón de la coherencia y de las cuales ningún filósofo está libre; de modo que la mayoría de ellas se encuentran en un solo pasaje ⁷

Lo que nos permite ver la primera cita es la organicidad que existe entre las tesis expresadas por Schopenhauer en su obra principal, y no sería incorrecto extender esta organicidad al resto de sus obras tal como se nota en la segunda cita. No hay ningún pensamiento aislado en la obra schopenhaueriana, cada uno remite a otro y este último a su vez a otro. De algún modo la totalidad que representa el mundo es reflejada por la misma filosofía en su tarea compresora a través de un *único pensamiento* que la abarque; pero, como quedó expresado en líneas anteriores, no es aconsejable trabajar con todas las partes de ese todo. Ahora bien, siguiendo a Schopenhauer, comenzaremos nuestra exposición con *CRP*.

La tesis estará dividida, en primera instancia, en dos partes. La primera parte tendrá una función introductoria al tema de la tesis, a modo de preámbulo; mientras que la segunda se concentrará en cumplir con el objetivo, indicar el papel fundamental del carácter humano dentro de la agencia moral. La primera parte constará de un solo capítulo en el que se expondrá el principio de razón suficiente. Tal como se puede observar en la filosofía schopenhaueriana, en la indagación filosófica se parte del mundo empírico, de la realidad a la que nos enfrentamos cotidianamente. Éste es el mundo como representación donde reina el principio de razón suficiente que podemos entender en breve: nada es sin razón. Por ello, es en este mundo donde puede darse razón de lo que acontece. Siempre es posible preguntar *¿por qué?*. Si queremos investigar acerca de la conducta humana, no debemos dejar de lado la presencia de tal principio. Asimismo, este principio se despliega de cuatro formas distintas. Analizaremos de cada una de estas formas lo que pensamos relevante para la segunda parte de la tesis. Como podrá percatarse el lector, serán la primera (ley de causalidad), y la cuarta forma (ley de motivación) a las que prestaremos mayor atención y

⁷ Arthur Schopenhauer, *MVR II*, 527-528 (Pág. 513): “Ueberhaupt mache ich die Anforderung, daß wer sich mit meiner Philosophie bekannt machen will, jede Zeile von mir lese. [...] Eben daher habe ich nur Weniges, dieses aber mit Bedacht und in weiten Zwischenräumen geschrieben, auch demgemäß die, in philosophischen Schriften, wegen des Zusammenhangs, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philosoph frei ist, auf das möglich geringste Maaß beschränkt, so daß das Allermeiste nur an Einer Stelle zu finden ist.”

con las que revisaremos otras obras schopenhauerianas para complementar lo expresado en *CRP*. Además, en este capítulo se abordarán elementos destacados de la filosofía schopenhaueriana: el idealismo, la condición problemática del sujeto, y la voluntad como cosa en sí, la esencia del mundo.

Es en la segunda parte donde discutiremos acerca del carácter humano como conformador del agente moral. Esta parte se constituirá de dos capítulos; mientras que en el segundo indagaremos en qué consiste la agencia humana y cómo se inserta el carácter en ella, en el tercero nos dedicaremos a explicar su moralidad. En el capítulo segundo nos detendremos en introducir este tipo de ética tal como lo hace Schopenhauer al comienzo del libro cuarto de *MVR* y los prólogos de *PFE*. Se presentarán cuatro condiciones de la agencia que surgen de la concepción descriptiva de la ética: la motivación y las tres condiciones que el carácter proporciona: condición de inteligibilidad de motivos, condición de responsabilidad, y condición de autoconocimiento y conformación de la individualidad. Como antecedente a la explicación del papel de la motivación en la agencia, comentaré acerca de la polémica que Schopenhauer entabla con la posición filosófica de que hay un libre arbitrio de indiferencia en la voluntad humana. Acerca de ello el filósofo realizará una serie de clarificaciones terminológicas y esgrimirá varios argumentos para refutar dicha posición. Esta labor negativa mostrará que la agencia humana siempre involucra la presencia de motivos. Posteriormente indicaré que tal presencia no es suficiente, es necesario que exista un carácter que sea receptivo a los motivos. Este carácter se nos mostrará primero como empírico. Sin embargo, para explicar la responsabilidad, requeriremos introducir la noción de un carácter inteligible que sirva de fundamento del empírico, tomando como base la distinción entre fenómeno y cosa en sí, como queda expresada en la filosofía kantiana. Al final, analizaremos el tercer tipo de carácter: adquirido. Éste surge en virtud del conocimiento que cada agente llega a tener de su carácter. En esta sección también se hablará del arrepentimiento como resultado del autoconocimiento; de la importancia de la reflexión para la aparición de la individualidad en los seres humanos a través de sus acciones, y de la diferencia entre el padecer humano y el animal.

En el capítulo tercero nos enfocaremos en dar respuesta a la pregunta respecto a la moralidad de la agencia. Nuestro autor plantea que tal moralidad ha de tener un fundamento

sobre el cual asentarse. Por ello, tendremos como texto base el escrito *Sobre el fundamento de la moral* que se encuentra en *PFE*. Esta labor de fundamentación se conformará de dos partes: una negativa y otra positiva. En primer lugar, analizaremos las críticas que Schopenhauer hace a la moral kantiana. El problema principal que se encontrará en dicha moral será el vacío motivacional: no se explica cómo es posible refrenar el egoísmo humano. Posteriormente, en la parte positiva, notaremos que Schopenhauer menciona dos dificultades de toda fundamentación de la moral: el escepticismo moral y los móviles antimorales. Luego descubriremos cuál es el móvil fundamental de toda acción con valor moral: la compasión y cómo desde ese móvil nacen las virtudes cardinales de justicia y caridad. Mediante la explicitación de los móviles fundamentales podremos explicar la diferencia entre los caracteres humanos, y desarrollaremos la fundamentación metafísica del fenómeno de la compasión donde se revisará la distinción que plantea Schopenhauer entre dos concepciones: la del buen carácter y la del carácter malvado. Finalmente nos dedicaremos a plantear una serie de críticas a la tesis de innatismo del carácter.

PRIMERA PARTE

Capítulo I: El mundo desde el principio de razón suficiente

En este capítulo se seguirá parcialmente el orden la exposición de *CRP*. Asimismo se ocuparán algunos elementos teóricos que nos proporcionan *MVR* y *PFE*. En el primer párrafo se abordará el principio de razón de suficiente y el idealismo schopenhaueriano que está de trasfondo. Asimismo, se explicará en qué consiste la cuádruplicidad del principio de razón. Posteriormente, nos enfocaremos en describir las tres primeras formas del principio que aparecen en *CRP*: razón de devenir o ley de causalidad, razón de conocer y razón de ser. En el segundo párrafo trataremos la cuarta forma que se expresa como ley de motivación. No obstante, pensamos que es imprescindible ahondar en algunos aspectos de la filosofía schopenhaueriana: la condición problemática del sujeto, la relación movimiento corporal y acto de voluntad, y la voluntad como cosa en sí. Finalmente, se discutirán los resultados de las tesis expuestas por Schopenhauer en *CRP*.

§ 1. El principio de razón de suficiente

Relevancia del principio

Schopenhauer señala en la introducción al principio de razón suficiente que éste es la base sobre la que están construidas las ciencias. Una ciencia no es más que un sistema de conocimientos enlazados (*verknüpften Erkenntnissen*). Es el principio de razón lo que permite ese enlace sistemático de las ciencias cuando se habla de principios o causas. Hay una suposición *a priori* que conduce a la pregunta *por qué* respecto al estado de las cosas.⁸ También, Schopenhauer proporciona una expresión, tomada de Wolf, mediante la cual se formula de manera general en qué consiste este principio. Esta expresión latina es *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit* que resumida por Schopenhauer es *Nada es sin una razón por la que es*.⁹ Pero hay que advertir que ésta es una expresión demasiado general que posteriormente, en el capítulo III de *CRP*, será interpretada desde el idealismo schopenhaueriano cuando se describa la raíz del principio de razón suficiente. Asimismo, Schopenhauer arguye que el principio de razón no es demostrable sino que es la base que permite todo tipo de demostración. Por lo cual, pedir una demostración de este principio

⁸ Arthur Schopenhauer, *CRP*, 4 (PP. 32-33).

⁹ *Ibid.*, 5 (Pág. 33).

resulta absurdo. De este modo explica el círculo vicioso en el que se cae cuando se pide una demostración de este principio:

Ahora bien, el que pide una demostración, esto es, la exposición de una razón para él, lo presupone como verdadero: es más, apoya su petición en esta misma suposición. Cae, por tanto, en el círculo vicioso de pedir una demostración del derecho a pedir una demostración.¹⁰

Tesis idealista de CRP y la cuádruplicidad de la raíz del principio

Antes de seguir con la explicación que Schopenhauer nos ofrece del principio de razón, considero que es menester decir algo acerca de las tesis que se intentan fundamentar en *CRP*. White advierte que la importancia de *CRP* radica en el intento de mostrar que el mundo cotidiano es representacional, por lo que nuestros principios de razonamiento no nos llevan a una realidad distinta. No tienen más aplicación que en la representación.¹¹ Así se podría interpretar que lo que Schopenhauer construye aquí es su *teoría del conocimiento*, su extensión y sus límites, en la medida en que aquello que podemos conocer, en sentido estricto, no sobrepasa el mundo representacional. Sólo en él es posible afirmar que hay un conocimiento universal y necesario. Este mundo es el empírico perceptual, de objetos individuales, el investigado por las ciencias naturales.¹² A partir de esto, podremos adentrarnos en el idealismo schopenhaueriano.

En el comienzo del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer menciona:

¹⁰ *Ibid.*, 24 (Pág. 56): “Wer nun einen Beweis, d. i., die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hiedurch schon als wahr voraus, ja, stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er geräth also in diesen Cirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert.” Casi al final de la obra mencionada Schopenhauer señala: “Pues el principio de razón es *el principio de toda explicación*: explicar una cosa equivale a reducir su consistencia dada o conexión a una cualquiera de las formas del principio de razón, con arreglo a la cual debe ser como es. Según esto, el principio de razón, es decir, la conexión que expresa en alguna de sus formas, no es ulteriormente explicable, porque no hay ningún principio para explicar el principio de toda explicación— lo mismo que el ojo lo ve todo, pero con excepción de sí mismo—.” “Denn der Satz vom Grunde ist das *Princip aller Erklärung*: eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand, oder Zusammenhang, zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäß er seyn muß, wie er ist. Diesem gemäß ist der Satz vom Grunde selbst, d.h. der Zusammenhang, den er, in irgend einer Gestalt, ausdrückt, nicht weiter erklärbar; weil es kein Princip giebt, das Princip aller Erklärung zu erklären, — oder wie das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht.—” Cf. *Ibid.*, 156 (PP. 221-222).

¹¹ F.C. White, “The Fourfold Root” en Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, Pág. 64.

¹² Dale Jacquette, *The Philosophy of Schopenhauer*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005, Pág. 42.

En el espacio infinito existen innumerables esferas luminosas, en torno a cada una de las cuales gira aproximadamente una docena de otras más pequeñas alumbradas por ellas, y que, calientes en su interior, están cubiertas de una corteza sólida y fría sobre la cual una capa mohosa ha engendrado seres vivientes y cognoscentes: esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo. [...] Y por fin la filosofía moderna, sobre todo gracias a *Berkeley* y *Kant*, se ha percatado de que todo aquello es, principalmente, un mero *fenómeno cerebral*; y que implica tantas, tan grandes y tan diversas condiciones *subjetivas*, que su presunta realidad absoluta desaparece, dejando lugar a un orden del mundo totalmente distinto que sería el fundamento de aquel fenómeno, es decir, que se relacionaría con él como la cosa en sí con el mero fenómeno.¹³

En esta cita se explicita que el mundo *empírico*, con el que nos relacionamos, está determinado por condiciones subjetivas. No es una realidad absoluta, que como tal sea independiente de la consciencia. Schopenhauer declara que todo lo que existe para el conocimiento es objeto para un sujeto, representación.¹⁴ Éste es el idealismo defendido por él. No obstante, es necesario realizar una aclaración, no toda la realidad se reduce a ser representación. En este caso, hay un aspecto de ella que no lo sería y que será comprendida por Schopenhauer como la cosa en sí.¹⁵ Hay una suerte de dualismo ontológico entre representación y cosa en sí. Así, lo que expresa es que la existencia de los objetos ubicados en espacio y tiempo está condicionada por un cognoscente, el sujeto. Y éstos son los objetos bajo el principio de razón suficiente.

Para complementar la presentación del idealismo schopenhaueriano, hay que aclarar el título de la obra y preguntarnos en qué consiste la *cuádruple raíz* del principio de razón. Schopenhauer nos da una clave mediante la enunciación de la raíz de tal principio en el §16, que a juicio suyo es el concepto genérico del principio de razón suficiente. Lo citaré de manera completa y después lo comentaré:

¹³ Arthur Schopenhauer, *MVR II*, 3-4 (Pág. 31): “Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat: — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. [...] Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch *Berkeley* und *Kant*, sich darauf besonnen, daß Jenes alles zunächst doch nur ein *Gehirnphänomen* und mit so großen, vielen und verschiedenen *subjektiven* Bedingungen behaftet sei, daß die gewöhnliche absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d.h. sich dazu verhielte, wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.”

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 3-4 (Pág. 511).

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 4-5 (Pág. 52).

*Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o 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 e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros.*¹⁶

Pensamos que en esta cita se halla la interpretación idealista del principio de razón suficiente. En primera instancia, no se está hablando de la realidad en general, expresado abstractamente, sino de objetos y representaciones para un sujeto cognoscente. La relación básica es sujeto-objeto. Además, el enlace o conexión que se mencionó al comienzo respecto a las ciencias, lo observamos aquí. Ninguna representación se encuentra aislada sino que está incluida en un enlace determinable *a priori*. De modo que *el nada es sin una razón por la que es* se interpreta como ninguna representación llega a ser objeto de conocimiento sin un enlace determinable *a priori*. Ninguna representación puede venir de la nada sino hay que ubicarla en su relación con otras representaciones. Schopenhauer nos proporciona un marco a través del cual se ha de entender los fenómenos. Estas condiciones son únicamente de las representaciones, en eso consiste el conocimiento. Por lo cual, la clave para darle una aplicación al principio de razón a los fenómenos es la naturaleza del conocimiento humano.¹⁷ Podemos describir esta interpretación del principio de razón como idealista dado que es un principio *a priori* cuya partida de nacimiento es la consciencia; no es un principio que pertenezca a una realidad independiente de cómo la conozcamos. En virtud de que este mundo empírico es cognoscible a partir de nuestras facultades cognitivas, el principio rige en él.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *CRP*, 27 (Pág. 59). Las cursivas son del autor. “*Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt seyn, und unsere Vorstellung seyn, ist das Selbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann.*” Cf. *MVRI*, 6-7 (pág. 54).

¹⁷ En esto último me baso en Hamlyn. Cf. D. W. Hamlyn, *Schopenhauer*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, Pág. 15.

Tenemos la raíz pero todavía falta hablar de su cuádruplicidad. Schopenhauer escribe que en la misma raíz con la mención de diversas facultades (sensibilidad, entendimiento, razón), se puede inferir que este principio de razón suficiente toma diversas formas. A esto se refiere ya en el capítulo I, en el que habla de la utilidad de su investigación:

Si lográramos demostrar que el principio que es objeto de nuestra investigación no dimana inmediatamente de *uno solo*, sino de *varios* modos cognoscitivos fundamentales de nuestra mente, se seguirá de esto que la necesidad que entraña como principio *a priori* no es tampoco *una e idéntica* en todas partes, sino tan múltiple como lo son las fuentes del principio mismo.¹⁸

Lo que Schopenhauer pretende mostrar es que el principio se expresa de distintos modos de acuerdo con las facultades cognoscitivas del sujeto, y que, en consecuencia, se tendrán distintos objetos de conocimiento. Éstas son las fuentes del principio. Sin embargo, se conserva algo común que son las relaciones que se establecen entre las representaciones, que son fundamento de tal principio. Estas relaciones son cuatro puesto que ése es el número de clases de objetos de conocimiento. De ahí el carácter cuádruple del principio de razón. En cada clase de objetos, se observa una forma del principio, pero éste se mantiene idéntico.¹⁹

White considera que el esquema que nos presenta Schopenhauer consiste en cuatro clases de objetos.

- 1) Objetos reales e individuales, ubicados en espacio y tiempo; sometidos a cambio, el cual posee una causa.
- 2) Concepto y juicios que poseen verdad. Los juicios son verdaderos a partir de una razón suficiente.
- 3) Espacio y tiempo, a partir de los cuales hay propiedades matemáticas.

¹⁸ Arthur Schopenhauer, *CRP*, 3 (Pág. 31): “Sollte mir zu zeigen gelingen, daß der zum Gegenstand dieser Untersuchung gemachte Grundsatz nicht unmittelbar aus *einer*, sondern zunächst aus *verschiedenen* Grunderkenntnissen unsers Geistes fließt; so wird daraus folgen, daß die Nothwendigkeit, welche er als ein *a priori* feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht *eine* und überall *die selbe*, sondern eine eben so vielfache, wie die Quellen des Satzes selbst ist.”

¹⁹ *Ibid.*, 27 (PP. 59-60).

- 4) Voluntades humanas individuales, cuyas acciones están determinadas por motivos ²⁰

Estos objetos no se hallan simplemente yuxtapuestos sino que se encuentran interconectados mediante una doble necesidad. Necesariamente todos los cambios, instancias de verdad, las propiedades matemáticas y las acciones tienen una razón, y estas razones son suficientes para las consecuencias, a la vez que las hacen necesarias. En la vida cotidiana, hay conexiones dobles necesarias de cuatro clases. Cada una de estas conexiones constituye una raíz del principio de razón. De ahí el título de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.²¹ Asimismo, el orden de la exposición de las cuatro formas del principio de razón ha sido escogido por fines expositivos, de modo que se parte de lo más conocido. Según Schopenhauer la exposición en el orden de las cosas debería ser así: 1) principio de razón de ser (primero en el tiempo porque éste contiene el esquema de todas las demás formas del principio y es el prototipo de la finitud; y después en el espacio), 2) ley de causalidad, 3) ley de motivación y 4) principio de razón suficiente del conocer. Dirijámonos al análisis de cada una de las formas del principio de razón suficiente de acuerdo con cada una de las clases de objeto. ²²

Primera forma del principio de razón- Principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad

Schopenhauer da comienzo a su cuarto capítulo mediante el análisis de la primera clase de objetos. Estos objetos son representaciones intuitivas, completas, empíricas. Como quedó expresado por la raíz del principio de razón, sólo se hablará de representaciones. Así describe las características de esta clase de representaciones: 1) intuitivas como opuestas a lo que es exclusivamente pensado, 2) completas porque no sólo contienen los elementos formales sino materiales de la representación y 3) empíricas porque pertenecen a ese complejo llamado realidad empírica, tienen origen en la sensación y se regulan por las leyes del espacio, tiempo y causalidad.²³

²⁰ F.C. White, *op. cit.*, PP. 64-65.

²¹ *Ibid.*, Pág. 65. Pongo un ejemplo, a partir de la explicación de White: Si ocurre un cambio E en el estado del agua (se evapora), necesariamente tiene una causa C (p. ej. transmisión de calor). Por lo que, la causa C (transmisión de calor) es suficiente, hace necesario que ocurra el cambio E del estado de agua (se evapora).

²² Arthur Schopenhauer, *CRP*, 150 (PP. 214-215).

²³ *Ibid.*, 28 (Pág. 61).

Así la forma que toma el principio de razón suficiente en este tipo de representaciones intuitivas completas empíricas, que por mor de simplicidad Schopenhauer denomina objetos reales, es como ley de causalidad o principio de razón suficiente del devenir. Los objetos que conforman la realidad empírica se hallan interconectados entre sí por el inicio y fin de sus estados en sucesión temporal. La ley de causalidad queda expresada de este modo:

Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama *resultar*, y el primer estado se llama *causa*, y el segundo, *efecto*.²⁴

Un estado no ha existido siempre sino que aparece; esta aparición se llama mutación. El efecto es un estado que nos remite a un estado previo que le antecede y que denominamos causa; este último es también efecto en relación con un estado que le precede. La ley de causalidad se aplica únicamente a las mutaciones, a la transición de un estado a otro. Además esta cadena causal no tiene ni comienzo ni fin, porque siempre es posible remitirse a un estado anterior. Es importante mencionar esto porque lo que se afirma es que la causalidad no se da entre los objetos entre sí sino entre los estados de estos, de suerte que es impropio decir que un objeto cualquiera es causa o efecto. Sólo es causa el estado total, que es la suma de condiciones que permiten la aparición de otro estado. La razón para negar que los objetos sean efecto o causa es que ellos no sólo son formales sino materiales, pues poseen una subsistencia en este mundo.

Para aclarar esta tesis es menester mencionar cuáles son los elementos básicos que constituyen la realidad empírica dentro de la filosofía schopenhaueriana. Estos elementos son, a saber, espacio, tiempo y materia. Por un lado, el espacio y el tiempo son los elementos formales de la realidad; el espacio consiste en yuxtaposición, y el tiempo, en sucesión. Por otro, la materialidad de la realidad empírica se conforma a partir de relaciones de causalidad. Schopenhauer escribe en el § 4 de *MVRI*:

Del mismo modo, quien haya conocido aquella forma del principio de razón que domina el contenido de aquellas formas (el tiempo y el espacio), su perceptibilidad, es decir, la materia; o sea, quien haya conocido la ley de la causalidad, ese habrá conocido toda la

²⁴ *Ibid.*, 34 (Pág. 68): “Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muß ihm ein anderer vorhergegangen seyn, auf welchen der neue regelmäßig, d.h. allemal, so oft der erstere daist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein *Erfolgen* und der erstere Zustand die *Ursache*, der zweite die *Wirkung*.”

esencia de la materia en cuanto tal: pues esta no es en su totalidad sino causalidad, como cualquiera comprende inmediatamente en cuanto reflexiona. En efecto, su ser es su obrar: ningún otro ser de la misma se puede ni siquiera pensar.²⁵

Lo que podemos inferir de esta afirmación schopenhaueriana es que si no rigiera la ley de causalidad en la realidad empírica, no habría una realidad de objetos individuales espacio/temporales que interactuaran. Accedemos al conocimiento de ellos mediante relaciones de causalidad, cambios bajo un orden necesario.²⁶ Esta realidad consiste en objetos cuyos estados cambian, bajo un orden regular, pero su substancia permanece. Por lo cual, desde esta perspectiva si los objetos y no sólo sus estados estuvieran sometidos al cambio, no tendría ni siquiera sentido hablar de cambios dentro de ese mundo empírico, lo único permanente sería el devenir mismo. Así la ley de causalidad se restringe a los estados de los objetos. Como consecuencia metafísica de esta tesis podemos señalar que no existe algo así como una primera causa, un primer estado del mundo.

Otra aclaración introducida por Schopenhauer es que no sólo la materia de los objetos, sino las fuerzas naturales, como la gravedad o el magnetismo, están fuera del dominio de la ley de causalidad. Ellas son lo que le dan a la causalidad la capacidad obrar. En cierto modo, las causas toman prestado su actividad de las fuerzas naturales. Son el “material” con el que operan. Se diferencia la causa de la fuerza natural en la medida en que la primera es particular, situada en espacio y tiempo; mientras que la segunda está exenta de cambio. A partir de las causas se manifiestan las fuerzas naturales. Asimismo, la norma mediante la cual aparecen es la ley natural.²⁷

Del mismo modo que la multiplicidad de formas en las que se expresa el principio de razón no alteran la identidad del principio mismo, así la causalidad se expresa de tres

²⁵ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 9-10 (Pág. 56): “Eben so nun, wer diejenige Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d.i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt: denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität, welches Jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Seyn nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Seyn derselben ist auch nur zu denken möglich.”

²⁶ Cf. C. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 173-174. Janaway menciona respecto al § 4 de *MVRI*: “Schopenhauer dice también en el mismo pasaje que la materia es la perceptibilidad de espacio y tiempo, el contenido que ‘llena’ esas formas. La idea aquí es que mientras que espacio y tiempo son formas necesarias de nuestra experiencia de objetos, no podría haber experiencia de particulares espacio-temporales a menos que hubiera interacción causal entre ellos. No podríamos tener una experiencia perceptual de un mundo de particulares espacio-temporales que no compusiera alguna clase de orden causal.” La traducción es mía.

²⁷ Arthur Schopenhauer, *CRP*, 45-46 (Pág. 82-83).

formas diferentes: como causa en sentido estricto, como excitante y como motivo. Esto lo explica Schopenhauer tanto en *CRP* como en *PFE*. Esta diferencia de tipos de causalidad es lo que permite emprender una distinción de seres que correspondan a ellos: seres inorgánicos, plantas y animales. Schopenhauer advierte que aunque la ley de causalidad se aplica invariablemente a los objetos reales, existe una diversidad de objetos de tal modo que la forma en que la causalidad se expresa también se diversifica. Éstas son las distintas formas.

1) La causa en sentido estricto corresponde a las mutaciones en los seres o cuerpos inorgánicos, en los que se sigue la tercera ley de Newton según la cual acción y reacción son iguales. De suerte que la causa y el efecto son cuantitativamente equivalentes; a partir de uno se puede calcular el otro. Por ello, los cuerpos inorgánicos son caracterizados por estar exclusivamente bajo esta forma de causalidad.

2) El excitante o estímulo (*Reiz*)²⁸ entra en las plantas y en la parte vegetativa del reino animal, donde no hay equivalencia entre la causa y efecto. Un mayor grado en la causa puede provocar un menor grado en el efecto. Schopenhauer nos da el ejemplo del opio y el vino, que en ciertas cantidades activan las fuerzas espirituales del hombre, pero cuyo efecto resulta ser inverso en una cantidad mayor. Los excitantes o estímulos determinan los cambios propiamente orgánicos, entre los que se encuentra la acción de la luz y del el aire, la nutrición y los fármacos. De este modo la vida de las plantas se realiza con base en excitantes o estímulos.

3) El motivo (*Motiv*) como tercera forma de causalidad aparece en la vida consciente animal. Él rige el obrar (*Thun*); determina las acciones externas conscientes del animal. El medio para que opere éste como causa es el intelecto. Por eso, todo animal que se mueva hacia un determinado fin tiene que haberlo conocido como objeto exterior a él. Lo que caracteriza al animal no es más que su ser cognoscente, es decir, tener consciencia de los objetos. Y así en la vida animal aparece la consciencia. Además, Schopenhauer señala en *PFE* que la consciencia surge porque el ser más complejo y por ello más necesitado no se podía satisfacer mediante sólo excitantes o estímulos. Aparte de estos últimos, hay una receptividad por motivos, un intelecto que representa objetos. El animal es

²⁸ La palabra *Reiz* es traducida al español por las traducciones consultadas como excitante o como estímulo. Para evitar confusiones utilizaré ambas palabras cuando se hable de *Reiz*.

el ser cuyos movimientos o cambios externos se producen a partir de motivos, de representaciones, éstos son los movimientos propiamente animales. No se anula la base vegetativa sino que se complejiza las formas en que la causalidad opera. La fuerza motora interna que es exteriorizada por medio de motivos se presenta a la autoconsciencia²⁹ como la voluntad³⁰. Asimismo, el motivo se diferencia del excitante en tanto que no requiere de una proximidad o contacto físico sino que únicamente basta que sea percibido.

En suma, pese a que la causalidad se despliega de tres formas distintas, la única variación es de grados de receptividad. La ley de causalidad no queda socavada. No obstante, Schopenhauer agrega en *PFE* que la causalidad, para ser operativa, tiene que presuponer una receptividad o condición interna de los cuerpos. En el caso de los motivos es la voluntad; en los excitantes o estímulos, la fuerza vital; y en las causas en sentido estricto, la fuerza natural. Esa base resulta no explicable.³¹ También podemos ver que la relación entre las formas de causalidad se da como círculos concéntricos en cuanto a su aplicación. El primer círculo es el de causa en sentido estricto; todos los objetos quedan inmersos en él. El segundo contiene los seres orgánicos, y el último círculo es exclusivo de los animales. De ahí se puede inferir que la complejidad de un ser depende de las diversas formas en que es determinado causalmente. Y en esta situación se encuentran los seres humanos aunque no sea tan evidente como en el caso de los animales no humanos. Según Schopenhauer, el intelecto humano se bifurca en conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto. Por ello, el hombre tiene decisión electiva (*Wahlentscheidung*) en el que contrapone diversos motivos con clara consciencia. Sin embargo, el motivo determinará su obrar y actuará con necesidad.³²

Para dar término a la mención de las formas de causalidad ofrezco esta tabla que resume lo anteriormente dicho.

²⁹ En este caso refiriéndose a nosotros, los seres humanos.

³⁰ Como se verá más adelante es la voluntad con consciencia, arbitrio.

³¹ Cf. Arthur Schopenhauer, *CRP*, 46-48 (PP. 84-86) y *PFE*, 28-33 (PP. 65-70).

³² Arthur Schopenhauer, *CRP*, 48 (Pág. 86).

Ley de causalidad		
Tipo de objeto	Forma de causalidad que lo caracteriza	Receptividad o condición interna inexplicable del objeto
Seres inorgánicos	Causa	Fuerza natural
Plantas	Excitante o estímulo	Fuerza vital
Animales	Motivo	Voluntad

Me gustaría concluir la exposición de esta primera clase de objetos con una metáfora schopenhaueriana cuyo fin es mostrar que su aplicación en la representación no tiene fin:

Pues la ley de causalidad no es tan complaciente para dejarse utilizar como un coche de alquiler, que, después de habernos conducido adonde queríamos, le despedimos. Más bien se parece a la escoba animada por el aprendiz de brujo de que nos habla Goethe, que, una vez puesta en movimiento, no cesa de correr y sacar agua, de suerte que sólo el viejo maestro brujo puede pararla.³³

Segunda forma del principio de razón suficiente- Principio de razón suficiente del conocer

La segunda clase de objetos son los conceptos. A juicio schopenhaueriano, la distinción esencial entre el hombre y los animales radica en que el primero posee razón, una facultad de representaciones abstractas mientras que los últimos no. Así la razón mediante su capacidad de abstracción, la cual consiste en descomponer en sus partes constitutivas lo dado en la intuición, forma los conceptos que contienen bajo sí una multiplicidad de objetos particulares. El modo para fijar los conceptos son las palabras de las que se compone el lenguaje. Por ello, tampoco los animales poseen este tipo de lenguaje. Asimismo, se podría denominar a los conceptos objetos en la medida en que estos se refieren o tienen como origen un objeto real ubicado espacio-temporalmente. Mediante éstos, los objetos reales

³³ *Ibid.*, 38 (Pág. 73): “Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen, wie ein Fiaker, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Goethes Zauberlehrlinge belebten Besen, der, ein Mal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen; so daß nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag.”

pueden ser objetos de saber. Schopenhauer agrega que el ocuparse con conceptos es lo que caracteriza al pensar (*Denken*) y la reflexión (*Reflexion*). Esta capacidad reflexiva permite al hombre superar diferencias espacio/temporales y poder tener ante sí tanto el pasado como el futuro. En ello se basa su capacidad de previsión, sus obras teóricas y prácticas, su deliberación (*decisión electiva*) y las ciencias. Por eso se puede distinguir el obrar humano del animal, porque su motivación característica es a través de pensamientos, lo cual conduce a una acción intencionada, premeditada. No obstante, la necesidad mediante la cual las acciones son determinadas, no ha sido menoscabada ni un ápice por la presencia de la razón.³⁴ Después de haber explicado la segunda clase de objetos, veamos la forma del principio de razón que entra en acción.

Schopenhauer menciona que el pensamiento no es únicamente la presencia de conceptos, sino que se basa en el enlace o en la separación de éstos, es decir, en los juicios. Así se expresa el principio de razón suficiente del conocer: “si un juicio tiene que expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente; en virtud de esta propiedad recibe el predicado de verdadero.”³⁵ Para Schopenhauer la verdad de un juicio depende de algo fuera de él que es su fundamento o razón (*Grund*), que pueden ser otro juicio, leyes *a priori* o la experiencia de objetos cuyos estados están ordenados causalmente.³⁶ Sigamos con la tercera forma del principio.

Tercera forma del principio de razón suficiente- Principio de razón suficiente del ser

La tercera clase de objetos en los que se expresa una forma del principio de razón son las formas *a priori* de la intuición, es decir, espacio y tiempo. En ellas se elimina todo contenido material de las intuiciones, quedando sólo la forma; en consecuencia, a la forma correspondiente se le denomina el principio de razón suficiente de ser. Éste señala que las partes de estas intuiciones *a priori* se encuentran en una relación de determinación y condicionamiento. Las relaciones en el espacio son posición (*Lage*), y en el tiempo, sucesión (*Folge*). En el espacio, la posición de una línea, por ejemplo, respecto de otra determina también su posición respecto a las demás. Aquí, es indistinto decir si la posición de una línea o cualquier parte del espacio es determinante o determinada porque las

³⁴ *Ibid.*, 97-102 (PP. 148-154).

³⁵ *Ibid.*, 105 (PP. 158-159): “wenn ein Urtheil eine *Erkenntniß* ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr.”

³⁶ *Ibid.*, 106-110 (PP. 159-164).

posiciones mutuamente se determinan. Así que no hallamos fin a esta cadena de determinaciones. En el tiempo, la razón de ser señala que todo momento está condicionado por el anterior, es la ley de sucesión. Sólo porque un momento ha transcurrido y *era*, el momento siguiente *es*.³⁷

§ 2. La voluntad dentro del principio de razón. Cuarta forma del principio de razón suficiente- Principio de razón suficiente del obrar o ley de motivación

La cuarta forma del principio de razón se despliega en una clase de objetos que posee sólo un objeto para cada individuo: su voluntad. Asimismo tal voluntad se sitúa en el sentido interno, en la consciencia que empírica e intuitivamente cada individuo tiene de sí (autoconsciencia empírica). Schopenhauer arguye que únicamente podemos ser conscientes de nosotros mismos volitivamente. De este modo desde la perspectiva de la primera persona nos podemos conocer como seres con voluntad y no como seres cognoscentes, « el ojo que ve, no se ve a sí mismo » dice Schopenhauer.³⁸ Para explicar por qué esto es el caso tendremos que recurrir a los primeros párrafos tanto del primer como del segundo libro de *MVRI* y el primer capítulo de *MVRII*. Comenzaremos con la condición problemática del sujeto de conocer. Para ello presento las siguientes aseveraciones en torno a él:

Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el *sujeto*. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto. Cada uno se descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento.³⁹

El sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues está entero e indiviso en cada uno de los seres representantes.⁴⁰

Asimismo en el apéndice crítico de la filosofía kantiana, Schopenhauer equipara la unidad sintética de la apercepción con la noción de sujeto:

³⁷ *Ibid.*, 130-133 (PP. 189-193).

³⁸ *Ibid.*, 140-142 (PP. 202-205).

³⁹ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 5 (Pág. 53): “Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das *Subjekt*. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer daist. Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniß ist.”

⁴⁰ *Ibid.*, 6 (Pág. 53): “das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn sie ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen.”

Si resumimos las afirmaciones de Kant, hallaremos que lo que él entiende por unidad sintética de la apercpción es algo así como el centro inextenso de la esfera de todas nuestras representaciones cuyos radios convergen en él. Es lo que yo llamo el sujeto del conocimiento, el correlato de todas nuestras representaciones [...].⁴¹

Se indicó que la condición del sujeto es problemática puesto que propiamente no es una entidad situada espacio-temporalmente que pueda ser investigada por vía empírica. Más bien el sujeto es comprendido como condición de la experiencia; por lo cual, para que sea posible una experiencia de objetos, es menester la presencia del sujeto que los conozca. Además esta comprensión del sujeto de conocer trae como consecuencia que no se pueda identificar con una persona de “carne y hueso”, con un objeto individual en el mundo empírico. Tal como lo indica en el primer capítulo de *MVR II* la noción de persona involucra la presencia de un cuerpo extenso que puede llegar a ser objeto para un ser cognoscente.⁴² Janaway indica la índole dualista de la concepción schopenhaueriana de la persona; mientras que es sujeto *qua* ser cognoscente, es un objeto *qua* ser corporal.⁴³ Esta concepción del sujeto de conocer impide dar cuenta de uno mismo en tanto que ser individual con un cuerpo. Por ello, hay que buscar otra vía de acceso: como sujetos volentes.⁴⁴ Esta tarea la lleva a cabo Schopenhauer en los primeros párrafos del segundo libro del *MVR*.

Ya vimos las dificultades que conlleva la noción de sujeto para dar cuenta de nosotros como seres individuales. Podría responderse que otra vía para hacerlo es mediante el conocimiento de nuestro cuerpo en tanto que es un objeto individual como todos los demás y susceptible de ser conocido. Pero la pregunta que surge es ¿en qué se diferencia la representación que tengo de mi cuerpo respecto a las demás?, ¿cómo soy capaz de reconocerlo como mío? Schopenhauer responde después de que plantea la pregunta por la esencia de las cosas:

Para el puro sujeto cognoscente ese cuerpo es en cuanto tal una representación como cualquier otra, un objeto entre objetos: sus movimientos y acciones no le son conocidos de

⁴¹ *Ibid.*, 535 (Pág. 517): “Wenn wir Kants Aeußerungen zusammenfassen, werden wir finden, daß was er unter der synthetischen Einheit der Apperception versteht, gleichsam das ausdehnungslose Centrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen ist, deren Radien zu ihm konvergiren. Es ist was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen nenne.”

⁴² Arthur Schopenhauer, *MVR II*, 7-8 (PP. 34-35).

⁴³ C. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Pág. 126.

⁴⁴ *Ibid.*, Pág. 138.

forma distinta a como lo son los cambios de todos los demás objetos intuitivos, y le resultarían igual de ajenos e incomprensibles si su significado no le fuera descifrado de otra manera totalmente distinta. En otro caso, vería que su obrar se sigue de los motivos que se le presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente igual que acontecen los cambios de los demás objetos a partir de causas, estímulos y motivos. Pero no comprendería el influjo de los motivos mejor que la conexión entre todos los demás efectos que se le manifiestan y sus causas. Entonces a la esencia interna e incomprensible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella. Mas las cosas no son así: antes bien, al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza *voluntad*.⁴⁵

El filósofo arguye que la clave para acceder a la esencia de las cosas y tener consciencia de nosotros como individuos es la misma. Nuestro cuerpo no es algo completamente exterior a nosotros; lo conocemos enlazado a nuestra voluntad. Y en este punto entra la doble perspectiva que podemos tener de nuestro cuerpo; o como un objeto entre otros sometido a las leyes de las representaciones, o como voluntad. Pero ¿en qué sentido hablamos que el cuerpo se nos presenta como voluntad? Hay una identidad entre acto de voluntad y movimiento corporal; no se puede dar uno sin el otro. Son dos descripciones del mismo evento: el acto de voluntad desde la autoconsciencia y el movimiento corporal desde la representación intuitiva. Si se quiere el acto, también se percibe un movimiento, un cambio en nuestro cuerpo para realizar tal acto. De ahí que Schopenhauer diga que sólo en la reflexión se puede dividir lo que se hace y lo que se quiere. Asimismo esta identidad se manifiesta no sólo activa, sino pasivamente. Una acción sobre nuestro cuerpo involucra una acción sobre nuestra voluntad, ya sea dolor o placer, y un movimiento violento de la voluntad, una afección; tiene una influencia inmediata en el cuerpo. Así quedan ligadas nuestra volición y corporalidad; por tanto, no se pueda conocer

⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 118-119 (PP. 151-152): “Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller andern anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm eben so fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthselte wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehn, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt *Wille*.”

una sin la otra. Mediante la voluntad somos seres encarnados, situados en un aquí y ahora, enraizados en este mundo, y no somos una cabeza de ángel alada sin cuerpo (*geflügelter Engelskopf ohne Leib*), lo cual ocurriría si únicamente fuéramos sujetos cognoscentes.⁴⁶ Más adelante en el segundo capítulo ahondaremos en la relación de la voluntad con la autoconsciencia. Falta ver lo que menciona Schopenhauer en torno a la voluntad como cosa en sí, la esencia del mundo.

Una objeción que podría resultar de la tesis presentada es si se puede hablar de actos de voluntad en los movimientos inconscientes del cuerpo, por ejemplo, reflejos o la circulación sanguínea. El cuerpo del individuo no necesita tener consciencia de ellos para que aparezcan, pero no se podría negar que son un cambio en el cuerpo. Por lo cual, no existiría una identidad completa entre los actos y los movimientos. Los actos de voluntad serían una subclase de movimientos corporales, únicamente los conscientes. Para responder a esta objeción, tendremos que analizar cómo Schopenhauer introduce el término voluntad para referirse a la esencia del mundo, la cosa en sí de toda representación. En este caso la voluntad estaría presente aun en los movimientos inconscientes del cuerpo. Tal vez no serían actos de voluntad pero expresión de ella sí.

Ya se comentó de la doble perspectiva que tenemos de nuestro cuerpo, como un objeto exterior y como voluntad. Por eso la representación de nuestro cuerpo se distingue de las demás, lo sentimos *propio*. Por el contrario, los demás objetos, incluyendo otros seres humanos, se nos ofrecen sólo como representación, lo cual refleja una exterioridad de las representaciones, no nos sentimos identificados con ellas. Ante esta disparidad cognoscitiva entre la individualidad de cada uno y los demás, Schopenhauer plantea dos posibilidades respecto a dónde radica: 1) en el objeto y en consecuencia, atribuimos solamente voluntad a nuestro cuerpo, o 2) en nuestra forma de conocer, de tal modo que el cuerpo podría no ser diferente de los demás.⁴⁷ Como se verá posteriormente. Schopenhauer se inclina por la segunda posibilidad:

En consecuencia, el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como

⁴⁶ *Ibid.* 119-121 (PP. 152-154).

⁴⁷ *Ibid.* 123-124 (PP. 155-156).

nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía con aquel cuerpo; y supondremos que, así como por una parte aquellos son representación como él, y en ello semejantes a él, también por otra parte, si dejamos al margen su existencia como representación del sujeto, lo que queda ha de ser en su esencia íntima lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*.⁴⁸

La esencia íntima de todos los objetos del mundo será denominada por Schopenhauer voluntad. Así establecemos una analogía: nuestro cuerpo es a nuestra voluntad como las representaciones son a la voluntad como cosa en sí. Si la base para determinarnos como individuos es nuestra voluntad, cada cosa en el mundo es lo que es en virtud de la voluntad que se presenta como su esencia. Él advierte que la voluntad consciente, acompañada por conocimiento, pertenece al fenómeno de la voluntad, sólo al animal y al hombre. En el capítulo 20 de *MVRII* Schopenhauer deja claro que la presencia de consciencia implica la del cerebro. Y con la aparición de la consciencia, hay representaciones que son motivos mediante los cuales la voluntad se determina y ésta se convierte arbitrio (*Willkür*).⁴⁹ El arbitrio como voluntad consciente es una forma de manifestarse de la voluntad. Por eso no sonaría descabellado afirmar que la esencia de la fuerza que impulsa la piedra hacia la tierra también es voluntad. En este caso, lo que observamos es la voluntad inconsciente como impulso ciego.⁵⁰

A partir de lo comentado, se puede entender por qué la voluntad *qua* cosa en sí es la esencia de las fuerzas naturales, las fuerzas vitales y las voluntades conscientes que constituyen la receptividad o condición interna de los objetos y que hacen operativa a la

⁴⁸ *Ibid.* 125 (Pág. 157): “Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Daseyn als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns *Wille* nennen.”

⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *MVRII*, 281 (Pág. 289).

⁵⁰ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 125-126 (PP. 159-160). Janaway menciona respecto al uso del término voluntad para referirse a la cosa en sí: “En el intento de subsumir la acción humana en una explicación más amplia de fuerzas que se ‘agitan y actúan’, su aspiración es tanto naturalizar la humanidad como humanizar la naturaleza. El pensamiento de Schopenhauer consiste en que todo el resto de la realidad empírica ha de tener una naturaleza ‘interior’ y que nuestra naturaleza ‘interior’ es sólo una instancia de aquello que subyace en el mundo entero. Nosotros conocemos empíricamente sólo la naturaleza ‘exterior’, pero en sí mismo el mundo es *aquello* que nosotros mismos podemos conocer que *somos* desde nosotros mismos. Somos aquella instancia de la voluntad que es capaz de tener consciencia, la cual es una instancia de la voluntad; fuera de la autoconsciencia, no nos diferenciamos esencialmente en ningún otro aspecto del resto de la naturaleza.” La traducción y las cursivas son mías. Cf. C. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Pág. 203.

causalidad. Schopenhauer nos insta a comprender la esencia del mundo empírico a partir de aquello que nos resulta conocido inmediatamente: nuestra voluntad.⁵¹ Según nuestro filósofo, se denomina al género de acuerdo con la especie superior. Es en la voluntad animal y humana donde la cosa en sí se manifiesta con mayor claridad. No obstante, es menester realizar una ampliación del concepto voluntad para abarcar todos los fenómenos restantes.⁵² La voluntad como cosa en sí se diferencia de su fenómeno en la medida de que no está bajo ninguna de las leyes de la representación. Está exenta de las formas de espacio y tiempo, y de la ley de causalidad. Por consiguiente, no puede ser un objeto de conocimiento. Schopenhauer menciona que espacio y tiempo son el *principio de individuación* dado que por medio de ellos lo que es igual y una misma cosa bajo el concepto y esencia aparece como pluralidad en sucesión y yuxtaposición. Podríamos poner como ejemplo el concepto hombre (animal racional) que en espacio y tiempo se aplica a una multiplicidad de individuos. Por eso, la voluntad como cosa en sí está libre de toda pluralidad; es una en todos los fenómenos sometidos al principio de razón en que se expresa.⁵³

Con todos los elementos anteriormente mencionados, consideramos que es posible clarificar las afirmaciones schopenhauerianas acerca de la voluntad como objeto de la autoconsciencia dentro de la cuarta forma del principio de razón. Sin embargo, podría argüirse que parece extraño decir que la voluntad es un objeto cuando el propio Schopenhauer se encargó de mostrar que es la cosa en sí, la esencia del mundo. Para lidiar con esta dificultad hay que recordar que están ligadas nuestra volición y corporalidad, y que la voluntad que se manifiesta en los seres cognoscentes es arbitrio (voluntad consciente). No existe un acto de voluntad que no se exprese en un movimiento corporal. Así, se habla de mi cuerpo como expresión de mi voluntad y ese cuerpo podemos ubicarlo como un objeto espacio-temporal. Además la voluntad de la que se trata aquí es la que se determina

⁵¹ Schopenhauer indica respecto a este conocimiento: “Precisamente porque el sujeto del querer es dado en la conciencia de sí mismo [autoconsciencia] inmediatamente, no se puede definir ni describir mejor lo que es el querer: antes bien, es el más inmediato de todos nuestros conocimientos, y es incluso el que, por su immediatez, debe arrojar luz sobre todos los demás, que son muy mediatos.” “Eben weil das Subjekt des Wollens dem Selbstbewußtseyn unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definiren, oder beschreiben, was Wollen sei: vielmehr ist es die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, als welche sehr mittelbar sind, zuletzt Licht werfen muß.” Cf. Arthur Schopenhauer, *CRP*, 144 (PP. 206-207).

⁵² Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 131-133 (PP. 163-165).

⁵³ *Ibid.* 134 (Pág. 165).

a partir de motivos, es decir, del fenómeno de la voluntad como cosa en sí. Schopenhauer menciona sucintamente en el § 42 de *CRP* aquello que explicamos en líneas anteriores: la doble perspectiva de nuestro cuerpo y nuestra voluntad como condición para adquirir consciencia de nosotros como individuos. Esto último tiene lugar en la autoconsciencia como facultad cognoscitiva. Esta autoconsciencia es empírica.

Otra dificultad adicional que Schopenhauer presenta es en relación con la identidad del sujeto de conocer con el sujeto volente: ¿Cómo es posible que el término “Yo” designe a ambos? Para el filósofo es inexplicable puesto que no se trata de una identidad entre objetos sino entre el sujeto de conocer y su objeto (la voluntad). Esto puede parecer críptico, pero, bajo otras palabras, lo que se intenta expresar es que hay una dificultad en unir un sujeto de conocer aislado del mundo empírico y la voluntad de cada individuo enraizado en este mundo. En cierto modo, esto mismo expresa la tesis principal de la filosofía schopenhaueriana: El mundo puede comprenderse desde dos perspectivas, ora como representación, ora como voluntad. No obstante, pese a las dificultades teóricas para dar cuenta de cómo es posible que se relacionen el sujeto de conocer y el sujeto volente, Schopenhauer reconoce el hecho de que nos concebimos así. Por un lado, es posible comprendernos desde una perspectiva subjetiva como seres con consciencia de objetos, que conocen y tienen la capacidad de reflexionar; en este sentido, la consciencia es el escenario en el que los hechos del mundo acontecen. Además podría ser el caso de que el sujeto, como estructura de la consciencia, no se redujera a ser los estados mentales de un solo individuo. Por otro, es posible vernos desde una perspectiva objetiva, como seres con deseos, afanes, aspiraciones, emociones, dentro de un organismo vivo e individual *en* este mundo. Y el yo designa a ambas descripciones de nosotros.⁵⁴

⁵⁴ Arthur Schopenhauer, *CRP*, 143 (PP. 205-206). Además, hallamos en una nota a pie de página del cuarto libro de *MVRI* una negación de todo substancialismo del yo individual: “A aquel que no sea demasiado sutil le puede servir también la siguiente consideración para entender que el individuo solo es el fenómeno, no la cosa en sí: cada individuo es, por un lado, el sujeto del conocer, es decir, la condición complementaria de la posibilidad de todo el mundo objetivo; y, por otro, un fenómeno individual de la voluntad, de aquello que se objetiva en todas las cosas. Pero esa duplicidad de nuestro ser no descansa en una unidad existente por sí misma: en otro caso, podríamos hacernos conscientes de nuestro yo *en nosotros mismos e independientemente de los objetos del conocer y el querer*: pero no podemos, sino que, en cuanto a fin de intentarlo entramos en nosotros mismos y dirigiendo el conocer hacia dentro pretendemos pensarnos, nos perdemos en un vacío sin fondo, nos encontramos como una hueca bola de cristal desde cuyo vacío habla una voz cuya causa no se puede encontrar en ella; y al pretender agarrarnos a nosotros mismos atrapamos estremecidos solo un espectro inconsistente.” “Auch kann folgende Betrachtung Dem, welchem sie nicht zu subtil ist, dienen, sich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich ist. Jedes Individuum ist

Ahora es el momento de considerar la cuarta forma del principio de razón. Schopenhauer menciona que cuando percibimos la decisión de los demás (los observamos moviendo su cuerpo para realizar una acción), preguntamos por qué, inquirimos el motivo de la acción. Así como no puede haber un movimiento de seres inanimados sin un impulso que sea su causa, tampoco es posible una acción sin motivo. Ya en la primera forma del principio de razón se indicó que el motivo es el tercer tipo de causa. Bajo esta premisa, no sería necesario incluir otra forma del principio. Sin embargo, Schopenhauer apela a la doble perspectiva que tenemos de nuestro cuerpo. En realidad, cuando realizamos una acción, no sólo observamos nuestro cuerpo moverse, como algo exterior, sino que conocemos que es un acto de voluntad que responde a un motivo:

La influencia del motivo no nos es conocida únicamente como la de todas las otras causas por fuera y por tanto sólo mediatamente, sino al mismo tiempo desde dentro, de un modo del todo inmediato, y por consiguiente, de acuerdo con su total modo de acción. Aquí estamos, por así decir, entre bastidores, y descubrimos el secreto de cómo, de acuerdo con su más íntima esencia, la causa produce el efecto: pues aquí conocemos por una vía completamente diferente; por tanto, de una manera enteramente diversa. Y de aquí se colige esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro*.⁵⁵

Podemos darnos cuenta en esta cita que ese conocimiento inmediato se refiere al de la voluntad como la esencia del mundo, la cosa en sí. Hay una visión profunda (*Einsicht*) de

einerseits das Subjekt des Erkennens, d.h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererseits einzelne Erscheinung des Willens, desselben, der sich in jedem Dinge objektiviert. Aber diese Duplicität unsers Wesens ruht nicht in einer für sich bestehenden Einheit: sonst würden wir uns unserer selbst *an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens* bewußt werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehn und uns, indem wir das Erkennen nach innen richten, ein Mal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts, als ein bestandloses Gespenst." Cf. Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 327 (Pág. 334). En esta cita algo extensa constatamos la no subsistencia del individuo ya sea dentro del mundo como representación; ya sea, como voluntad. El individuo no se identifica ni con el sujeto de conocer, en tanto estructura cognoscitiva, ni con la voluntad como cosa en sí; puesto que es su fenómeno. En cierto modo, podríamos decir, con Schopenhauer, que el individuo es resultado del cruce azaroso de ambos aspectos de la realidad. No hay un alma substancial independiente que sea inmortal. Tal como en Hume, la persona se disuelve en sus percepciones, Schopenhauer reduce al individuo a sus representaciones y sus objetos de querer. No obstante, más adelante, problematizaremos la noción de individualidad.

⁵⁵ *Ibid.* 145 (Pág. 208): "Die Einwirkung des Motivs also wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. Hier stehn wir gleichsam hinter den Koulissen und erfahren das Geheimniß, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz anderer Art. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: *die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn*."

qué es lo que está al interior de dichos procesos causales. No es sólo una relación entre representaciones lo que observamos cuando realizamos una acción, nos damos cuenta de que es una exteriorización de nuestra voluntad. Hay una conjunción de perspectivas que enriquecen el conocimiento que tenemos de lo que hacemos, en virtud de ser individuos volentes. Por tanto, la cuarta forma del principio es principio de razón suficiente del obrar (*Handelns*) o ley de motivación.⁵⁶ En el segundo capítulo nos dedicaremos a profundizar en la cuestión de la motivación dentro de las acciones humanas.

Hasta aquí hemos terminado con las cuatro formas del principio razón suficiente. Resta mencionar los resultados que Schopenhauer entresaca de esta exposición; principalmente en relación con la noción de necesidad. Antes ofrezco la tabla que Atwell emplea para resumir lo dicho por Schopenhauer y así ver la relación entre las cuatro formas.⁵⁷

Principio de razón suficiente				
Raíces	Devenir	Conocer	Ser	Querer u obrar
Razón o Fundamento	Causa	Razón	Implicación mutua	Motivo
Facultad	Entendimiento	Razón	Sensibilidad	Autoconsciencia
Objetos	Representaciones intuitivas, naturales	Conceptos; representaciones abstractas	Intuiciones a priori; tiempo y espacio	Voluntad

§ 3. Consecuencias del principio de razón

En el último capítulo de *CRP* hallamos las consideraciones schopenhauerianas dedicadas especialmente a la noción de necesidad que coinciden con los resultados del tratado. En primera instancia, el principio de razón suficiente es el portador de todas las necesidades. Así, necesidad consiste en que indefectiblemente se da la consecuencia, una vez puesta la razón, o de otro modo, ser necesario significa seguir de una razón dada. Como el principio, la necesidad es cuádruple; física en la ley de causalidad, lógica en la razón de conocer,

⁵⁶ *Ibid.* 144-145 (PP. 206-209).

⁵⁷ John E. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley, University of California Press, 1995, Pág. 8.

matemática en la razón de ser y moral en la ley de motivación. Pero todo esto trae consigo que no hay un ser absolutamente necesario, lo cual resulta contradictorio en tanto que absoluto significa no dependiente, de suerte que no es compatible con la característica de ser necesario que involucra alguna clase de dependencia.⁵⁸

Con lo dicho acerca de necesidad y el papel del principio de razón suficiente como expresión común de nuestro conocimiento *a priori*, asevera Schopenhauer que la raíz de este principio es la fuente de toda dependencia, relatividad y finitud de todo aquello que es objeto de la consciencia. Cada cosa es en virtud de otra. Asimismo, hay dos resultados por señalar. a) La aplicación del principio de razón se restringe únicamente a los fenómenos que son objetos de la consciencia. Tal como se mencionó al principio del presente capítulo, no toda la realidad se agota en ser representación. Hay una parte de ella, su esencia o la cosa en sí, donde no rige tal principio. Y en consecuencia, ella carece de razón. b) No es posible hablar de una razón (*Grund*) o principio de razón suficiente en general sin referir a uno de las cuatro clases de objetos descritos en el tratado, donde puede tener aplicación una de las formas de tal principio. Siempre hay que indicar si es razón del devenir (ley de causalidad), razón de conocer, razón de ser o razón del obrar (ley de motivación); con el fin de no confundir los tipos de razones o explicaciones que es posible investigar.⁵⁹

A partir de los resultados de *CRP* Atwell menciona que el logro de la disertación schopenhaueriana consiste en condesar en un solo principio, a pesar de sus diversas formas, todo el aparato cognitivo humano. Todo conocimiento presupone la correlación sujeto-objeto y un fundamento, es decir, depende de algo más. Por ello, el principio de razón suficiente es denominado el principio de dependencia.⁶⁰

En vista de que hemos introducido el principio de razón desde el idealismo schopenhaueriano (la ley de causalidad y la ley de motivación), es pertinente dar paso al objeto de la tesis: el carácter humano.

⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *CRP*, 153-154 (PP. 218-219).

⁵⁹ *Ibid.*, 157-160 (PP. 223-226).

⁶⁰ John E. Atwell, *op. cit.*, Pág. 9.

SEGUNDA PARTE

Capítulo II: Condiciones de la agencia moral del carácter humano

Antes que nada me parece relevante decir algo de las fuentes primarias de esta segunda parte, que incluye tanto el segundo como el tercer capítulo, con el fin de hacer más evidente el orden que llevará la exposición. Las fuentes principales son *Los dos problemas fundamentales de la ética (PFE)* y el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación Vol. I (MVR)*, cuya temática es fundamentalmente ética. En el Prólogo de la primera edición de *PFE* advierte Schopenhauer que lo contenido en los dos tratados⁶¹ se halla en líneas generales expuesto en el cuarto libro de *MVR*. No obstante, hay una diferencia en la exposición de la ética; en su obra principal ésta se deduce de su metafísica mientras que en los tratados de modo analítico y *a posteriori*. En el segundo caso, al partir del punto de vista compartido común a todos se ha ganado claridad y convicción.⁶² En otras palabras, para comprender los dos tratados éticos recopilados en *PFE* no es menester tener un conocimiento de la metafísica schopenhaueriana. Esto para nosotros a casi doscientos años de distancia parece complicado. En cierto modo, pese a la pretendida ausencia de metafísica de los tratados, hallaremos poco a poco los rasgos que constituyen la metafísica schopenhaueriana tal como ostensiblemente la apreciamos en su obra principal. Sin embargo, pienso que para los fines de esta tesis y en especial de este capítulo sigue siendo preferible empezar con algunos elementos proporcionados en *PFE*, y en la medida de lo posible ir introduciendo otros del cuarto libro de *MVR*, todo esto con el fin de insertar el concepto de carácter dentro de la discusión ética.

El orden del segundo capítulo será el siguiente. En primer lugar, presentaré la concepción schopenhaueriana de la ética o filosofía moral. Posteriormente introduciré los elementos que constituyen las condiciones de la agencia moral, tanto la motivación como el papel fundamental del carácter. Finalmente, argumentaré que éste nos proporciona tres condiciones para la conformación del agente moral: 1) Inteligibilidad de los motivos, 2) Responsabilidad, y 3) Autoconocimiento y conformación de la individualidad.

⁶¹ Los dos tratados: “Sobre la libertad de la voluntad” y “Sobre el fundamento de la moral”.

⁶² Arthur Schopenhauer, *PFE*, V-VI (Pág. 3).

§ 4. Una ética descriptiva

Tal como indiqué anteriormente, hay que iniciar con la concepción schopenhaueriana de la ética, de la filosofía moral. Para tener una idea clara de tal concepción, me parece oportuno citar lo que dice Schopenhauer al respecto:

La ética es, en verdad, la más fácil de todas las ciencias, tal y como es de esperar; porque cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo y, a partir del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí solo la regla para cada caso que se presente: pues pocos tienen el ocio y la paciencia para aprender una ética ya construida.⁶³

Pero la fuente y fundamento *de la moral* no puede en absoluto ser otra más que la de la *moralidad* misma: pues lo que teórica e idealmente es *moral*, es, práctica y realmente, *moralidad*. Mas la fuente *de esta* tiene que ser necesariamente el fundamento último de todo comportamiento moralmente bueno: de ahí que la *moral* tenga, por su parte, que establecer también ese fundamento, a fin de apoyarse en él e invocarlo en todo lo que ella prescribe al hombre; a no ser que acaso quisiera tomar sus prescripciones del aire o fundamentarlas falsamente. Así se tiene que probar que ese fundamento último de toda moralidad: pues él es la piedra angular de la moral en cuanto edificio científico, así como el origen de la moralidad como praxis.⁶⁴

Schopenhauer emparenta el fundamento real de la moralidad con el fundamento cognoscitivo de la moral. Para fundar una ética se requiere partir de la moralidad misma, de cómo *de hecho* obran los hombres, y determinar cuáles de sus acciones tienen valor moral. Esto lo vemos más claro al comienzo del cuarto libro de *MVR*. En éste se encuentra la consideración del obrar humano, las acciones humanas bajo el pensamiento único propugnado por Schopenhauer. La concepción de esta parte del mundo puede tenerse como la más importante, la que no puede dejar indiferente a ninguno y a la que se refieren los otros puntos de vista. El filósofo reconoce que esta consideración es usualmente

⁶³ *Ibid.*, 230 (Pág. 275): “Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller Wissenschaften; wie es aus nicht anders zu erwarten steht, da Jeder die Obliegenheit hat, sie selbst zu konstruieren, selbst aus dem obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konstruierte Ethik zu erlernen.”

⁶⁴ *Ibid.*, IX-X (Pág. 7): “Nun kann aber die Quelle und Grundlage der *Moral* schlechterdings keine andere seyn, als die der *Moralität* selbst: denn was theoretisch und ideal *Moral* ist, das ist praktisch und real *Moralität*. Die Quelle *dieser* aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moralischen Wohlverhalten seyn: eben diesen Grund muß daher auch ihrerseits die *Moral* aufstellen, um sich, bei Allem was sie dem Menschen vorschreibt, darauf zu stützen und zu berufen; wenn sie nicht etwan ihre Vorschriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber sie falsch begründen will. Sie hat also diesen letzten Grund aller Moralität nachzuweisen: denn als wissenschaftliches Gebäude hat sie ihn zum Grundstein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Ursprung hat.”

denominada como filosofía práctica. Sin embargo, propiamente la filosofía es una labor contemplativa, la cual pretende interpretar y explicar el mundo. Es decir, la filosofía lleva a conceptos abstractos lo que se nos da *in concreto* en nuestro trato con el mundo. De este modo, en la consideración del obrar humano no se intenta modificar el carácter, ni a partir de éticas, formar seres virtuosos. En suma, no se busca prescribir, sólo investigar. En cuestiones como el valor de una existencia, que involucra las acciones humanas, los conceptos no llevan la voz cantante sino la esencia del hombre.⁶⁵

Pues aquí, donde se trata del valor o falta de valor de una existencia, donde se trata de la salvación o la perdición, lo decisivo no son sus conceptos muertos sino la esencia íntima del hombre mismo, el *daimon* que le dirige y que no ha escogido al hombre sino que el hombre lo ha escogido a él –según expresión de Platón–, su carácter inteligible– como se expresa Kant –.⁶⁶

Nociones tales como *deber* o *preceptos* quedan excluidas de esta consideración ética. Tales nociones pertenecen a una época anterior, de estado de niñez. Pensamos que a partir de estas afirmaciones, se puede comprender la posición plenamente descriptiva de Schopenhauer. En la filosofía moral, lo relevante es comprender lo que se da de hecho. De ahí que sin temor se podría argüir que no habría una ética consistente que deje de lado la descripción de cómo los hombre actúan; cuáles son los elementos que concurren para que haya acciones, como los motivos que los mueven a actuar, cuáles acciones tienen valor moral o no. Así que la ética no podría prescindir de una psicología descriptiva. Y esto repercute en el título que lleva la presente tesis. Tenemos que *describir* los elementos que concurren en la conformación de la agencia moral, en donde consideramos cómo el carácter humano se inserta y juega un papel fundamental. El primer elemento es la motivación dentro del obrar humano; de suerte que retomaremos la discusión planteada en el primer capítulo alrededor de la cuarta forma del principio de razón suficiente así como del significado de la autoconsciencia humana.

⁶⁵ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 319-320 (Pág. 327).

⁶⁶ *Ibid.*, “Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammiß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, —wie Plato spricht,— sein intelligibler Charakter,— wie Kant sich ausdrückt.”

§ 5. El papel de la motivación en el obrar humano

Antes de continuar con la construcción del edificio de la agencia moral, es importante tener a la vista contra cuál concepción de agencia se está peleando Schopenhauer. Es evidente en virtud del escrito sobre la libertad que este rival es la concepción de un libre arbitrio de indiferencia. Aquí puede surgir la pregunta de cómo una concepción de la libertad afecta el tipo de agencia moral que se presenta. No obstante, parecería fuera de discusión que la libertad o no del hombre influye en la manera en la que él puede determinarse a obrar. Además, el hecho de hablar de agencia moral, como se verá posteriormente, involucra una responsabilidad por parte del agente y sería difícil sostener la responsabilidad de los actos sin un grado de libertad. Pero para emprender tal discusión contra la posición de libre arbitrio, Schopenhauer realiza una distinción de tipos de libertad.⁶⁷ Estos tipos son, a saber, libertad física, libertad intelectual y libertad moral. Por ahora, nos enfocaremos en el primer y tercer tipo.

Schopenhauer advierte que el concepto de libertad es un concepto negativo mediante el que se piensa la ausencia de obstáculos o impedimentos. Conforme al tipo de obstáculo se puede distinguir el tipo de libertad.⁶⁸

La libertad física significa la ausencia de impedimentos materiales. Ejemplos de este tipo de libertad son: el cielo libre, campo libre, incluso prensa libre (eliminación de condiciones gravosas). Schopenhauer reconoce que ese predicado de libre se concede a los animales y a los hombres en la medida en que sus movimientos parten de su voluntad. Y dado que los obstáculos que impiden su acción son varios mientras lo que se obstaculiza es siempre la voluntad, se piensa, por mor de simplicidad, que un hombre o un animal son libres cuando actúan en virtud de su voluntad. En este sentido, la libertad física en los animales y los hombres consiste en que no hay impedimentos materiales o físicos que obstaculicen actuar de acuerdo con su voluntad. El énfasis está puesto en el *poder* de la voluntad para realizar una acción. Bajo esta esfera de libertad física se encuentra la libertad política puesto que lo que se indica es que un pueblo se rige de acuerdo con leyes que a sí

⁶⁷ No está de sobra recordar que con tal clarificación conceptual se pretende responder a la pregunta “¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?”, acerca de la cual el escrito sobre la libertad de la voluntad.

⁶⁸ Arthur Schopenhauer, *PFE*, 3 (Pág. 39).

mismo se ha dado mediante su voluntad. Schopenhauer considera que éste es el sentido popular de libertad.⁶⁹

Después de haber elucidado el concepto vulgar de libertad, Schopenhauer indaga la libertad moral que es el libre arbitrio del cual se tratará en el escrito *Sobre la libertad de la voluntad*. Primero nos proporciona el origen de este concepto a partir del concepto de libertad física. Se observa que del mismo modo que un hombre es impedido materialmente para realizar una acción, también puede ser impedido a obrar a causa de motivos, como amenazas, promesas, etc. Así que se busca investigar si hay algún contramotivo que sea irresistible e impida al hombre actuar de acuerdo con su voluntad, de modo que no fuera libre. Según Schopenhauer, la respuesta es negativa ya que no hay un motivo que de suyo sea irresistible, incluso la pérdida de la propia vida. Siempre puede haber un contramotivo que sea más fuerte. Pero queda la cuestión de si la obstaculización de la acción por parte del motivo no radica en condiciones objetivas sino subjetivas, es decir, en la persona.⁷⁰ La pregunta que salta a la vista es sobre la libertad de la voluntad, ya no sobre su *poder* sino su *querer*. Aquí Schopenhauer nos advierte que el concepto popular de libertad es incapaz de responder esta cuestión porque la libertad se define como lo que está de acuerdo con la voluntad. El concepto popular de libertad nos indica “Soy libre si puedo hacer lo que quiero”. Se podría preguntar: “¿puedes querer lo que quieres?”, y en caso de una respuesta afirmativa, la preguntaría rezaría “¿puedes querer lo que quieres querer?” Y así al infinito sin que la cuestión del querer de la voluntad sea resuelta. Esta dificultad obliga a optar por un concepto más abstracto de libertad que significara ausencia de necesidad.

Para hacerlo más claro Schopenhauer menciona que lo necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada, como se vio en el primer capítulo dedicado al principio de razón. Lo libre en este caso es lo no que depende de ninguna razón suficiente dada, lo absolutamente casual. En el caso de la voluntad humana, la libertad moral consistiría en que las acciones de la voluntad individual⁷¹ no dependerían de causa o razón alguna, la voluntad no estaría determinada por nada en absoluto. Si sus actos resultaran de una razón o causa, dejarían de ser libres y por ello, serían necesarios. Según nuestro autor, éste es el

⁶⁹ *Ibid.*, 3-4 (PP. 39-41).

⁷⁰ *Ibid.*, 6 (Pág. 42).

⁷¹ Esta voluntad es la que en el capítulo primero denominamos arbitrio: voluntad con consciencia. De ahí que la cuestión es si este arbitrio es libre o no.

sentido de la afirmación kantiana de que la libertad es la capacidad de iniciar *por sí mismo* una serie de cambios; puesto que estos cambios carecen de una causa precedente, están exentos de una determinación anterior. Los actos volitivos surgirían exclusivamente de la voluntad misma; son espontáneos.⁷² Schopenhauer considera que hay un término técnico para este tipo de libertad: *liberum arbitrium indifferentiae* (libre arbitrio de indiferencia). En este caso, a un individuo bajo circunstancias dadas y definidas de forma individual, le son posibles dos acciones diametralmente opuestas.⁷³

Tras haber hecho esta clarificación terminológica, el rival filosófico ha sido ubicado. Lo que está en cuestión es la determinación o no de la voluntad humana. Éste afirma que a un individuo en las mismas circunstancias le son posibles dos acciones opuestas, no hay ningún tipo de inclinación de su voluntad que lo encamine a optar por A o B. Considero que este rival filosófico no lo podríamos ubicar en un filósofo en particular. Más bien hay que pensarlo, como un rival filosóficamente cultivado en el sentido de que no se queda con el concepto popular de libertad que identifica libre con voluntario. Por ello, propone que la libertad de la voluntad es ausencia de determinación. Éste podría dar cuenta, por ejemplo, de la responsabilidad de los seres humanos. Ellos serían capaces de realizar acciones exclusivamente a partir de su propia voluntad sin que intervenga algún elemento exterior. Y en este caso, si alguien cometiera una acción perjudicial para los demás, podríamos argüir que era posible para él no realizarla, lo responsabilizamos. No obstante, Schopenhauer encuentra dificultades en esta explicación de la libertad moral.⁷⁴ Para negar que haya tal libre arbitrio de indiferencia, la respuesta schopenhaueriana se sitúa desde dos niveles: desde la autoconsciencia y desde la consciencia de otras cosas. Es decir, la refutación se ubicará desde la perspectiva de la propia voluntad y desde la perspectiva que los demás tienen de la propia voluntad individual. Dejaremos la refutación del libre arbitrio desde la perspectiva de la propia voluntad para más adelante. Ahora dirijámonos a elucidar en qué consiste la motivación humana, en la que la autoconsciencia humana queda implicada tal como vimos en el primer capítulo.

⁷² No me detendré, en extenso, en discutir si dicha afirmación es cierta o no. Sin embargo, es menester recordar que Kant emparenta libertad con autonomía, de suerte que los seres humanos somos libres, si somos capaces de obrar de acuerdo con la ley moral. Esto significa que pensamos nuestras máximas como leyes universales, que la razón se da a sí misma. En este caso, libertad no significa ausencia de determinación o lo absolutamente casual.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 5-9 (PP. 41-45).

⁷⁴ Posteriormente el propio filósofo nos dará otra explicación de la libertad moral.

Schopenhauer divide la consciencia en dos partes. Una parte es la consciencia de otras cosas; y otra parte, la consciencia del propio Yo. Asimismo, en la consciencia se hallan formas que son condición de posibilidad de la existencia objetiva de los objetos (espacio, tiempo y causalidad). Sin embargo, aunque esas formas estén en la consciencia, son ocupan de conocer objetos. Por eso, esas formas son parte de la consciencia de otras cosas, facultad de conocer, y no de la consciencia del propio yo. Así, gran parte de la consciencia es la consciencia dirigida hacia afuera; es el escenario del mundo externo. Tras descartarla, encontramos la autoconsciencia. Tal como lo hace en *CRP*, Schopenhauer se pregunta también en *PFE* cómo el yo adquiere consciencia de sí. Él responde: como volente. No hay otro objeto más que el querer, la voluntad. Pero este querer no se reduce solamente a los actos de voluntad o las resoluciones sino que las exteriorizaciones de la voluntad son múltiples y en diversos grados: afectos, pasiones, sentimientos de placer o displacer, sensaciones corporales; con lo que la voluntad se siente satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada. Todos son movimientos de la voluntad. También el cuerpo es instrumento, expresión de la voluntad, por medio del cual actúa hacia afuera y recibe las sensaciones agradables o dolorosas.⁷⁵ Así lo explica Schopenhauer de modo extenso:

Pero por este [querer] no se pueden entender únicamente los actos de voluntad decididos y llevados inmediatamente a efecto, así como las resoluciones formales junto con las acciones resultantes de ellas; sino que cualquiera que sea capaz de retener lo esencial aun dentro de distintas modificaciones de grado y tipo, no tendrá ningún reparo en contar también entre las exteriorizaciones de la voluntad todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor; en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones.⁷⁶

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 9-12 (PP. 45-48).

⁷⁶ *Ibid.*, 11 (PP. 47-48): “Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehn; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, als Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und

De este modo vemos que el conocimiento del propio yo es afectivo por medio de una multiplicidad de movimientos de voluntad en distintos grados y direcciones. No obstante, esos movimientos de la voluntad en constante flujo, que son el objeto de la autoconsciencia, se vinculan con algo percibido o conocido en el mundo externo. El material de la voluntad se encuentra en los objetos percibidos, de suerte que cada individuo se dirige a las cosas externas a él como motivo de su acción. No puede haber una consciencia del propio yo volente sin objetos de querer, sin dirigirse hacia afuera. Además no hay actos de voluntad que no se expresen en movimientos corporales. De manera análoga a cómo se emprende críticas contemporáneas contra el solipsismo teórico, Schopenhauer pretenderá realizarlas contra el solipsismo volitivo. Esto menciona al respecto:

Pues nadie puede negar que nuestro querer tiene siempre como objeto cosas externas a las que está dirigido, sobre las que gira y que, por lo menos, lo provocan como motivos; pues a quien esto negase, le quedaría una voluntad totalmente aislada del mundo externo y encerrada en el oscuro interior de la autoconsciencia.⁷⁷

De esta cita se puede extraer que ninguna investigación de la voluntad humana puede prescindir de los objetos a los cuales se dirige y que la mueven a actuar. Éste es el momento para ahondar más en la explicación de qué son los motivos. Hay una representación de un estado objetivo de cosas o eventos en el mundo externo que funciona como motivos, es decir, como causa que determina lo que el hombre quiere merced a la relación que ésta tiene con su voluntad. Schopenhauer plantea que si el hombre quiere, entonces quiere X. Este último es un objeto de la facultad de conocer, una representación, el cual es denominado motivo, que puede ser un objeto real e individual o un pensamiento⁷⁸. Así, el querer consiste en un acto de voluntad que aparece en virtud de un

Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache o starke, bald heftige und stürmliche, bald sanfte und leise Bewegungen des entweder gehemnten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehn: sie sind also entschiedene Affektionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.”

⁷⁷ *Ibid.*, 12 (Pág. 49): “denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen; da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußtseyns eingesperrten Willen übrig behielte.”

⁷⁸ Doy la misma explicación que ofrecí en el primer capítulo para señalar que los conceptos pueden ser objetos de la facultad de conocer. Ellos se refieren o tienen como origen un objeto real ubicado espacio-

motivo, ante el cual reacciona.⁷⁹ A partir de la presencia de un motivo, el hombre es movido a realizar un cambio en el objeto de su querer. Por ello, el motivo no es sólo una representación de un estado de cosas, sino que implica un propósito, un fin de la acción. El hombre siente el deseo de realizar un cambio en el estado de cosas y está dispuesto a intentar realizarlo.⁸⁰ De suerte que tenemos aquí la relación causal: a partir de un motivo (causa), hay un acto volitivo (efecto). Esto ya está en contraposición al denominado libre arbitrio de indiferencia. El obrar humano no está exento de causas o condiciones para que pueda producirse. Asimismo, Schopenhauer niega que haya un punto medio entre la determinación a obrar en modo necesario ante motivos dados y libertad de querer o no querer ante la presencia del motivo. Tal punto medio es lo que sucede con Leibniz, quien afirma que la voluntad se encuentra inclinada por motivos pero no obligada.⁸¹ Hay que advertir que pese a que la motivación humana esté determinada causalmente, es distinta de la animal. Para comprender cómo se conforma la agencia moral, es indispensable comprender la diferencia entre la motivación humana y la animal, brevemente desarrollada en el primer capítulo.

Esta diferencia en la motivación radica en que el hombre posee razón, de la cual carece el animal, y por lo cual, tiene conceptos que le permiten pensar. Schopenhauer enumera las ventajas de esta capacidad racional: reflexión, intención, premeditación, retrospectiva del pasado, preocupación por el futuro. Por el contrario, la motivación animal consiste únicamente en representaciones intuitivas: lo presente en un espacio y tiempo determinados. Su campo de elección es limitado. La causalidad por motivación resulta evidente. En cambio, el hombre mediante su capacidad de reflexión es capaz de ir más allá de lo intuitivamente presente: lo pasado y lo futuro. Por consiguiente, su campo de elección es más amplio. En esto se basa la distinción entre un obrar racional y uno irracional. El primero es un obrar a partir de pensamientos como motivos mientras que el segundo es

temporalmente. Además, considero que Schopenhauer no es lo suficientemente cuidadoso cuando menciona que los objetos pueden funcionar como motivos. El filósofo ha señalado que causa y efectos tienen que ver con los estados de los objetos. Del mismo modo intuyo que los motivos se refieren a estados de cosas que el sujeto representa y a partir de ellos se determina a obrar, ya sea por medio de un estado de cosas presente intuitivamente (motivos intuitivos) o un estado de cosas pasado o futuro que el sujeto piensa (motivo abstracto). Tal vez, por mor de simplicidad, Schopenhauer habla de objetos y pensamientos como motivos.

⁷⁹ *Ibid.*, 14 (Pág. 50).

⁸⁰ En esta explicación del motivo me apoyo en Janaway. Cf. C. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, PP. 213-214.

⁸¹ Arthur Schopenhauer, *PFE*, 14-15 (PP. 50-51).

resultante de la representación inmediata. Esa independencia de lo intuitivamente presente es lo que permite que su obrar sea premeditado, reflexivo e intencional. El hombre tiene la capacidad de deliberación que le permite presentar ante sí diversos motivos en el orden que sea, a través del pensamiento; estos motivos que ejercen su influjo sobre la voluntad. Schopenhauer considera que esta capacidad reflexiva es lo que se ha considerado como libertad de la voluntad humana o libre arbitrio de indiferencia. Pero en realidad, la libertad que se adquiere mediante la deliberación es sólo relativa. Los influjos del presente pueden no determinarlo a obrar pero esa libertad relativa no desmiente que este mismo obrar tenga alguna causa, un pensamiento, y en consecuencia, que sea necesario. Schopenhauer lo describe según la cual la causalidad aparece, a través de la motivación, en los animales como una soga gruesa y visible; en los hombres, lo hace como hilos finos e invisibles. Esos hilos invisibles son los motivos abstractos, conceptos que tenemos del estado de cosas.

Schopenhauer anticipa una posible objeción. El hecho de que el obrar del hombre sea determinado por pensamientos o conceptos no implica que esos motivos tengan que venir de fuera. Es posible pensar que haya motivos cuyo origen sea *a priori*. Así la determinación del obrar tendría un origen *a priori* y de ese modo el hombre podría ser libre al no ser determinado por algo que venga de fuera. Contra ello, Schopenhauer indica que la motivación por pensamientos tiene un origen empírico, pues es resultado de la abstracción. Estos motivos abstractos no dejan de ser causas como las anteriormente descritas, causas físicas, excitantes o estímulos, motivos intuitivos. De la deliberación se puede decir solamente que produce el conflicto de motivos.⁸² Éste viene descrito por Schopenhauer así:

En concreto, él [conflicto de motivos] permite a los motivos tentar repetidamente su fuerza unos con otros en la voluntad, con lo que esta cae en la misma situación en la que se encuentra un cuerpo sobre el que actúan diversas fuerzas en direcciones opuestas: hasta que, al final, el motivo decididamente más fuerte vence a los demás y determina la voluntad; este desenlace se llama resolución y se produce con total necesidad, como resultado de la batalla.⁸³

⁸² *Ibid.*, 33-36 (PP. 70-73).

⁸³ *Ibid.*, 36 (Pág. 73): “Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in die selbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat der Kampfes mit völliger *Notwendigkeit* eintritt.” Posteriormente se explicará en qué consiste la resolución.

Podemos afirmar que la consciencia sirve de escenario para esa “lucha” entre diversos motivos por determinar la voluntad para realizar una acción. Una espectadora que se entera de lo que quiere únicamente después del acto volitivo. Pensamos que con lo comentado en torno a la motivación y su aplicación en el obrar humano queda excluida la posición del libre arbitrio de indiferencia desde la perspectiva que tienen los demás de la voluntad. No puede resultar la acción a partir de la nada, tiene que haber una condición que mueva a la voluntad a obrar. Al contrario del orden seguido por Schopenhauer, continuaremos con las dificultades en las que cae tal posición desde la perspectiva de la propia de la voluntad, desde la autoconsciencia. Asimismo Schopenhauer nos hace ver las fuentes del engaño de creer que existe tal libre arbitrio. Y estos son los resultados de su investigación:

1) La autoconsciencia únicamente nos respondería en líneas generales: “Yo puedo hacer lo que quiero”, si le preguntáramos si su obrar es necesario o libre. Esto lo entiende como si se quiere una acción, las partes móviles del cuerpo la realizarán; así se patentiza el vínculo entre acto de voluntad y el movimiento corporal. Todo acto de voluntad se manifiesta en un movimiento del cuerpo. En consecuencia, se queda en el concepto popular de libertad como obrar de acuerdo con la voluntad. Se indica la libertad del hacer cuando lo que se pide es la libertad del querer. Lo que se busca saber es si el querer depende de condiciones externas. Además, eso queda fuera de su ámbito porque se habla de la relación causal entre la resolución y los objetos del mundo exterior. Esto ya pertenece a la consciencia de otras cosas o la perspectiva de los demás de la voluntad.

2) Asimismo, Schopenhauer vuelve a indicar que sólo a través del movimiento corporal que implica la acción, la autoconsciencia se da cuenta de que es un acto de voluntad. Cuando el acto está en gestación, sólo es deseo (*Wunsch*), y cuando está realizado, resolución (*Entschluß*). No obstante, antes de que la resolución de la voluntad se exprese en una acción el acto de voluntad es cambiante. Aquí Schopenhauer encuentra la razón de la creencia de que en una misma situación a un individuo le son posibles dos acciones distintas (la libertad de su arbitrio). El individuo confunde el desear (*Wünschen*) con el querer (*Wollen*). Se pueden desear cosas distintas entre sí pero sólo una de ellas se puede querer en una situación dada. El deseo consiste en pensar acciones como queridas y en considerar la acción que resultaría: “Hago tal acción w, si quiero x o hago tal acción y, si

quiero z". Pero sólo uno de esos deseos será querido. En la autoconsciencia, no se hallan las razones determinantes del querer, los motivos, puesto que se ubican en el mundo objetivo fuera de ella. Sólo tiene ante sí los distintos deseos que pueden volverse actos de voluntad y en consecuencia, acciones. Así, lo que se quiere únicamente se determina mediante la acción.

3) Puesto que la autoconsciencia se mantiene en el concepto popular de libertad, únicamente habla de las consecuencias del acto de voluntad, es decir, su manifestación en movimientos corporales pero no de la necesidad o no de que ocurra el acto de voluntad mismo. Ya quedó explicado que su obrar depende del querer, mediante la ligazón entre corporalidad y volición, pero lo que queda por resolver es determinar de qué depende el querer. La cuestión puede continuar con que su querer depende de su querer y así *ad infinitum*. Pero quedamos en la misma aporía del concepto popular de libertad que no resuelve el problema de la libertad moral. Si su querer tras haberse manifestado mediante un acto volitivo ha sido determinado necesariamente a partir de circunstancias dadas, existe normatividad de su surgimiento; o si hubiera podido ser distinto del que *de hecho* fue, de tal modo que carece de razón su surgimiento.

4) Schopenhauer agrega que la autoconsciencia es incapaz de responder a la pregunta dado que la voluntad es lo que constituye el propio yo del hombre, sólo a través de ella adquiere consciencia de su individualidad. Preguntar si su querer o voluntad puede ser de otro modo, es como si se le preguntara si puede ser un individuo distinto del que es. Schopenhauer lo resume de forma concluyente: *Se es lo que se quiere y se quiere lo que es.*⁸⁴

5) De este modo se resume la posición de Schopenhauer en torno a la necesidad de los actos humanos y la refutación de la posición de libre arbitrio de indiferencia: “«Puedes *hacer* lo que *quieres*: pero tú, en cada instante dado de tu vida, solo puedes *querer* una cosa determinada, y absolutamente nada más que esa.»⁸⁵

Posteriormente, Schopenhauer intenta zanjar, de una vez por todas, el asunto de la libertad de la voluntad humana. Por ello, presenta la fuente del engaño: la creencia de que

⁸⁴ *Ibid.*, 15-24 (PP. 51-60).

⁸⁵ *Ibid.*, 24 (Pág.60): “„Du kannst *thun* was du *willst*: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes *wollen* und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine.””

se puede determinar a obrar sin causas y que en circunstancias dadas, la resolución de uno y el mismo hombre puede ser distinta. Esta creencia tiene como base el supuesto de que los motivos al ser meros pensamientos y ya no causas físicas pueden no conllevar la necesidad presente en las últimas y la afirmación de que se puede hacer lo que se quiera. Schopenhauer lo presenta mediante una comparación bastante sugerente. Un hombre que está en la calle al terminar la jornada laboral se dice a sí mismo: “Puedo ir al teatro, puedo dar un paseo, puedo ir hasta al ancho del mundo, puedo x”. Todo esto depende de su libertad, pero en esta ocasión decide regresar a casa con su mujer. Es como si el agua se dijera a sí misma: “Puedo formar altas olas, puedo evaporarme y desaparecer, puedo subir hasta al aire en forma de chorro”. Sin embargo, ahora se queda voluntariamente tranquila en el estanque. En ambos casos, en el hombre y al agua, ese poder hacer algo depende de causas determinantes, condiciones. Por ejemplo, el agua puede evaporarse y desaparecer bajo la condición de que esté a determinada temperatura. En el caso del hombre su obrar es imposible si no hay una causa determinante; y en cuanto está última aparece, se obrará con necesidad.

Schopenhauer recurre otra vez a la distinción entre desear y querer mediante dos términos latinos: *velleitas* y *voluntas*. Cuando en la consciencia del hombre se halla un motivo para una de las acciones que se presentan como posibles, siente el efecto sobre la voluntad. Esto es *velleitas* o deseo, pero se cree que con eso ya es posible ejecutar la acción y con ello hacerla *voluntas* o querer. En realidad ese puedo hacer x significa puedo hacer x si no prefiriese aquello otro; ese poder hacer es hipotético. Podemos observar el conflicto de motivos, en el que el más fuerte determina la acción del hombre.⁸⁶

A partir de esto, se muestra que el hombre como fenómeno en el mundo no es una excepción a ley de causalidad. Su obrar responde a causas dadas del mismo modo que una bola de billar necesita del impulso para moverse. No hay un efecto sin que aparezca la causa y en la medida que la última aparezca necesariamente surge el efecto. Con esto hemos cubierto la primera condición de la agencia moral: la necesidad de que haya motivos determinantes del obrar. Es hora de ver cómo se inserta el carácter, el cual nos proporciona tres condiciones de la agencia moral. Sigamos con la primera condición: Condición de

⁸⁶ *Ibid.*, 41-43 (PP. 79-81).

inteligibilidad de los motivos. Lo comentado en el primer capítulo acerca de las fuerzas naturales nos servirá de ayuda.

§ 6. Condiciones de la agencia moral a partir del carácter

Condición de inteligibilidad de los motivos

Recordemos que una causa es un cambio que hace necesario el siguiente, el efecto, y que no lo produce a partir de la nada, sino que actúa sobre un ser mediante el cual origina y determina el dónde y cuándo de un cambio de acuerdo con la naturaleza de este ser. Este ser le presta su fuerza, la capacidad de actuar, y así es una fuerza originaria. El efecto es el resultado de dos elementos; por un lado, uno externo, que es la causa que determina el lugar y el tiempo de la exteriorización de una fuerza originaria, y por otro, uno interno, que es esa misma fuerza sobre la que actúa la causa. Aduce Schopenhauer el caso de la física que presupone la fuerza de gravedad; o las explicaciones fisiológicas, una fuerza vital. En última instancia, las fuerzas originarias, al ser la base de toda explicación causal, son ellas mismas inexplicables. Como se mencionó en el primer capítulo estas fuerzas originarias no están sujetas a la causalidad, más bien ellas son las que la hacen operativa. Como es de esperarse tras haberse detenido a explicar las múltiples maneras a través de las cuales la causalidad se expresa, los motivos también presuponen algo que les permite actuar y producir efectos. Los motivos determinan la exteriorización de una fuerza originaria que en este caso es la voluntad consciente o arbitrio y que a diferencia de los otros dos tipos de fuerzas, es conocida interiormente en virtud de la autoconsciencia.⁸⁷

Para hacer inteligible, es decir, operativa, la explicación de las acciones a partir de motivos, Schopenhauer arguye lo siguiente:

Solo bajo el supuesto de que exista una tal voluntad y de que, en el caso individual, esta sea de una determinada índole, actúan las causas dirigidas hacia ella, denominadas aquí motivos. Esta índole (*Beschaffenheit*) especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello que se llama su *carácter* y, por cierto, *carácter empírico*, ya que no es conocido *a priori* sino solo por experiencia.⁸⁸

⁸⁷ *Ibid.*, 46-47 (PP. 83-85).

⁸⁸ *Ibid.*, 48 (Pág. 85): “Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf die

Asimismo, Schopenhauer añade que este carácter, al igual que las otras fuerzas, es inexplicable, originario e inmutable; es distinto en cada uno de los tipos de especies de animales, mientras que en el caso de los seres humanos es individual. Puede darse el caso en los animales superiores que se presente un carácter individual pero en última instancia quedan determinados por el carácter de la especie.⁸⁹ Aquí entra en la cuestión de la agencia moral, el carácter. Una de las preguntas planteadas en la presentación de esta tesis es cómo es posible que en las mismas circunstancias y el mismo motivo dos hombres tomen derroteros totalmente distintos ¿Por qué no es el caso como en las causas físicas donde ante la misma causa, el efecto es el mismo y se puede prever? Ya se ha enfatizado la relevancia de que haya motivos para obrar, pero éstos no son suficientes para explicar la acción. Schopenhauer arguye que hay cierta condición individual, inclinación, que nos hace optar por determinados motivos en lugar de otros. El conflicto de motivos mediante la deliberación requiere que en el individuo se encuentre una receptividad a uno de ellos. Para ampliar esta explicación, describiremos los rasgos del carácter humano.

1) Individual- A pesar de que haya elementos o cualidades que se comparten como especie humana, hay una diversidad de combinaciones de cualidades. Por ello, se puede hablar de distinciones morales entre los caracteres como se habla de facultades intelectuales. Así ante un mismo motivo posible de acción dos individuos pueden actuar distinto, en virtud de las diferencias entre sus caracteres. La acción no se predice sólo a partir del motivo sino que hay que tener un conocimiento del carácter del individuo.⁹⁰

2) Empírico- Como lo que se quiere se determina a partir de la acción, y el carácter se conoce por esto; entonces el carácter, ya sea el propio o el de los demás, se conoce por medio de la experiencia de lo realizado y en este sentido es empírico. En esto se basan las frecuentes, o no, decepciones que el hombre puede tener de sí, dado que creía tener tal cualidad, por ejemplo, la justicia, y a la hora de obrar, resultaron las cosas distintas. El conflicto de motivos, el cual se advierte más fácilmente en una decisión difícil, muestra la situación vacilante en la que se encuentra el individuo respecto a cómo obrará. La resolución antes de la acción es un misterio tanto para el agente como para los demás. Por

selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen *Charakter* nennt und zwar, weil er nicht *a priori* sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, *empirischen Charakter*.”

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibid.*, 48 (PP. 85-86).

ello, para saber cómo se comportará en una determinada situación, hay que haber estado en tal situación. A partir de esto, Schopenhauer afirma que consideramos al hombre como cualquier otra cosa de la que se conocen sus cualidades, por ejemplo un imán: sabemos que esperar y que no de él.⁹¹

3) Constante- “*El hombre no cambia nunca*: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales (a las que, no obstante, pertenece también el conocimiento correcto de esas circunstancias).”⁹² Plantea Schopenhauer que el carácter se mantiene constante a la largo de toda la vida del hombre. Lo que hay son cambios en la materia y dirección, en los motivos de su acción. Nos da algunas razones para aceptar tal constancia. En primer lugar, de esta constancia depende que haya un conocimiento firme del hombre, y la confianza en que los hombres actúen tal y como lo hicieron en una situación anterior similar. En segundo lugar, cuando se habla del valor moral de una acción, partimos de los motivos, pero el elogio o la censura no se dan a estos sino al carácter del hombre; puesto que este último le es inherente. En tercer lugar, tras haber perdido el honor por actuar de una determinada forma, éste no se puede recuperar, y en cambio deja una mácula en el carácter del hombre. En cuarto lugar, la constancia posibilita la consciencia moral. Sólo cuando hay tal constancia del carácter, un hombre se puede reprochar por sus acciones pasadas, inclusive las de la juventud. No habría tal identificación con tales acciones en caso de que su carácter hubiera cambiado porque no le pertenecerían. En quinto lugar, el hombre no modifica su carácter pese a conocer sus defectos morales y tener el propósito de corregirlos.

No obstante, Schopenhauer anticipa la posible objeción de que se han encontrado cambios en la conducta de los hombres después de un tiempo y que esto podría indicar un cambio en su carácter. Ante esto, arguye que lo único variable es el conocimiento que puede ampliarse y modificarse. En él se basa toda mejora. En la medida en que su carácter es constante, los fines bajo los que obra el hombre se mantienen bajo la determinación de los motivos. Pero el medio de los motivos es el conocimiento, el cual se puede corregir. Así que lo que se busca es mostrarle al hombre que los medios que anteriormente escogió traen

⁹¹ *Ibid.*, 48-50 (PP. 86-87).

⁹² *Ibid.*, 50 (Pág. 88): “*Der Mensch ändert sich nie*: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieser Umstände gehört) stets wieder handeln.”

mayor desventaja que ganancia. En cierto modo, lo que se hace es proporcionar al hombre contramotivos que impidan que la acción se ejecute. Aquí Schopenhauer encuentra la relevancia moral de la razón en tanto que ésta puede ser formada mediante conocimientos y ser además capaz de proporcionarle motivos a la voluntad que antes no tenía en su campo de visión, dado que si no son conocidos los motivos, no son capaces de mover la voluntad del hombre. En esto consiste la educación. De ahí que un hombre ante las mismas circunstancias externas puede obrar distinto, no en virtud de una modificación del carácter sino de un cambio del conocimiento y los medios. Por lo cual, puede haber una mayor comprensión de las circunstancias. Sin embargo, la educación moral no va más allá de eso. El carácter permanece inmodificable.⁹³ Schopenhauer mantiene que los fines generales o lo que quiere el individuo en general no se ven alterados por influencia externa. A lo más que pueden llegar los motivos es a modificar la dirección de su afán. Se le enseña que se equivocó en los medios para llegar a determinado fin y que puede obtenerlo por otra vía. Nos da el siguiente ejemplo en donde el medio se altera pero no el fin que persigue el carácter del individuo:

Sin embargo, aquella primera posibilidad, la de modificar el conocimiento y con él la acción, llega hasta el punto de que la voluntad intenta alcanzar su fin invariable, aunque sea, por ejemplo, el paraíso de Mahoma, unas veces en el mundo real y otras en un mundo imaginario, adaptando los medios a cada caso; por eso en el primer caso emplea la astucia, la fuerza y el engaño, y en el otro, la abstinencia, la justicia, la limosna y la peregrinación a La Meca. Su aspiración no se ha modificado por ello, y aún menos ella misma. Así que aunque su obrar se presenta de formas diversas en diversos momentos, su querer sigue siendo exactamente el mismo.⁹⁴

Asimismo presenta Schopenhauer algo que parecería una perogrullada cuando dice que para que sean eficaces los motivos, estos últimos deben ser conocidos. Esta eficacia radicaría por ejemplo en mostrar el carácter egoísta o no del hombre. No basta con que un determinado hombre posea riquezas y vea la pobreza del otro. También es menester que

⁹³ *Ibid.*, 50-53 (Pág. 87-90).

⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 347-348 (PP. 351-352): “Jenes Erstere inzwischen, die Modifikabilität der Erkenntniß und dadurch des Thuns, geht so weit, daß er seinen stets unveränderlichen Zweck, er sei z.B. Mohammeds Paradies, ein Mal in der wirklichen Welt, ein ander Mal in einer imaginären Welt zu erreichen sucht, die Mittel hienach abmessend und daher das erste Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andere Mal Enthaltbarkeit, Gerechtigkeit, Almosen, Wallfahrt nach Mekka anwendend. Sein Streben selbst hat sich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er selbst. Wenn also auch allerdings sein Handeln sehr verschieden zu verschiedenen Zeiten sich darstellt, so ist sein Wollen doch ganz das selbe geblieben.”

conozca qué puede hacer con las riquezas para sí mismo como para los demás, así como conocer el sufrimiento y el placer. Con el conocimiento de tales elementos, el hombre obraría de un modo distinto y mostraría su carácter con mayor seguridad; pues las circunstancias se han modificado. Sucede lo contrario cuando actúan circunstancias imaginarias como motivos reales. Por ejemplo, la promesa de una vida futura pagada a cambio de buenas acciones en esta vida. En este caso, el hombre obraría distinto en virtud de tal creencia. Sin embargo, el egoísmo no habría sido modificado, sino que sería trasladado a otro ámbito.⁹⁵ Otro fenómeno relacionado con la constancia del carácter es el remordimiento (*Gewissensangst*). Éste no consiste en el mero arrepentimiento⁹⁶ sino en el dolor por conocimiento de nuestra propia voluntad, de nuestro carácter. El hombre se da cuenta de que su voluntad es la misma. Si fuera modificable tal voluntad o carácter, no tendría que haber remordimiento. El acto le pertenecería a un carácter diferente al suyo, ya no tendría razón su angustia (*Angst*).⁹⁷ Aunque no lo mencione Schopenhauer, es evidente que el remordimiento se da en el caso de actos moralmente reprochables.

4) Innato- Schopenhauer agrega que el carácter humano es innato, obra de la “naturaleza”. De este modo no es resultado del azar o de las circunstancias ni es producto del arte o técnica (*Kunst*). El carácter de la niñez es el mismo que el de la vejez. Así lo expresa Schopenhauer: “Por eso, dos niños con educación y entorno totalmente iguales manifiestan de la forma más patente un carácter completamente distinto: es el mismo que tendrán de viejos.”⁹⁸

Asimismo, el carácter innato es la semilla de las virtudes y los vicios. Estas últimas son cualidades auténticas si son innatas, mientras que si son producto de la reflexión, no se puede esperar su permanencia a partir de la presión de las circunstancias. Aun cuando se apelara a la caridad como virtud, la situación no cambia. Por ejemplo, es difícil pensar que

⁹⁵ *Ibid.*, 348 (Pág. 352).

⁹⁶ Más adelante se explicará en qué consiste el arrepentimiento.

⁹⁷ *Ibid.*, 350 (Pág. 354).

⁹⁸ Arthur Schopenhauer, *PFE*, 53 (Pág. 91): “Daher legen, bei der allergeleichensten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist der selbe, den sie als Greife tragen werden.”

el carácter malvado de Nerón, cuyo maestro fue Séneca, o el de Calígula se haya originado a partir de circunstancias externas.⁹⁹

No hay que olvidar que el rival con el que se enfrenta Schopenhauer en su modelo de agencia moral es el defensor del libre arbitrio de indiferencia. Para ello él busca mostrar lo insostenible de la tesis de que haya libre arbitrio de indiferencia y con ello, defender que hay tal carácter innato. Antes de la mencionada refutación, se plantea como un hecho dado que hay una diversidad de cualidades morales entre los individuos. Por esa diversidad moral, dos hombres obran de un modo distinto bajo circunstancias iguales, y una educación y entorno iguales. Esta diversidad es algo que requiere ser explicado. Tal explicación difícilmente el libre arbitrio de indiferencia puede realizarla. En primera instancia, cuando se piensa que al hombre le son posibles dos acciones contrarias en la misma situación, lo que se considera es que el hombre llega al mundo con su carácter como una tabula rasa moral sin ningún tipo de inclinación o preferencia. Así que subjetivamente no se puede explicar la distinción entre los caracteres. En segundo lugar, iría contra la defendida libertad si se pensara que tal diversidad de los caracteres tiene su origen en los objetos porque ellos serían los que determinarían la acción. En tercer lugar, si se piensa que la diversidad responde a la distinta captación de lo objetivo por lo subjetivo (la perspectiva individual desde la cual, los individuos conocen las distintas cosas), todo se reduciría a una corrección del conocimiento y la moral se convertiría en lógica.¹⁰⁰ En cuarto lugar, los defensores de esta libertad podrían decir que esa diversidad de caracteres no es innata sino que se produce por las circunstancias externas como la educación; y después, con ese carácter formado circunstancialmente, se puede explicar el obrar. Dos objeciones presenta Schopenhauer a esta afirmación: 1) El carácter aparecería muy tarde cuando en realidad se descubre desde la niñez, y 2) La formación de tal carácter sería obra del azar o la providencia. Así que esta forma se eliminaría toda responsabilidad moral por las acciones. Toda estas son las razones se nos provee para negar el libre arbitrio de indiferencia. Es incapaz de explica la diversidad del obrar, y el origen de la virtud y el vicio.¹⁰¹ Por el

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 54-56 (PP. 92-94). En la parte final de mi investigación presentaré mis críticas a este último rasgo del carácter humano.

¹⁰⁰ El rechazo a esta reducción por parte de Schopenhauer nos muestra una vez más la primacía de la voluntad sobre el intelecto. La moralidad de las acciones no puede ser únicamente el conocimiento exacto o no de las cosas. Más adelante, comentaré acerca de sus críticas al intelectualismo moral.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, 54-56 (PP. 92-94).

contrario, la tesis del carácter sí puede hacerlo porque indica que las cualidades morales tienen como fuente el carácter constante e innato de los hombres

Uno de los resultados de la exposición del carácter humano es la completa la necesidad de las acciones humanas y la negación del libre arbitrio de indiferencia. En las líneas que siguen se resumirán las consecuencias de este resultado. 1) La acción humana resulta, y se explica, a partir de dos elementos: el carácter y los motivos; en su conjunción, la acción se produce necesariamente.¹⁰² 2) Así los hombres obrarán únicamente de acuerdo con su naturaleza, la índole de su voluntad, a partir de los motivos. Schopenhauer encuentra apoyo en la frase escolástica *operari sequitur esse* (el obrar se sigue del ser). El obrar del hombre está determinado de acuerdo con lo que él es, en su esencia. Como tal no hay ninguna existencia sin esencia, sin un carácter con sus propiedades fundamentales.¹⁰³ 3) Además se responde negativamente a la pregunta respecto a si a un individuo le son posibles dos acciones distintas bajo las mismas circunstancias. 4) Y en consecuencia, el curso vital de un hombre no habría podido ser distinto de como de hecho resultó, el carácter ya está fijado y las circunstancias que intervinieron en la producción de la acción está determinadas de un modo necesario en una cadena *al infinito*. Todo lo que ocurre, ocurre necesariamente.¹⁰⁴ Schopenhauer va más lejos y señala que sólo los pensadores profundos son los que niegan tal libre arbitrio y el necesario producirse de la acción; mientras que el resto de los hombres afirma tal libertad de la voluntad.¹⁰⁵ En esta metáfora se puede condesar la posición en torno al carácter humano y la necesidad de los acontecimientos:

Debemos más bien considerar los acontecimientos, tal y como se producen, con los mismos ojos con los que consideramos la letra impresa que leemos, sabiendo muy bien que estaba ya allí antes de que la leyésemos.¹⁰⁶

A partir de la descripción del carácter, se ha satisfecho la condición de inteligibilidad de los motivos. Vemos que el carácter es condición de posibilidad para que los mismos motivos produzcan acciones diversas en distintos hombres. Sin embargo, esta inteligibilidad por sí sola podría traer la consecuencia desastrosa de eliminar la posibilidad

¹⁰² *Ibid.*, 56 (Pág. 94).

¹⁰³ *Ibid.*, 57-58 (PP. 95-96).

¹⁰⁴ *Ibid.*, 60 (Pág. 98).

¹⁰⁵ *Ibid.*, 58-60 (PP. 96-98).

¹⁰⁶ *Ibid.*, 62 (Pág. 100): “Wir sollen vielmehr die Begebenheiten, wie sie eintreten, mit eben dem Auge betrachten, wie das Gedruckte, welches wir lesen, wohl wissend, daß es da stand, ehe wir es lasen.”

de una ética porque los actos humanos están determinados causalmente y el carácter parece ser un producto de la naturaleza. De este modo no entrarían la libertad y por ende, tampoco la responsabilidad ¿Cómo habría responsabilidad si el carácter es algo dado y no modificable, y no somos capaces de determinarnos a obrar en ausencia de motivos? Esta sería una de las razones que haría atractiva la posición de libre arbitrio de indiferencia. Asimismo, Schopenhauer argumenta que esa defensa del libre arbitrio se remonta a una motivación teológica que se emparenta con el problema planteado. Para los fines de la tesis, me parece relevante lo que él dice acerca de la posición de San Agustín en torno al libre arbitrio.

Por un lado, San Agustín no acepta la libertad de la voluntad al grado de que se niegue toda intervención divina en su polémica establecida con Pelagio. Por otro, afirma la libertad de la voluntad por tres razones: 1) Su combate al maniqueísmo; 2) La confusión de libertad de voluntad como “puedo hacer lo que quiero”, de tal modo que voluntario es lo mismo que libre, y 3) La necesidad de hacer compatibles la justicia de Dios con la responsabilidad moral del hombre. El problema que San Agustín encuentra es que si Dios creó a los hombres y estos últimos pecan, entonces la pregunta que surge es si los pecados y el mal proceden de Dios o no, lo cual a juicio schopenhaueriano, abiertamente expresaron Vanini, Hume y Kant. Esta tercera razón es importante mencionarla porque permite ver en la tesis del libre arbitrio la motivación teológica mencionada. Éste cumpliría la función de punto medio entre el Creador y la criatura. Aunque parece difícil afirmar que haya un ser del que procede la naturaleza del hombre y aun así, este último es capaz de determinarse a actuar libremente y ser responsable moralmente. En cierto modo, se afirma y niega la dependencia del hombre. No obstante, se indicó como un hecho dado que hay una diversidad moral entre los hombres. Por lo cual, es menester explicar tal hecho. Si se originara esa diversidad en virtud de las circunstancias, no habría responsabilidad del hombre. Y asimismo, si esa diversidad tiene su origen en la naturaleza innata del hombre y se admite que éste depende de un ser creador, tampoco habría tal responsabilidad. A lo cual se agrega que tal libertad de voluntad que excluye a Dios de las acciones malas de los hombres no explica por sí sola el origen de la acción dado que sólo tiene un significado negativo. Nos quedamos sin ningún elemento para explicarla en tanto que ni es la condición innata del hombre, porque recaería la responsabilidad en Dios, ni producto de las

circunstancias. Esta libertad sería una balanza en perfecto equilibrio y quieta. Schopenhauer vuelve a señalar que la acción procede la interacción de motivos y el carácter innato del hombre, sus inclinaciones. Al final anticipa la conclusión del escrito sobre la libertad cuando menciona que sólo habría responsabilidad humana si su voluntad poseyera aseidad, es decir, si su carácter fuera obra suya y no dependiente de algún factor externo (e.g. Dios).¹⁰⁷ Es aquí el momento para hablar de la segunda condición que proporciona el carácter: Condición de responsabilidad. Todo esto con el fin de evitar las desastrosas consecuencias mencionadas arriba.

Condición de responsabilidad

En la conclusión del escrito sobre la libertad, Schopenhauer introduce un matiz en cuanto al resultado de sus investigaciones. Lo que se negó es la libertad del obrar humano, ya no la libertad de la voluntad humana en general, y con ello, se llega a la consideración de la verdadera libertad moral. Hay un hecho de la consciencia que no ha sido tomado en cuenta que es el del sentimiento de responsabilidad mediante el cual consideramos que somos los autores (*Thäter*) de nuestros actos (*Thaten*). Pese a la necesidad con la que se producen las acciones, nadie pretendería quitarse la responsabilidad de su acción en la medida en que solamente en relación a su carácter la acción fue necesaria; pues si hubiera tenido otro, tal acción habría podido no ocurrir. En el escrito *Sobre el fundamento de la moral* menciona Schopenhauer:

Pero aquí sigue siendo verdad que nuestras acciones está acompañadas de una consciencia de espontaneidad y originariedad, en virtud de la cual las conocemos como obra nuestra y cada uno, con certeza infalible, se siente el verdadero autor de sus actos y moralmente *responsable* de ellos. Pero ahí la *responsabilidad* presupone de alguna manera una posibilidad de haber actuado de otra forma y, por tanto, la libertad; así en la consciencia de la responsabilidad se encuentra mediatamente también la de la libertad.¹⁰⁸

La necesidad de que se haya producido la acción radica en el carácter de tal individuo, una condición subjetiva, al ser receptivo a determinado a motivo. El hecho solo,

¹⁰⁷ *Ibid.*, 66-74 (PP. 105-113).

¹⁰⁸ *Ibid.*, 175 (Pág. 218): “Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unsere Handlungen von einem Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch *verantwortlich* fühlt. Da nun aber die *Verantwortlichkeit* eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtseyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit.”

tomado por sí mismo, habría podido no acontecer. Por ello, la responsabilidad no se traslada ni a los motivos ni a las circunstancias sino al carácter del individuo, del cual es responsable. Así el reproche por una acción parte del hecho para trasladarse al agente moral y enjuiciar negativamente su carácter. No se dice simplemente “es un acción mala o deshonrosa” sino que decimos “es un hombre malvado”. En aquel hecho, junto con los motivos y las circunstancias, encontramos los síntomas o indicios del carácter del individuo; de suerte que la culpa recae en su carácter.

Posteriormente Schopenhauer indica que donde hay culpa, hay responsabilidad y con ello, libertad moral. Tal como nos los anticipó con la exposición de la posición agustiniana en torno la libertad, sólo hay responsabilidad en virtud de la libertad moral. El sentimiento de responsabilidad nos proporciona la clave para inferir la libertad, pero ya se dijo que la responsabilidad está en el carácter, así que la libertad también. Puesto que la acción resulta de la conjunción entre los motivos y el carácter, es este segundo factor el que nos conduce a la comprensión del «Yo quiero» que acompaña a todas nuestras acciones, parafraseando la deducción kantiana, y nos hace responsables de ellos.

Para continuar con la explicación de libertad moral, Schopenhauer trae a la memoria la distinción kantiana entre carácter empírico e inteligible, cuya piedra toque es la distinción entre fenómeno y cosa en sí, que hace compatible la necesidad de las acciones con la libertad que se manifiesta en el sentimiento de responsabilidad. El carácter empírico del hombre es un fenómeno como cualquier objeto de la naturaleza situado espacio temporalmente y bajo la ley de la causalidad, formas pertenecientes a la facultad de conocer. De este carácter empírico en conjunción con los motivos resultan las acciones necesariamente. Sin embargo, como fundamento o base de tal carácter empírico encontramos el carácter inteligible, la voluntad como cosa en sí, que está exento de tales formas de conocer. Y en consecuencia, tal carácter inteligible está ausente de toda necesidad de modo que es libre, tal como se mencionó en la exposición del tercer tipo de libertad. Así se conjugan la necesidad de las acciones con la libertad transcendental del carácter inteligible. Merced a esta libertad podemos llamar nuestros hechos como nuestro obrar de los que nos hacemos responsables. No obstante, esta libertad jamás aparece en el fenómeno. Nos relacionamos cognoscitivamente sólo con el fenómeno de la esencia de nuestro propio yo. Como se indicó en los rasgos del carácter, éste es empírico puesto que lo

conocemos a través de nuestras acciones. Sin embargo, ¿esto no se contradice con lo indicado en una nota del primer capítulo acerca de que no hay un yo individual subsistente? Por un lado, está el fenómeno de su voluntad como carácter empírico, según el cual es posible la pluralidad mediante el principio de individuación. Pero la voluntad como cosa en sí es una e indivisa, ¿cómo podría aparecer un carácter inteligible de cada individuo?, ¿no sería mejor sostener que es un carácter inteligible común a todos? En este caso, no existiría responsabilidad individual. Y si no halláramos la responsabilidad ni en los actos ni el carácter, dado que es común, entonces ésta no se situaría en ninguna parte. Schopenhauer reconoce la dificultad de dar cuenta de la individualidad en el caso de los seres humanos, y tal vez de los animales, en *PP*:

De aquí se sigue además que la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo mero *fenómeno* sino que arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder.¹⁰⁹

El filósofo, ante la presencia de la individualidad de los caracteres humanos, acepta las preguntas que surgen a partir de la metafísica por él presentada. Además, mantiene una humildad filosófica mediante la admisión de la imposibilidad de responderlas. Pero eso no obsta para que se hable del fenómeno ético que representa el carácter humano. Si la filosofía se mantuviera en responder cada aporía que surgiera, su labor sería interminable, con el riesgo de abandonar su labor de comprensión. Más bien, hay que admitir tales aporías al mismo tiempo que se intenta comprenderlas.

Concluye su exposición de esta verdadera libertad moral mediante la mención de la inversión operada en su análisis de la libertad de voluntad humana. A la inversa de la tradición que colocaba la libertad en las acciones, y la necesidad en el ser o naturaleza de cada uno, Schopenhauer coloca la libertad en el ser, en la totalidad de esencia y existencia del hombre¹¹⁰, y no en las acciones. El hombre actúa según como es, es decir, hace lo que

¹⁰⁹ Arthur Schopenhauer, *PPII*, 242 (Pág. 246): “Hieraus folgt nun ferner, daß die *Individualität* nicht allein auf dem *principio individuationis* beruht und daher nicht durch und durch bloße *Erscheinung* ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.”

¹¹⁰ Me parece oportuno hacer mención del que podemos denominar ateísmo schopenhaueriano a través de una cita de *MVR*. Aquí Schopenhauer discute en torno a los sufrimientos que trae consigo la existencia humana: “Así como ningún poder externo puede cambiar o anular su voluntad, tampoco puede ningún poder ajeno liberarle de los tormentos surgidos de la vida que es el fenómeno de aquella voluntad. El hombre es siempre

quiere de modo necesario, puesto que él *es* lo que *quiere*. Esa totalidad de existencia y esencia del hombre hay que entenderla como un hecho libre (*freie That*) que bajo la condición de espacio, tiempo y la ley de causalidad se expresa en una pluralidad de acciones que se mantienen bajo la unidad originaria del carácter. Así que el ser del hombre, que es lo auténticamente libre, es condición de posibilidad de la acción, mientras que las acciones individuales, que se hacen necesarias por los motivos, son sólo el reflejo del ser del hombre, los cuales le permiten conocerse a sí mismo.¹¹¹ *In nuce*: las acciones necesarias son la exteriorización de la esencia libre del hombre.

Aquí hemos tocado la médula de la metafísica schopenhaueriana mediante la introducción de su concepción dicotómica de la realidad y su posición contraria al intelectualismo moral. Por un lado, todos los fenómenos, como se vio en el primer capítulo, que son objeto de conocimiento para un sujeto, se encuentran bajo una de las formas del principio de razón suficiente. Cada acontecimiento está determinado necesariamente. Por otro, los fenómenos son la objetividad de la voluntad. Esta última se manifiesta a través de sus fenómenos, pero se ubica fuera del ámbito del principio de razón; no conoce necesidad alguna y en consecuencia, es libre. Esto significa que la esencia de las cosas es lo único libre mientras que su exteriorización en fenómenos individuales procede de modo necesario. Aquí Schopenhauer enfatiza que esa esencia de las cosas significa su carácter, el fenómeno inmediato de la voluntad. Este carácter pudo no haber existido o ser distinto en virtud de la libertad originaria de la voluntad como cosa en sí. Sin embargo, cuando este carácter se conoce mediante las formas del principio de razón, la cadena de razones y

remitido a sí mismo, como en todo, también en la cuestión fundamental. En vano se crea dioses para mendigarles y sonsacarles lo que solo la propia fuerza de voluntad es capaz de conseguir. Si el Antiguo Testamento hizo del hombre y el mundo la obra de un dios, el Nuevo Testamento, a fin de enseñar que la redención y la liberación de la miseria de este mundo solo pueden partir de él mismo, se vio obligado a convertir aquel dios en hombre. Para él la voluntad humana es y sigue siendo aquello de lo que todo depende.” “So wenig eine äußere Macht diesen Willen ändern oder aufheben kann, so wenig auch kann irgend eine fremde Macht ihn von den Quaalen befreien, die aus dem Leben hervorgehn, welches die Erscheinung jenes Willens ist. Immer ist der Mensch auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder, so in der Hauptsache. Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht; so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehn kann, sich genöthigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen. Des Menschen Wille ist und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt.” Cf. Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 384 (Pág. 384). Dejando a lado la interpretación que se hace del Nuevo Testamento, observamos que el hombre schopenhaueriano es responsable de lo que le sucede. Tanto el bien como el mal que le ocurran dependen de su voluntad, la cual posee aseidad y es la condición para que se produzcan las acciones. No hay un dios que premie y castigue, a quien tengamos que rendirle devoción.

¹¹¹ Cf. Arthur Schopenhauer, *PFE*, 93-98 (PP. 132-138).

consecuencias en las que se ve envuelta no puede cambiar, ni transformarse. Por tanto, esta última queda necesariamente determinada.¹¹²

La noción dual del carácter es introducida por Schopenhauer en esta consideración dicotómica de la realidad. Del mismo modo que las cosas poseen cualidades a partir de las cuales reaccionan ante los influjos externos y así expresan su carácter, el hombre posee un carácter. En el modo de actuar ante motivos dados se observa su carácter empírico, el cual nos remite a su carácter inteligible en tanto que fenómeno inmediato y determinado de la voluntad. El hombre considerado como fenómeno individual no es libre; su carácter empírico se expresa en las múltiples acciones individuales que están bajo el principio de razón. Sin embargo, el hombre es fenómeno o exteriorización de ese libre querer extratemporal que se presenta en su carácter inteligible. Ese carácter les da unidad a sus acciones, y por eso, es posible hacer responsable al hombre de cada una de sus acciones individuales. Schopenhauer nos vuelve a proporcionar una explicación de tal distinción en el § 55 de *MVRI*:

Puesto que el primero [carácter inteligible] es la voluntad como cosa en sí, en cuanto se manifiesta en un grado determinado y en un determinado individuo; el último [carácter empírico] es ese fenómeno mismo tal y como se presenta, según el tiempo, en la conducta y según el espacio, en la corporeidad. La mejor expresión para hacer comprensible la relación entre ambos es la que ya se empleó en el tratado introductorio: que el carácter inteligible de cada hombre se ha de considerar como un acto de voluntad extratemporal, por lo tanto indivisible e inmutable, cuyo fenómeno, desarrollado y disgregado en el espacio, el tiempo y todas las formas del principio de razón, es el carácter empírico tal y como se presenta empíricamente en toda la conducta y el curso vital de ese hombre.¹¹³

Así, los actos del hombre no son más que la repetición, aun en diversas formas, de un impulso originario y libre de la voluntad.

¹¹² Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 337-339 (PP. 343-344).

¹¹³ *Ibid.*, 341 (Pág. 346): “da ersterer der Wille als Ding an sich, sofern er in einem bestimmten Individuo, in bestimmtem Grade erscheint, letzterer aber diese Erscheinung selbst ist, so wie sie sich in der Handlungsweise, der Zeit nach, und schon in der Korporisation, dem Räume nach, darstellt. Um das Verhältniß beider faßlich zu machen, ist der beste Ausdruck jener schon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menschen als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt.”

Bajo esta tesis schopenhaueriana somos testigos de su contraposición a la tradición intelectualista, por ejemplo: aquella de Descartes. En esta tradición, se mantiene un libre arbitrio de indiferencia y el hombre coloca su esencia en el alma que es primariamente cognoscente. Así cada hombre llegaría como un cero moral al mundo, y, a partir de su conocimiento, decidiría lo que quiere ser. La voluntad del hombre no sería más que algo secundario derivada de sus facultades intelectuales. En cambio, la filosofía schopenhaueriana, y en específico su ética, muestran que lo primario y original para el hombre es su voluntad. El conocimiento a través del intelecto es algo derivado. De modo que el ser del hombre lo encontramos en el querer, en aquello que él quiere. Su curso vital no es más que el conocimiento de ese querer, de ese acto libre que se expresa en su carácter. Schopenhauer afirma que el hombre es su propia obra antes de todo conocimiento. Este último lo único que realiza es iluminar tal obra producto del querer. A diferencia de la tradición intelectualista, no decide ser tal cosa u otra a partir de una meditación, sino lo que es se da de una vez por todas.¹¹⁴ Concluye la descripción de su posición no intelectualista así: “En aquellas teorías él *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere.”¹¹⁵

Con la mención de la duplicidad del carácter humano, vuelvo a tomar la discusión schopenhaueriana en torno al engaño del libre arbitrio de indiferencia, una libertad de los actos individuales. Schopenhauer presenta en el § 55 de *MVRI* otra razón del engaño parte de la presentada en el escrito sobre la libertad. Este engaño se origina por la posición subordinada del intelecto respecto a la voluntad. Ya se mostró que lo auténticamente libre del hombre es su carácter inteligible, como un acto libre la voluntad. Sin embargo, este carácter no se puede conocer bajo las formas del principio de razón. A lo único que podemos acceder es al carácter empírico, es decir, a nuestras acciones suscitadas a partir de motivos; cuando la voluntad ha querido algo y lo ha expresado por medio de movimientos corporales. Pero en este caso, la voluntad ya se ha decidido, y lo único que hace el intelecto es conocer posteriormente tal resolución. Él tiene que aguardar a que la voluntad o carácter del hombre se incline hacia un motivo u otro; antes no posee conocimiento alguno. De hecho, ante motivos dados y las mismas circunstancias, para el individuo, en virtud de su carácter, sólo le es posible una elección. Pero el intelecto antes de la acción, solamente realiza conjeturas sobre cómo reaccionará su voluntad, y, por ello, cae en el engaño de

¹¹⁴ *Ibid.*, 345-346 (PP. 349-350).

¹¹⁵ *Ibid.*, 346 (Pág. 350): “Bei Jenen *will* er was er erkennt; bei mir *erkennt* er was er will.”

pensar que en las mismas circunstancias dos acciones contrapuestas le son posibles. Asimismo, el intelecto como instrumento de la voluntad se ocupa de poner ante ella los motivos, los despliega, a fin de que uno de ellos determine su acción. Crea ese conflicto de motivos. Esa es su participación en la elección, pero la voz cantante la lleva el carácter inteligible del hombre. El intelecto es incapaz de determinar la voluntad misma; ésta última le resulta insondable.¹¹⁶

A todo esto, advierte Schopenhauer que, tras haber mostrado la necesidad de las acciones individuales y la inalterabilidad del carácter, alguien podría extraer la conclusión reprochable de que sería vano toda mejora moral y que hay que dejarse llevar por las inclinaciones, incluso las malas, pero, aunque no lo mencione Schopenhauer, se cometería el mismo error de la posición intelectualista en cuanto a la moral. La determinación de los acontecimientos es siempre retrospectiva; nos remite a una causa previa que los hace necesarios. Sin embargo, el intelectualista se anticipa al resultado de las acciones. Va directamente a los efectos. Es cierto, las acciones se producen necesariamente a partir de motivos y de un carácter, pero el conocimiento de la índole moral del hombre se obtiene empíricamente. Hay que esperar al resultado de los conflictos de motivos para saber lo que queremos y, por ende, lo que somos. Ese conocimiento de nosotros se da en el curso vital. De ahí que nuestras acciones anteriores nos provocan satisfacción o angustia no por ellas mismas, sino porque son la huella de nuestro carácter, el núcleo de nuestra voluntad. Ese conocimiento posterior de lo que somos es lo que origina nuestro afán por mantener una imagen de nosotros lo más satisfactoria posible y para que los actos correspondan a ella.¹¹⁷ Este conocimiento de nuestro curso vital nos encamina a la tercera condición que proporciona el carácter, en cuanto carácter adquirido: Condición autoconocimiento y conformación de la individualidad.

Condición de autoconocimiento y conformación de la individualidad

Para redondear sus consideraciones del §55 de *MVRI* introduce Schopenhauer el carácter adquirido. Aquí nos indica que este carácter resulta de la práctica mundana, del contacto con el mundo. Parecería que con el carácter empírico, cuya unidad se halla en el inteligible, bastaría para que el hombre actuase acorde con su naturaleza, por lo cual, no

¹¹⁶ *Ibid.*, 342-344 (PP. 346-348).

¹¹⁷ *Ibid.*, 356-357 (PP. 359-360).

tendría que obtener un carácter mediante la experiencia. No obstante, escribe el filósofo: “Pero con él [el hombre] las cosas son de otra manera y, aunque siempre es el mismo, no siempre se comprende a sí mismo sino que con frecuencia no se entiende hasta que no ha adquirido un cierto grado de autoconocimiento”¹¹⁸ La condición racional del hombre crea una cierta disfuncionalidad en la que la reflexión le presenta lo que corresponde al hombre en general, a su especie, cuanto puedo querer o hacer, pero no lo que corresponde a él como individuo. El carácter empírico por sí solo es irracional en la medida en que es mero impulso natural, la conducta manifiesta a partir de motivos. Pero ese paso natural que podemos ver, por ejemplo, en los animales, es obstaculizado por la razón. Hay un grado de reflexión de por medio. Así que no queda otro camino para llegar a reconocer lo que uno quiere y puede hacer en tanto que individuo más que en la experiencia. Sin embargo, se mantiene esa divergencia entre las aspiraciones y pretensiones humanas, y las disposiciones que encuentra el hombre dentro de su carácter. Tiene que haber una decisión a través de la cual persigamos determinada aspiración renunciando a las demás, pero para que esta decisión pueda realizarse para el hombre no basta con que sólo quiera y pueda, sino que debe saber lo que quiere y de lo que es capaz para mostrar su carácter.

El desconocimiento de nuestro propio carácter, nos llevaría por un camino vacilante de dolor y arrepentimiento. Se le presenta un gran margen de posibilidades al hombre sin que termine por decidirse por alguna, un ir y venir. Por ejemplo, al no conocer las propias cualidades se envidiaría determinada condición de otro hombre sin saber si le corresponde o no. Otra posibilidad sería que por imitación se podría actuar de forma no acorde con la voluntad, y en este caso, las acciones carecerían de mérito aun para el propio agente. En cambio, el conocimiento de la propia individualidad, así como de los puntos fuertes y débiles, proporciona al hombre el carácter adquirido. Éste es un saber abstracto de las cualidades del carácter empírico y, en consecuencia, del querer de uno mismo. Así lo que el hombre mostraba querer en un principio de manera irreflexiva y natural, ahora lo realiza de manera premeditada a través de máximas siempre presentes. De este modo cuando el hombre actué ya no vacilará debido a las circunstancias externas, sino que obrará de acuerdo con un conocimiento claro de qué es lo quiere y puede, y sus acciones no lo

¹¹⁸ *Ibid.*, 357 (Pág. 360): “Dem ist aber anders, und wiewohl man immer der Selbe ist, so versteht man jedoch sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbstkenntniß in gewissem Grade erworben hat.”

llevarán a derroteros distintos. También para explicar la relevancia de conseguir este carácter adquirido, Schopenhauer aduce el hecho psicológico de que nada nos es más doloroso que el conocer nuestra falta de fuerzas, así como nos resulta placentero el uso de las propias fuerzas. Por ello, el hombre que llega conocerse con sus debilidades y fortalezas intentará en lo medida de posible cultivar las disposiciones y mostrar sus fortalezas cuando se requieran; mientras que huirá de las situaciones en las que su debilidad se haga manifiesta.

A todo esto, agrega Schopenhauer que resulta un error pretender ser algo distinto de lo que se es. Es vergonzoso el acto de imitar las cualidades del demás, puesto que expresa la falta de valor de uno mismo. El conocimiento de las propias limitaciones y de las capacidades es lo que puede otorgar mayor satisfacción a uno mismo. Además, a modo de recomendación, Schopenhauer advierte que el consuelo más eficaz es la certeza de la necesidad. En lugar de pensar en las situaciones que habrían podido ser evitadas, es preferible considerar los acontecimientos desde la perspectiva de la necesidad y de lo contingente como instrumento de un destino imperante (*waltenden Schicksals*). Para cerrar esta percepción de la necesidad de los acontecimientos y la inmutabilidad del carácter Schopenhauer escribe lo siguiente:

Nada nos reconcilia tanto con la necesidad, externa o interna, como el claro conocimiento de la misma. Cuando hemos llegado a conocer de una vez por todas tanto nuestras buenas cualidades y fuerzas como nuestros defectos y debilidades, y de acuerdo con ellos nos hemos señalado nuestro fin contentándonos con lo inevitable, es cuando más seguridad tenemos, en la medida en que lo permita nuestra individualidad, de escapar del más amargo de todos los sufrimientos: la insatisfacción con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y de la temeridad que de ella nace.¹¹⁹

Tras haber explicado en qué consiste el carácter adquirido, no está de más decir algo acerca del fenómeno del arrepentimiento como resultado de este autoconocimiento. En cuanto al arrepentimiento, el filósofo de Danzig considera que éste no involucra un cambio

¹¹⁹ *Ibid.*, 362 (Pág. 364): “Wie nun mit der äußern, so mit der innern Nothwendigkeit versöhnt nichts so fest, als eine deutliche Kenntniß derselben. Haben wir, wie unsere guten Eigenschaften und Stärken, so unsere Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unser Ziel gesteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; so entgehn wir dadurch am sichersten, so weit es unsere Individualität zuläßt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist.”

de la voluntad, que como se vio no se modifica, sino del conocimiento. El arrepentimiento consiste en la comprensión (*Einsicht*) de que los medios que utilizamos para llegar a nuestros fines no fueron los adecuados, no concordaron con nuestra voluntad. Nos lamentamos de los hechos que fueron producto de una percepción errónea de la situación pero de ninguno modo de lo que se quiso. Esto llega hasta el aspecto moral. Por ejemplo, un individuo pudo haber mostrado mayor egoísmo del que realmente constituye su carácter, al estar guiado por una consideración errónea de las circunstancias, e.g. sospechar de la maldad de los demás, o por una actitud precipitada e irreflexiva a la hora de obrar. No obstante, el arrepentimiento puede ser usado como un engaño tanto para los demás como para nosotros mismos. Es decir, fingimos que determinadas acciones fueron resultado de la precipitación cuando en realidad lo fueron de un cálculo predeterminado. Schopenhauer menciona al respecto: “Pues a nadie engañamos y adulamos con trucos tan sutiles como a nosotros mismos.”¹²⁰ Podríamos describir al arrepentimiento como el tomar distancia de nosotros mismos y nuestras acciones, y comprender que en realidad los hechos no coincidieron con el propósito que guiaba a las acciones, tal como en un principio pensábamos. Lo que encontramos es un cambio en nuestro conocimiento; nuestro campo de visión se ha ampliado. Queda por explicar por qué el carácter cumple la condición de individualidad.

El carácter adquirido se encuentra en relación con el conocimiento reflexivo que tiene el hombre de sí mismo y de sus cualidades. Sorprendentemente, a mi parecer, Schopenhauer plantea que la capacidad reflexiva del hombre en virtud del cual hay una elección entre varios motivos, permite que se exprese un carácter individual.¹²¹ El resultado de este proceso de elección lo observamos en las distintas resoluciones (*Entschlüsse*) de los distintos individuos. Recordando la diferencia entre deseo y resolución, vemos que es esta última es lo que nos proporciona un signo del carácter del individuo. Los deseos proceden de la impresión presente o de algún estado de ánimo. Éstos son sólo actos volitivos en potencia; el hombre solamente piensa en las consecuencias que tendría su acto volitivo, si este último fuera querido y en consecuencia, se manifestara mediante una acción. Explica

¹²⁰ *Ibid.*, 350 (Pág. 353): “Denn wir betrügen und schmeicheln Niemanden durch so feine Kunstgriffe, als uns selbst.”

¹²¹ ¿No podría estar aquí el elemento faltante que podría explicar la presencia de la individualidad en los seres humanos, a pesar del anti-intelectualismo de nuestro filósofo, no sólo a nivel de representación sino de su esencia?

Schopenhauer que el deseo es algo tan irreflexivo e inmediato como el actuar de los animales dado que responden al carácter de la especie. Por un lado, el animal determina su actuar a partir del medio presente, y así comparte con los demás miembros de su especie los motivos de su actuar. Lo que advertimos son motivos compartidos por la especie, su presencia o ausencia. No hay un grado de variabilidad entre los motivos. Su campo de elección resulta limitado. Por otro, el deseo no es más que la expresión de lo que el hombre en general es capaz de hacer, no el individuo. El hombre puede pensar distintas acciones como queridas, algo que comparte con los demás. Pero la resolución mediante la cual un deseo se convierte en un acto volitivo manifiesta el carácter individual. Podemos como especie humana desear o anhelar las mismas cosas pero como individuos queremos diferenciadamente.¹²² El hombre como ser reflexivo toma distancia de sus deseos y llega a conocer lo que quiere a través de la experiencia. Estos deseos no son ya impresiones inmediatas sino motivos como pensamientos abstractos que giran en torno a su consciencia. Y esa propiedad de abstractos de los motivos genera un grado de variabilidad capaz de dejar ver el carácter individual. Tales motivos miden su fuerza ante lo voluntad, y lo que resulta es la decisión de este individuo que se conoce y no de la especie. Las acciones producto de la reflexión y deliberación son un reflejo de nuestro querer. Si el acto obedeciera a una actitud irreflexiva, sería algo intermedio entre el deseo y la resolución, y, como tal, sería algo que no correspondiera íntegramente a nuestro carácter. Schopenhauer señala que el arrepentimiento podría borrar las acciones irreflexivas como una línea mal trazada en nuestro curso vital de conocimiento de la propia voluntad.¹²³

Retomando la discusión en torno a la diferencia de motivación entre los animales y los seres humanos, encontramos más elementos en el mencionado §55 de *MVRI*. La diferente capacidad cognitiva del hombre respecto a los animales le permite poseer una completa capacidad de elección o deliberación (arbitrio). Esto significa que coexisten varias representaciones, a través de razonamientos, en la consciencia fuera del influjo del medio presente, por lo cual, acontece el conflicto de motivos, una ponderación de razones opuestas para obrar. Ésta es la gran ventaja del hombre sobre los animales. Sin embargo,

¹²² Crescenciano Grave señala al respecto: “Esta variación desde el conocimiento lleva a diversificar la conducta del hombre, lo cual significa que lo que la naturaleza da es constante pero no se manifiesta idénticamente: desasida de la seguridad instintiva, la condición humana es hija de la laboriosidad sobre sí misma.” Cf. Crescenciano Grave, *op. cit.*, Pág. 14.

¹²³ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 353-354 (PP. 357-358).

esta ventaja conduce a dos resultados. 1) La ilusión de una libertad empírica, de los actos individuales porque se confunde esa capacidad deliberativa con la capacidad de determinar la voluntad a actuar. El querer sólo sería resultado de operaciones intelectivas. No obstante, la motivación sólo es operativa sobre la base de un impulsivo ubicado en el carácter del hombre. 2) Y La existencia humana es más atormentada que la animal. En realidad, sus mayores tormentos los encontramos en sus pensamientos torturadores (*quälende Gedanken*) y no en las representaciones intuitivas. Los animales que viven solo en el presente están libres de tales pensamientos. Ahondaremos en el segundo punto en lo que sigue.¹²⁴

Debido a que la motivación propiamente humana es a través de pensamientos que le permiten mantener distancia de las impresiones del presente, el hombre no piensa en rehuir del placer o del dolor pasajeros sino en las consecuencias de éstos. De este modo es más soportable para el hombre una privación pasajera del presente que la renuncia a algo que se refiera al futuro, las innumerables privaciones. Por ello, los pensamientos al extenderse al pasado y al futuro son los que nos provocan mayor dolor y alegría. Schopenhauer aduce que es menos soportable un dolor espiritual que el físico, ya que a veces nos provocamos el segundo tipo de dolor con tal de olvidar el primero. Incluso se puede decir que los dolores espirituales nos hacen insensibles a los físicos. La preocupación y la pasión agotan más al cuerpo que las molestias físicas. Podemos afirmar con Schopenhauer que las diferencias cognitivas entre el hombre y el animal no se extienden sólo al modo de obrar sino al de padecer.¹²⁵

Además Schopenhauer presenta en el escrito *Sobre el fundamento de la moral*, a mi juicio, una consideración bastante sugerente respecto al suicidio como acto distintivo de los seres humanos. El hombre no sólo es presa de sufrimientos físicos sino de espirituales, los cuales son mayores y situados en el pasado y el futuro. A modo de compensación, el hombre tiene la posibilidad de seguir viviendo cuando *quiera* y no únicamente mientras *pueda*, como es el caso de los animales. Él tiene el privilegio de acabar voluntariamente con su vida. Sin embargo, advierte que es difícil exponer las razones morales para impedir que el hombre haga uso de ese privilegio. Las explicaciones que habitualmente se dan no

¹²⁴ *Ibid.*, 350-352 (PP. 354-355).

¹²⁵ *Ibid.*, 352-353 (Pág. 356).

dejan de ser superficiales. Schopenhauer deja la cuestión del suicidio pendiente en este escrito.¹²⁶

¹²⁶ Arthur Schopenhauer, *PFE*, 136-138 (PP. 176-178).

Capítulo III: La moralidad de la agencia

Se han mostrado las tres condiciones que el carácter proporciona para la conformación de la agencia moral y la relevancia de la motivación. Pensamos que hemos llegado solamente a hablar de las condiciones de la agencia en cuanto tal. El calificativo de moral de tal agencia es algo que todavía requiere ser explicado. Ya se ha mencionado que el carácter humano es individual, de suerte que hay una diferencia entre los caracteres. Algo argüido por Schopenhauer es que tal diferencia es moral. Por ello, para poder realizar tal distinción es necesario que exista tanto una ética como moralidad humana sobre la que se pueda asentar. No está de más recordar la afirmación schopenhaueriana de que lo que teóricamente es filosofía moral; en la práctica, moralidad. Para ello, Schopenhauer emprende la tarea de fundamentación de la moral. Esta labor filosófica la ubicamos en el escrito *Sobre el fundamento de la moral*, el cual es el segundo escrito de *PFE*. A partir de este fundamento, tendremos un criterio para distinguir moralmente entre caracteres humanos, y, en consecuencia, podremos hablar de la moralidad o no de su agencia. Ahora bien, en este tercer capítulo nos encargaremos de desarrollar esta tarea de fundamentación sin dejar de lado otros elementos teóricos que Schopenhauer nos proporciona en sus otras obras.

En primer lugar, comenzaremos con las críticas schopenhauerianas a la ética kantiana, entre las cuales están su forma legislativo-imperativa, su carácter formal, su ineficacia para contrarrestar el egoísmo y la razón hipostasiada. En segundo lugar, se analizará el camino que Schopenhauer recorre para afirmar que la compasión es el fundamento de la moral. Describiremos los dos enemigos principales de la tarea de fundamentación: el escepticismo moral y los móviles antimorales que son el egoísmo y la maldad. Durante la descripción del segundo camino introduciremos un aspecto relevante de la filosofía schopenhaueriana: el sufrimiento inherente a la vida. Asimismo, se discutirá el criterio de las acciones con valor moral. Después de mostrar que la compasión es el fundamento de la moral, se verá la clasificación de móviles fundamentales de la acción humana, y cómo surgen la justicia y la caridad de tal fundamento. En el noveno párrafo mostraremos los tipos de caracteres con base en la clasificación de los móviles fundamentales. Y finalmente, en el último párrafo abordaremos la fundamentación metafísica del fenómeno de la compasión y terminaremos con una serie de críticas a la tesis de que el carácter es innato.

§ 7. La insuficiencia de la explicación kantiana de la agencia moral

En la introducción de su escrito Schopenhauer menciona que solamente se dedicará a plantear una investigación crítica de la fundamentación de la moral en la filosofía kantiana. Las dos razones que ofrece son la reforma que Kant ha dado a la ética, la cual la coloca en una mejor posición que las anteriores filosofías, y el hecho de que haya sido lo último de importancia que ha habido en ese campo de filosofía. Schopenhauer dice al respecto:

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 fundamentos 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, basado en nuestra esencia e indudablemente efectivo.¹²⁷

Asimismo, mediante ese análisis crítico se tiene una preparación para la fundamentación de la moral planteada por Schopenhauer. El texto kantiano que tomará como hilo conductor es la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra en la que se trata precisamente del fundamento de la moral. A juicio schopenhaueriano, en este libro se encuentra lo esencial de la ética kantiana de manera concisa y precisa.¹²⁸

Como juicio general Schopenhauer reconoce en Kant el intento de depurar a la ética de todo eudemonismo, de presentar un principio ético independiente de la experiencia, y de considerar de que el actuar humano tiene un significado más allá de ella, en el mundo inteligible (nouménico). Mientras que la ética de los antiguos era prioritariamente eudemónica, aquella de los modernos es doctrina de la santidad. Por un lado, los primeros identifican virtud y felicidad; y por otro, los segundos hacían la felicidad consecuencia de la virtud. A pesar del intento de depuración, estrictamente hablando Kant deja espacio para la relación de felicidad y virtud en su doctrina del Bien supremo.

¹²⁷ *Ibid.*, 116 (PP. 155-156): “Daher bekenne ich das besondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehn, und spreche unverhohlen mein Vorhaben aus, die praktische Vernunft und den kategorischen Imperativ *Kants* als völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen nachzuweisen, darzuthun, daß auch *Kants* Ethik eines soliden Fundaments ermangelt, und somit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathlosigkeit zu überantworten, in welcher sie dastehn muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unserm Wesen gegründete und ungezweifelt wirksame, moralische Princip der menschlichen Natur darzulegen.”

¹²⁸ *Ibid.*, 114-115 y 118-120 (PP. 154-155 y 158-160).

Desde el comienzo Schopenhauer expresa sin digresiones el punto de divergencia entre su concepción de la filosofía moral y la kantiana. El filósofo de Königsberg deja entrever que la única ética posible es una de forma legislativo-imperativa en donde hay leyes a las que se debe someter nuestra conducta. En consecuencia, la filosofía moral tratará de lo que debe suceder aunque no suceda nunca. Esto contrasta con el punto de vista schopenhaueriano en razón de que la función del filósofo moral es llegar a la *comprensión* (*Verständniß*), explicación y elucidación de lo dado, de lo que existe realmente. Tenemos a la vista una ética prescriptiva y deontológica en confrontación con una descriptiva. En vista de esa contraposición, es menester justificar por qué hay leyes morales para el hombre y por qué no es posible darnos por satisfechos con una investigación descriptiva del obrar humano. Si faltara esa justificación, se cometería una petición de principio. Así que la primera crítica se centra en que Kant acepta que hay leyes morales sin investigación ulterior. Con ello, Schopenhauer evidencia la siguiente disyunción excluyente dentro de la moral kantiana: o hay leyes morales que la filosofía moral investiga o no hay alguna ética posible.

Schopenhauer busca rastrear el origen del concepto de ley dentro de la moral. En primer lugar, este concepto tiene su fuente en las instituciones humanas. Posteriormente por analogía se aplica el concepto de ley a la naturaleza cuando se habla de los fenómenos que suceden invariablemente. Asimismo, hay una ley que de hecho opera en la voluntad humana, como se vio en los dos capítulos anteriores, que es ley de motivación. Estas leyes difieren de la ley moral con necesidad absoluta propuesta por Kant en la medida en que esta última no tiene un carácter de invariable sino que la mayoría de las veces queda sin efecto. Por tanto, habría un uso extraño del concepto de “necesidad absoluta”. Asimismo hay que recordar que tal concepto es una contradicción en términos, según se indicó en el primer capítulo.

En segundo lugar, Schopenhauer ubica el origen de la aplicación de conceptos como de ley, obligación y deber en la ética a partir del decálogo mosaico, es decir, en la moral teológica. La ética filosófica durante los siglos cristianos tomó la forma imperativa de la teología con sus deberes y prescripciones. Fuera de este contexto teológico tales conceptos pierden su significación, y no se modifica nada si éstos son calificados como absolutos. Schopenhauer menciona que una obligación o un deber absolutos son una contradicción en

términos. Por ejemplo, el concepto de obligación tiene sentido cuando se habla de premios o castigo; por lo cual, los imperativos serían hipotéticos, no categóricos. Asimismo hay un deber cuando se adquiere un derecho, que en el caso de la moral teológica dependería de una voluntad ajena a la humana, la divina. Sin que Schopenhauer lo haga explícito, nos percatamos de que el deber que se contrae bajo la moral teológica está relación directa con el derecho a una recompensa. No hay un deber sin más.¹²⁹

La dificultad para liberar estos conceptos de la influencia teológica es detectada por Schopenhauer en la doctrina del Bien supremo en Kant. Además de la obligación incondicionada se agrega la recompensa de la inmortalidad junto con el que recompense (Dios). Así que, en lugar de que la teología fundamente a la moral, esta última es el fundamento de la primera. De este modo lo explica Schopenhauer:

Expresado *in abstracto*, el procedimiento de Kant es este: convierte en resultado lo que habría tenido que ser [el principio o el] supuesto (la teología), y toma como supuesto lo que habría debido deducirse como resultado (el mandato). Pero, una vez que él hubo así colocado la cosa de cabeza, nadie, ni siquiera él mismo, la reconocía, como lo que era, a saber, la vieja y bien conocida moral teológica.¹³⁰

Reconoce Schopenhauer que anteriormente se fundamentaba la moral en la voluntad divina. Sin embargo, bajo el influjo kantiano se buscaron otras vías para la fundamentación distintas a la teológica.¹³¹ A consideración schopenhaueriana, la moral para el pueblo se funda en la teología, según la voluntad expresa de Dios. Sin embargo, esta situación no impide que no haya duda. Por un lado, parece difícil sostener que las acciones que se realizan en virtud de recompensas o castigos muestren un verdadero comportamiento moral y no sea un egoísmo encubierto. Por otro lado, se ha intentado desde la filosofía buscar

¹²⁹ Cartwright en una nota de su artículo "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality" escribe que Schopenhauer anticipa las críticas que, por ejemplo, Anscombe posteriormente realizará a las éticas de corte legalista. Conceptos como *obligación moral*, *deber moral* y *sentido moral* del deber se derivan del pensamiento moral judeocristiano y así sin la presencia de un Dios que dé leyes, tales conceptos no tienen sentido. Uno de los males de la filosofía moral moderna es mantener tales conceptos y al mismo tiempo rechazar el marco teológico; de modo que tal concepción ética debe ser abandonada. Cf. David E. Cartwright, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality" en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, Pág. 287.

¹³⁰ *Ibid.*, 125-126 (PP. 165-166): "In abstracto ausgesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte seyn müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für Das was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral." Los corchetes son agregado nuestro a la traducción.

¹³¹ *Ibid.*, 120-126 (PP. 160-166).

otras fuentes cognoscitivas de la moral para acreditar la ley divina. Por consiguiente, se deben buscar otros apoyos para la fundamentación de la moral que sean adecuados a los cambios de las convicciones filosóficas como la filosofía kantiana, los avances científicos, el conocimiento de las religiones orientales.¹³²

Antes de comenzar con la crítica a la fundamentación kantiana de la moral, considero pertinente mencionar la distinción entre principio y fundamento de la ética que Schopenhauer expone. Por un lado, el principio corresponde a la expresión ya sea de lo que la ética prescribe o de la forma de acción que contiene valor moral. Por otro, el fundamento es la razón de tal prescripción, elogio o recomendación (independientemente de donde se busque). Según nuestro autor, es en el principio de la moral donde todos los éticos están de acuerdo y señala que es el siguiente: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*» («No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas»).¹³³ Así este principio es el que se busca fundamentar; se busca saber en virtud de qué se obra conforme a tal principio. Los demás principios morales dados en épocas anteriores pueden ser considerados como paráfrasis del primero. Entre ellos está el conocido “No hagas a los otros lo que no quieras que te ocurra a ti”. El principio es el *qué* de la ética, mientras que el fundamento nos da el *por qué*.¹³⁴

Ahora dirijámonos a las críticas presentadas por Schopenhauer a la moral kantiana. Considero que se podrían dividir en tres cuestiones: 1) su índole a priori /formal 2) su incapacidad para contrarrestar el egoísmo y 3) la razón hipostasiada.

En cuanto a la primera cuestión, Schopenhauer aduce la distinción kantiana entre una parte *a priori* y *a posteriori* dentro del conocimiento, y la compara con lo que realiza un médico que, cuando descubre un remedio exitoso, pretende aplicarlo en otras enfermedades. Tal distinción que se utilizó exitosamente dentro del conocimiento es llevada al terreno de la moral. Solamente la parte *a priori* puede servir de fundamento de moral. De suerte que la ley moral debe tener una partida de nacimiento *a priori* independiente de toda experiencia tanto externa como interna; es formal en la medida que se refiere a la forma de las máximas de las acciones. No se busca la ley moral ni en las

¹³² *Ibid.*, 111-113 (PP. 151-152).

¹³³ Me apoyo en la traducción de la traductora de la edición española utilizada.

¹³⁴ *Ibid.*, 136-138 (PP. 176-178).

circunstancias del mundo ni en la naturaleza humana. La fundamentación de la moral se da a través de conceptos *a priori*. Esto replica Schopenhauer:

Considérese cuánto quiere decir esto: tanto la conciencia humana como la totalidad del mundo externo, junto con toda su experiencia y hechos, se nos han arrebatado de debajo de los pies. No tenemos nada sobre lo que asentarnos. Pero ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos totalmente abstractos y aun carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire.¹³⁵

A partir de esta índole formal de la ética kantiana, menciona Schopenhauer dos tesis derivadas en cuanto al valor moral de las acciones: a) Las acciones tienen valor moral cuando se producen por deber sin que alguna inclinación intervenga, y b) El valor moral no se encuentra en la intención sino en la máxima de la acción. En relación al primer aspecto, critica Schopenhauer que se defienda la indiferencia afectiva hacia los otros, y la descubre en contradicción con la moral cristiana, la cual propugna la caridad hacia los demás. Asimismo, el único móvil (*Triebfeder*) que Schopenhauer detecta en tal comportamiento indiferente es el temor. En relación al segundo aspecto, es claro que si abstraemos la materia de las acciones, la intención de una acción no intervendrá en la evaluación moral de éstas. Aquí Schopenhauer manifiesta la oposición de raíz que hay entre su ética y la kantiana. Para elogiar o reprobar una acción nos remitimos a las intenciones de un agente. Así, cuando una acción resulta perjudicial, se disculpará en virtud de la intención del agente. De acuerdo con su ética descriptiva, hay que evaluar caso por caso, interpretar una por una las acciones humanas. No hay un canon de evaluación de las acciones que nos permita determinar *a priori* si una acción tiene valor moral o no porque no es posible prescindir de la intención individual del agente.¹³⁶

Tal formalidad de la moral kantiana desemboca en la fundamentación que se nos presenta. Esta fundamentación no procede ni a partir de un hecho de la conciencia ni de un sentimiento moral. Al abstraer la parte material de las acciones, en la ley moral no queda más que la forma de ella. En este sentido, la “materia” o el contenido de la ley moral es la validez universal para todos, es decir, obrar según máximas que puedan ser

¹³⁵ *Ibid.*, 130 (Pág. 170): “Man erwäge, wie Viel das sagen will: das menschliche Bewußtseyne sowohl, als die ganze Außenwelt, sammt aller Erfahrung und Thatsachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen. Wir haben nichts, worauf wir stehn. Woran aber sollen wir uns halten? An ein Paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben.”

¹³⁶ *Ibid.*, 133-135 (PP. 173-175).

universalizables. La crítica schopenhaueriana a tal fundamentación nos conduce a la segunda cuestión: la incapacidad para contrarrestar el egoísmo.

Recordemos que Schopenhauer ha explicado la agencia moral por medio de la motivación. Toda acción humana —sin tomar en cuenta su valor moral o no— responde a un motivo. Por consiguiente, la primera crítica que Schopenhauer plantea es la imposibilidad de que un hombre se dé a la tarea de buscar una ley para su voluntad de acuerdo con la cual obraría sin que intervenga algún tipo de motivación. En otras palabras, se pregunta por la posibilidad o imposibilidad de que a partir del puro pensamiento del hombre se busque el fundamento de la moral. Tal fundamentación está entre Escila y Caribdis: o nos quedamos con una explicación de la ley moral ausente de motivación y en este caso, inoperante; o apelamos a un móvil moral que impulse al hombre a obrar y, con lo cual, la actividad del pensamiento para acceder a la ley moral sería algo derivado, fundamentado. Como es de esperar, la segunda opción contradiría directamente el intento kantiano de fundamentar la moral. Por lo cual, Schopenhauer explota las consecuencias del otro lado del lado del dilema. Si nos quedamos sin apelar algún tipo de móvil fuera de tal búsqueda de la ley moral, la pauta del comportamiento seguirá siendo el egoísmo. El hombre obrará de acuerdo con motivos egoístas dado que no tiene alguna razón o exhortación que lo conduzca a buscar una ley de su querer. Carece de un móvil que lo mueva a obrar bien.

Sin que Schopenhauer lo indique explícitamente, el problema de la falta de apelación a móviles para obrar consiste en que deja un terreno motivacional vacío para explicar por qué obramos bien o no. Para aclarar esto, hay que tomar en cuenta el principio de la ética que Schopenhauer describe como universalmente compartido por todos los filósofos morales: «No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas». Este principio podría ser descrito como altruista. Entonces el problema de la moral sería ver cómo es que los hombres abandonan el egoísmo “natural” mediante el cual obran por lo general y optan por motivos altruistas. Sin embargo, lo único que nos proporcionaría Kant es la ley que sirve de prueba de la moralidad de nuestras acciones pero el hecho de por qué obramos moralmente queda sin resolver. Puede que esté la ley moral, pero lo relevante de la ética sería describir cómo de hecho el egoísmo es superado y entonces hay acciones con

valor moral. No podemos dejar de lado la cuestión de cuáles son los móviles capaces de contrarrestar el egoísmo.

De ahí que Schopenhauer mencione que un defecto de la moral kantiana es la carencia de contenido real y en consecuencia, su falta de eficacia. Y arguye lo siguiente:

Pues ninguna modificación impugna aquí la verdad fundamental de que de la nada nada resulta y de que un efecto exige una causa. Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente, ser *real*: y, puesto que para el hombre solo tiene realidad lo empírico o, si no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser *empírico* y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza.¹³⁷

El asunto del vacío motivacional, mediante el cual se alza la moral kantiana, es posteriormente explotado por Schopenhauer con su crítica al principio moral expuesto en la formulación del imperativo categórico “Obra sólo según la máxima de la que *puedas querer* al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional”¹³⁸. Dejando a un lado las dificultades de la fundamentación del principio, esta formulación del imperativo categórico proporciona sólo una regla heurística que nos remite a otro elemento: el egoísmo del hombre. En dicha máxima se apela a lo que se pueda querer. La voz cantante la lleva la pauta de conducta originaria y más inmediata del hombre que determina lo que pueda querer o no: su egoísmo. El principio presupone que se puede querer lo que produzca más provecho al agente, y, bajo el experimento mental de la formulación del imperativo, el hombre se considerará no sólo como activo sino como pasivo, y así se optará por realizar acciones justas y caritativas para no sufrir injusticias y desamor. En consecuencia, la obligatoriedad de la ley moral se basa en la reciprocidad. El imperativo categórico resulta

¹³⁷ *Ibid.*, 142-143 (Pág. 183): “Denn keine Aenderung hierin ficht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Ursache verlangt. Die moralische Triebfeder muß schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb positiv wirkende, folglich *reale* seyn: und da für den Menschen nur das Empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden Vorausgesetzte, Realität hat; so muß die moralische Triebfeder in der That eine empirische seyn und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach zu warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann.”

¹³⁸ Tal como podemos darnos cuenta, Schopenhauer, en realidad, parafrasea la primera formulación del imperativo categórico de la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sin embargo, no pensamos que las críticas schopenhauerianas se vean disminuidas por tal hecho.

ser hipotético puesto que pone como condición lo que pueda querer o no el agente. Y en el caso de que el agente se imagine siempre del lado activo y no pasivo de las acciones, podría optar por máximas de injusticia y desamor. Según Schopenhauer, la formulación del imperativo categórico no sería más que una paráfrasis de la regla: “No hagas a otro, lo que no quieras que te ocurra ti”.¹³⁹ Y como se mencionó con anterioridad, esta regla es a su vez una paráfrasis del principio altruista expuesto por Schopenhauer.¹⁴⁰

Con la incapacidad de contrarrestar el egoísmo, regresamos al vacío motivacional. Schopenhauer critica el sentido negativo que conlleva tanto el principio como la fundamentación de la moral en Kant. El fundamento kantiano se restringe a indicarnos cuándo se obra contra el deber: cuando no puede universalizarse la máxima del agente. No obstante, nos falta un móvil moral que impulse al agente a obrar bien. Esto se aclara a partir de lo que escribe Schopenhauer sobre el principio altruista:

Este es y sigue siendo el verdadero contenido puro de toda la moral. Pero, ¿en qué se basa? ¿Qué es lo que proporciona fuerza a esa exigencia? Este es el viejo y difícil problema que también hoy se nos presenta. Pues, por otro lado, el egoísmo grita con alta voz: «*Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede*» [«No ayudes a nadie, antes bien ofende a todos si acaso te resulta provechoso»]; incluso la maldad ofrece la variante: «*Imo omnes, quantum potes, laede*» [«Antes bien, ofende a todos cuanto puedas»]. Oponer a este egoísmo, y con él a la maldad, un contrincante a su altura e incluso superior: este es el problema de toda ética.¹⁴¹

También Schopenhauer ve en la segunda formulación del imperativo categórico una un *apperçu* filosófico moral en cuanto al egoísmo humano. Esta segunda formulación reza así: «Obra de modo que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de

¹³⁹ Dale Jacqueline arguye que Schopenhauer malinterpreta a Kant cuando equipara el imperativo categórico con la denominada regla de oro. Kant no se pregunta por lo que queremos hacer, sino por lo que lógicamente, sin contradicción, podemos querer. El foco está en si podemos, de modo consistente, querer que nuestras máximas lleguen a ser principios universales. Si caemos en contradicción, el imperativo prohíbe la realización de la acción. Por lo cual, Kant no nos está diciendo cómo hay que obrar o qué es lo que se quiera o desee que pase como consecuencia de nuestras acciones. En este punto notamos la formalidad de la moral kantiana, la cual se refiere a la justificación racional de nuestro obrar. Cf. Dale Jacqueline, *op. cit.*, Pág. 210. A pesar de la posible mala interpretación, pensamos que el problema del vacío motivacional persiste.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 154-158 (PP. 196-201).

¹⁴¹ *Ibid.*, 158 (PP. 200-201): “Dieser ist und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er sich gründe? was es sei, das dieser Forderung Kraft erteilt? Dies ist das alte, schwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite schreiet mit lauter Stimme der Egoismus: *Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede*: ja, die Bosheit giebt die Variante: *Imo omnes, quantum potes, laede*. Diesem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachsenen und sogar überlegenen Kämpfen entgegen zu stellen,— das ist das Problem aller Ethik.”

todos los demás, siempre al mismo tiempo como fin y nunca solo como medio». Ese egoísmo consiste en que en todo lo que nos es presentado buscamos, instintivamente, un medio posible para los fines de nuestra voluntad, es decir, instrumentalizamos al otro. Cuando se conoce a alguien, la mayoría de las veces vemos si este hombre puede sernos útil o no, por lo cual, el hecho de que este hombre pueda llegar a sufrir a causa de nuestra instrumentalización es algo que se piensa posteriormente. En virtud de tal comportamiento humano nace la desconfianza en los demás cuando requerimos ayuda de ellos y muestran algún tipo de interés. Se tiene la sospecha de que seremos un “medio” para sus fines y de que la información o ayuda será proporcionada según su intención (*Absicht*), no su conocimiento (*Einsicht*). En la mayoría de los casos, la primacía la tiene la voluntad egoísta del individuo respecto a su conocimiento. Sin embargo, eso no sucede siempre, pues hay casos en los que los hombres toman interés por el placer o por el dolor del otro; y no lo consideran como un medio de su voluntad. Según Schopenhauer, es el grado de egoísmo de un individuo lo que determina los distintos tipos de caracteres. Por consiguiente, qué tan egoísta o altruista se es, determina el tipo de carácter que cada individuo posee.

No obstante, la problemática de los móviles morales podría ser contrastada con la noción de autonomía kantiana en el sentido de que es la razón práctica sin intervención de inclinaciones, la que es capaz de darse una ley a sí misma. En eso consistiría la libertad moral del agente racional. Y como queda expresado al final de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se mantiene como inconcebible cómo es que la razón pura es práctica, cómo puede tomar interés por la ley moral. Esto queda confrontado por Schopenhauer a través de la tercera cuestión: la razón es hipostasiada.

A juicio de Schopenhauer, otra idea favorita de Kant es la tesis de que prioritariamente la ley moral es válida para todo posible ser racional, y, sólo en segundo plano, lo es para los hombres. En este caso, la razón *qua* pura es hipostasiada y considerada aisladamente de todo lo que caracteriza al hombre. Así tenemos una razón subsistente por sí. Esta fuera de discusión de que hablamos de la razón como una facultad humana y por eso, decimos que el hombre es un ser racional. Sin embargo, en el obrar humano entran en juego los sentimientos, las inclinaciones, etc. De suerte que ubicamos a la razón dentro de todo lo que conforma la especie humana. Por tanto, existe el riesgo de hipostasiar indebidamente a la razón al tomar en cuenta seres racionales, ya sea humanos o no, dejando

de lado todo lo que puede ser su condición de posibilidad, e.g. un cuerpo, un organismo vegetal y animal. En este sentido, resultaría problemático hablar abstractamente de una ley moral para todo ser racional, y dejar de lado todo lo demás que constituye al único ser racional que conocemos: el hombre. Kant nos invita a pensar una razón aislada capaz de determinar a obrar al hombre, y lo que veladamente se encuentra detrás de esta razón pura es la noción del alma racional distinta de la animal y vegetal; y que pervive después de la muerte. La esencia del hombre estaría en su razón.¹⁴² Conectada con esta “hipóstasis” de la razón vemos la crítica a la identificación kantiana entre un obrar racional con obrar virtuoso. El obrar racional que consiste en obrar reflexiva y prudentemente puede estar ligado a máximas de injusticia y desamor; y a su vez un obrar irracional podría unirse a un obrar noble. Por un lado, un obrar racional se distingue de uno guiado por impresiones intuitivas, no reflexivo. Por otro, un obrar virtuoso se diferencia de aquellos que se producen a partir de una máximas de injusticia y desamor. En el primer caso, la distinción consiste entre tipos de motivación: intuitivo o racional; en el segundo, entre las máximas mediante el cual el agente obra.¹⁴³

Y como colofón a esta crítica de la posición privilegiada de la razón, leemos el árbol genealógico mediante el cual Schopenhauer rastrea el origen del concepto de razón práctica en Kant. Pese a la labor emprendida en la crítica kantiana de la psicología racional, perviven algunos elementos de esta última. Ésta consiste en que el hombre está compuesto de dos sustancias: alma inmaterial y cuerpo material, entre cuyos predecesores están Platón y Descartes. Asimismo, el alma es originariamente cognoscente y en segunda instancia, volente. Y esta actividad cognoscente/volitiva puede operar ya sea con o sin el cuerpo. Cuando la actividad se realiza sin contacto con el cuerpo, tanto la facultad cognoscitiva como volitiva son superiores, no hay representaciones de origen sensible; de modo que los actos volitivos son efectuados en virtud de representaciones espirituales, de un querer puro. En cambio, cuando la voluntad es guiada por estímulos sensoriales, en cooperación con el cuerpo, resulta ser una facultad inferior. Las capacidades espirituales quedan mermadas y esta voluntad determinada sensiblemente es la mala en la mayor parte de los casos. Notamos la distinción entre un querer puro, y otro afectado sensiblemente y de rango inferior. Es en la noción de autonomía donde Schopenhauer ve una reminiscencia de

¹⁴² *Ibid.*, 131-132 (PP. 171-172).

¹⁴³ *Ibid.*, 149-150 (Pág. 191).

tal distinción: la razón pura práctica tiene fundamentos de determinación únicamente formales en oposición a los materiales.¹⁴⁴

Además Schopenhauer no deja de notar que al identificar un obrar virtuoso con uno racional, la consecuencia es la exclusión de los animales de toda consideración moral. Esto lo señala cuando discute la tesis kantiana de que el hombre es un fin en sí mismo, mientras que los animales no pasan de ser tratados como cosas, simplemente medios. Esta tesis se fundamenta en la creencia de que la razón es condición para una consideración moral. Schopenhauer vuelve a rastrear el origen de esta tesis en la moral teológica que no toma en cuenta a los animales:

Porque, en efecto (de esto se hablará más adelante), la moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica estos quedan inmediatamente proscritos, son meras «cosas», simples *medios* para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes.¹⁴⁵

Como conclusión a su crítica de la ética kantiana, explota las conclusiones y tesis kantianas en torno a la fundamentación de la moral. Por un lado, Kant señala que la realidad del imperativo categórico no se puede dar en la experiencia puesto que la ética no se fundamenta en ella. Por otro, se indica la incapacidad de la razón humana para explicar cómo es posible que la razón pura sea práctica, cómo se determina a obrar en ausencia de móviles de fuera. En este sentido, según Schopenhauer, lo que Kant nos dice es que el imperativo categórico ni se da en la experiencia ni se concibe como posible. Frente a lo cual, Schopenhauer declara que tal imperativo carece de confirmación de su existencia. En consecuencia, resulta que la ética kantiana carece de fundamentación como las éticas precedentes.¹⁴⁶ Después de la exposición de la parte negativa del escrito *Sobre el fundamento de la moral*, nos toca exponer la parte positiva donde veremos el fundamento de la moral que sirve de pauta para la distinción de caracteres y la moralidad de su agencia.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 151-154 (PP. 193-196).

¹⁴⁵ *Ibid.*, 162 (Pág. 204) “Weil nämlich (wovon weiterhin) die christliche Moral die Thiere nicht berücksichtigt; so sind diese sofort auch in der philosophischen Moral vogelfrei, sind bloße „Sachen“, bloße *Mittel* zu beliebigen Zwecken, also etwan zu Vivisektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. vgl.”

¹⁴⁶ *Ibid.*, 167-168 (PP. 210-211).

§ 8. La fundamentación de la moral

Tras haber señalado que la fundamentación kantiana de la moral ha sido infructuosa, advierte Schopenhauer que un requisito para tal fundamentación es dirigirnos a algo que exija menos reflexión, que sea menos abstracto. Las reglas o principios morales anteriores son incapaces de suscitar un obrar justo y bueno, de contener el verdadero impulso a la justicia y caridad. Esto lo podríamos ubicar en el algo que se base en una comprensión intuitiva (*anschauliche Auffassung*) de la cosas, que hable aun al hombre más rudo. El consejo que da nuestro autor es volver la cabeza a la vida humana.¹⁴⁷ Se vuelve a contraponer en este escrito el tipo de ética descriptiva que plantea frente a una deontológica, que tiene que ver no con cómo actúan los hombres de hecho sino cómo deben actuar. Mientras que la forma imperativa de la ética sólo tiene cabida dentro de la moral teológica, lo que se busca aquí es interpretar (*deuten*) la diversa conducta de los hombres. En este caso, la conducta humana será explicada a partir de un punto de vista moral, de ahí que la moralidad ha de tener su base en la psicología humana.¹⁴⁸ El camino para la búsqueda del fundamento moral no es otro más que el empírico, ver si hay acciones que contengan valor moral, y una vez halladas estas acciones, es menester conducir las a su fundamento, al móvil que las origina. Finalmente, una vez que se ha ubicado el móvil moral, lo que faltaría es investigar la receptividad a ese móvil: “Ese móvil, junto con la receptividad a él, será el fundamento último de la moralidad; y su conocimiento, el fundamento de la moral.”¹⁴⁹

En el segundo capítulo se indicó la relevancia de la motivación en el obrar humano; por lo que en el caso de la fundamentación de la moral, este aspecto no queda olvidado. Se tiene que buscar un móvil de las acciones con valor moral. Ésa es la cuestión que demanda una investigación. Sin embargo, antes de proporcionarnos el móvil de toda acción con valor moral, Schopenhauer considera oportuno lidiar con dos enemigos que pueden dificultar la labor de fundamentación. Éstos son, a saber: el escepticismo moral y los móviles antimorales. Él no tendrá reparo en reconocer las dificultades que ambos enemigos

¹⁴⁷ *Ibid.*, 185-186 (PP. 228-229).

¹⁴⁸ Cf. David E. Cartwright, *op. cit.*, PP. 264-265.

¹⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *PFE*, 195 (Pág. 238): “Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral seyn.”

conlleven. Por el contrario, si se reconoce su presencia, podrá descubrirse más claramente el móvil moral que buscamos. Veamos la confrontación con cada uno.

1) Escepticismo moral- Una primera dificultad para toda ética es el escepticismo moral. Considero que éste es un enemigo que hay que reconocer, para escuchar sus demandas y aprender de él sin que se busque responderle conclusivamente. Schopenhauer aceptará algunos de los argumentos que el escéptico podría mostrar, pero ello no acabará con la convicción de que hay acciones con valor moral.

Lo primero que el escéptico podría aducir es que la moralidad es un artificio, dependiente de toda apreciación humana, que sirve para contener al egoísmo y maldad humanos. Lo que erige tal moralidad son la institución estatal/ legislativa y la religión. No existe algo así como una moralidad natural. Esta condición explicaría la condición de que todos los intentos de fundamentación de la ética hayan sido infructuosos. Schopenhauer reconoce, como lo haría también Kant, que no todas las acciones legales y justas son morales. El hecho de que un individuo obre de acuerdo con la ley, en este caso del estado, no implica que su acción tenga un contenido moral:

Más bien, en la mayoría de los casos, entre la justicia que ejercitan los hombres y la auténtica honestidad del corazón existe una relación análoga a la que hay entre las manifestaciones de cortesía y el auténtico amor al prójimo, que no supera el egoísmo en apariencia, como aquella, sino verdaderamente.¹⁵⁰

Schopenhauer encuentra dentro de la rectitud humana dos necesidades externas que se contraponen al egoísmo y a la maldad: 1) El orden legal que mantiene el derecho de cada uno, y 2) El honor civil. La rectitud pública se mantiene gracias a estos elementos, pues en ausencia de ellos nos encontraríamos mal. Lo que impide que en un caso, por ejemplo, alguien robe es en primer lugar, el orden legal, la sanción que podría recibir; y, en segundo lugar, cuando se crea libre de toda sanción, es el riesgo de perder el honor, la confianza que los demás podría depositar en él. Difícilmente, hay un motivo puramente moral que desincentive al hombre a cometer una acción injusta, de modo que parece que la honestidad y la justicia son únicamente convencionales.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 187 (Pág. 230): “Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens meistens ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet.”

No obstante, Schopenhauer no nos encamina al escepticismo moral sino que apela al hecho de que sí encontramos acciones de caridad desinteresada y justicia voluntaria, aun cuando no estaba la vigilancia de la ley. Éstas son acciones poco comunes que acontecen en muy pocos casos, y por eso constituyen una excepción a la regla; como cuando a un propietario se le devuelve algo perdido, que fue encontrado. Estas afirmaciones schopenhauerianas sugieren es que el escepticismo moral es una suerte de criba moral. Ellas nos indican que tras acciones aparentemente justas y honradas, se esconde en realidad un egoísmo domeñado por necesidades externas: el orden legal y el honor civil. Se acepta la corrupción moral del mundo con la consecuencia de que el móvil para las acciones buenas no es lo suficientemente poderoso. Esta corrupción moral del mundo no resulta del todo transparente, dado que queda recubierta por la fuerza del Estado, el honor, la cortesía, la educación que busca fomentar la moralidad. Pero en un pasaje a modo hobbesiano nos presenta cómo sería el mundo sin todo ese velo:

El engaño que aquí se origina es tan grande que cuando, en los casos aislados en los que el poder estatal no puede proteger o es eludido, vemos que irrumpe la avidez insaciable, la codicia infame, la falsedad profundamente encubierta y la pérfida maldad de los hombres, con frecuencia nos espantamos y ponemos el grito en el cielo pensando que nos hemos topado con un monstruo nunca visto: pero sin la fuerza de las leyes y la necesidad del honor civil, semejantes fenómenos estarían a la orden del día.¹⁵¹

Sin embargo, según Schopenhauer, en esta situación de “estado de naturaleza” podría descubrirse más fácilmente el auténtico móvil moral con la distinción moral entre los caracteres.¹⁵²

2) Los móviles antimorales- Lo que está a flor de piel tanto en los seres humanos como los animales es el egoísmo. Éste es interpretado como un impulso a la existencia (*Daseyn*) y el bienestar (*Wohlstand*); es parte de su esencia. No esta demás recalcar la primacía que Schopenhauer le da a la voluntad; en esa medida lo que prioritariamente impulsa a los hombres es la satisfacción de la propia voluntad individual. Asimismo, nos

¹⁵¹ *Ibid.*, 194 (Pág. 237): “Die hieraus entspringende Täuschung ist so groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht schützen kann, oder eludirt wird, die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tief versteckte Falschheit, die tückische Bosheit der Menschen hervortreten sehn, wir oft zurückschrecken und ein Zetergeschrei erheben, vermeinend, ein noch nie gesehnes Monstrum sei uns aufgestoßen: allein ohne den Zwang der Gesetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung seyn.”

¹⁵² *Ibid.*, 186-195 (PP. 229-238).

proporciona otras características de este egoísmo y la causa de su aparición. Éste es ilimitado; se busca una existencia libre de dolor, la mayor suma de bienestar y todos los placeres. De suerte que aquello que obstruye los fines del egoísmo se convierte en un enemigo, el cual hay que aniquilar. El lema del egoísmo es «Todo para mí y nada para los demás». Lo que hallamos es un contraste entre cómo se percibe cada uno a sí mismo y cómo percibe a los otros. Cada uno es para sí el centro del mundo, mientras que todo lo demás es representación en virtud de la subjetividad esencial de la consciencia. El interés principal de cada uno está en el yo, los otros individuos le son indiferentes, son modificaciones de su estructura subjetiva (objeto para un sujeto representante). La muerte de cada uno, para su egoísmo, significaría la destrucción del mundo. En suma, la consciencia de cada uno es lo que sostiene el mundo *qua* representación. Aquí encontramos otra causa del egoísmo. Tanto desde la esencia del hombre, en su voluntad, como desde la estructura cognoscitiva, la subjetividad, se alimenta el egoísmo, que se erige como el primer móvil para su obrar¹⁵³:

El *egoísmo* es, pues, la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que *el móvil moral* tiene que combatir Y aquí se ve que este, para oponerse a un enemigo semejante, tiene que ser algo más real que una sutil argucia o una pompa de jabón apriorística. Entretanto, lo primero en la guerra es que se reconozca al enemigo.¹⁵⁴

Antes de hablarnos del otro móvil antimoral, Schopenhauer introduce de pasada las dos virtudes cardinales a partir de las cuales se derivarían las demás: la justicia y la caridad (*Menschenliebe*). La virtud de justicia se opondrá al egoísmo, mientras que la caridad a la malevolencia (*Uebelwollen*) o a la hostilidad (*Gehässigkeit*). Estos últimos son los que constituirán la maldad en tanto que segundo móvil antimoral. La malevolencia está presente en diversos grados desde el más débil hasta la muerte. Aparece en momentos de ira, en la calumnia, en momentos de mayor pasión. Su origen es vario; puede hallarse en la colisión constante del egoísmo humano con los demás; en la presencia de vicios entre los hombres, o la envidia (malevolencia por la felicidad de los otros). Difícilmente está libre el hombre de esta última. Asimismo, lo contrario a la envidia es el sadismo (*Schadenfreude*) que se

¹⁵³ *Ibid.*, 196-199 (PP. 239-242).

¹⁵⁴ *Ibid.*, 198-199 (Pág. 242): “Der *Egoismus* also ist die erste und hauptsächliche, wiewohl nicht die einzige Macht, welche *die moralische Triebfeder* zu bekämpfen hat. Man sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres seyn muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase. —Inzwischen ist im Kriege das Erste, daß man den Feind rekognoscirt.”

traduce como alegría del mal ajeno. Éste es indicador de un carácter malvado, de una profunda bajeza moral. Según Schopenhauer, tanto la envidia como el sadismo son teóricos al mismo tiempo que en la práctica se vuelven maldad y crueldad.

La distinción entre los dos móviles antimorales consiste en que, por un lado, para el egoísmo el sufrimiento ajeno es sólo un medio para sus fines; y por otro, en que para la maldad, es su fin y su placer. Del mismo modo que anteriormente, Schopenhauer nos proporcionó el principio altruista de la ética, ahora nos indica las dos máximas de estos dos móviles antimorales. La máxima egoísta es «Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede» [«No ayudes a nadie, antes bien ofende a todos si acaso te resulta provechoso»]; la de la maldad: «Imo omnes, quantum potes, laede» [«Ofende a todos cuanto puedas»]. A juicio schopenhaueriano la raíz del egoísmo es más animal, y la de la maldad es diabólica.¹⁵⁵

Considero oportuno discutir brevemente acerca del sufrimiento anejo a la vida tal como se comprende desde la metafísica schopenhaueriana y es explicado en el libro cuarto de *MVR*. Pensamos que la propiedad antimoral del egoísmo y la maldad, que los hace enemigos de la moralidad, será mejor entendida si la ubicamos desde el sufrimiento.

Ya desde el capítulo primero, explicamos cómo arriba Schopenhauer a la afirmación de que la voluntad es la esencia del mundo, la cosa en sí que fundamenta los fenómenos que se despliegan en el mundo como representación. Sin embargo, el filósofo no se queda en la mera indicación de que la voluntad es la cosa en sí sino que la describe tal y como se manifiesta en el mundo mediante fuerzas naturales, fuerzas vitales o las voluntades conscientes. Asimismo, no deja de dar un juicio de valor respecto a su manifestación:

¹⁵⁵ *Ibid.*, 199-201 (PP. 242-244) Asimismo nuestro autor escribe en *PPII*: “Gobineau (*Des races humaines*) ha llamado al hombre *l’animal méchant par excellence*, [el animal malvado por excelencia] cosa que la gente toma a mal porque se siente aludida: pero él tiene razón, pues el hombre es el único animal que causa dolor a otros sin un fin ulterior más que ese. Los demás animales nunca lo hacen más que para satisfacer su hambre o en la ira de la contienda. [...] 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.” “Gobineau (*des races humaines*) hat den Menschen *l’animal méchant par excellence* genannt, welches die Leute übel nehmen, weil sie sich getroffen fühlen: er hat aber Recht: denn der Mensch ist das einzige Thier, welches Andern Schmerz verursacht, ohne weitem Zweck, als eben diesen. Die andern Thiere thun es nie anders, als um ihren Hunger zu befriedigen, oder im Zorn des Kampfes. [...] Kein Thier jemals quält, bloß um zu quälen; aber dies thut der Mensch, und dies macht den *teuflichen* Charakter aus, der weit ärger ist, als der bloß thierische.” Cf. Arthur Schopenhauer, *PPII*, 228 (PP. 233-234).

Ante todo, quisiera que recordáramos aquí la consideración con que concluimos el segundo libro, motivada por la cuestión del objetivo y finalidad de la voluntad: en lugar de su respuesta, se nos hacía patente cómo la voluntad en todos los grados de su fenómeno, desde el inferior al supremo, carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita sino que solamente puede ser reprimida, aunque en sí es infinita.¹⁵⁶

La voluntad no tiene fin último, es un ansia o aspiración (*Streben*)¹⁵⁷ que no descansa; siempre va tras fines finitos que no le proporcionan una satisfacción última. Podríamos describirla así como Virgilio lo hace con la loba en el Canto I de la *Divina Comedia*:

e ha natura sì malvagia e ria,

che non empie mai la bramosa voglia

e dopo'l pasto ha più fame che pria.¹⁵⁸

Inf. I- 97-99

Esta aspiración que constituye a la voluntad como cosa en sí, la hallamos en las voluntades conscientes y más claramente en la voluntad humana. Cuando en su aspiración la voluntad es obstaculizada, hay sufrimiento; mientras que la obtención del fin es *satisfacción* o bienestar. Esta aspiración involucra una carencia, una intranquilidad con el estado en que se está, por lo que, hay sufrimiento mientras no sea satisfecha. Sin embargo, las satisfacciones de la voluntad funcionan como paliativos, puesto que mitigan por breves momentos el dolor ínsito de la voluntad. En todos lados hay obstaculización de la aspiración de modo que el sufrimiento no tiene fin. Y si recordamos lo que dijimos acerca del padecer humano en el segundo capítulo, veremos que el hombre es el ser que más sufre;

¹⁵⁶ Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 363-364 (Pág. 366): “Zuvörderst wünsche ich, daß man hier sich diejenige Betrachtung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beschlossen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; statt deren Beantwortung sich uns vor Augen stellte, wie der Wille, auf allen Stufen seiner Erscheinung, von der niedrigsten bis zur höchsten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer strebt, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an sich aber ins Unendliche geht.”

¹⁵⁷ La traductora de la edición española con la que trabajamos traduce *Streben* en algunos pasajes como ansia y en otros, como aspiración.

¹⁵⁸ Y tiene tal naturaleza malvada, / que nunca satisface su deseosa voluntad / y tras comer tiene más hambre que antes. La traducción es mía.

Con el aumento de la inteligencia, los pesares también aumentan.¹⁵⁹ Por ello, será en el sufrimiento humano donde el sufrimiento se exprese con mayor claridad. Ahora bien, nuestro filósofo continuando con su labor descriptiva no se ahorrará líneas para mostrárnoslo. El ser del hombre es querer y ansiar, lo cual implica una carencia, dolor. Es una sed que no puede saciarse. Aun cuando él alcanzara una satisfacción, si le faltan objetos de querer y no está detrás de alguno, le sobreviene el aburrimiento, la carga de su existencia. Así, la vida del hombre se asemeja a la de un péndulo, se halla entre el dolor y el aburrimiento.¹⁶⁰

A partir de lo dicho, podemos percatarnos de que Schopenhauer establece una conexión entre volición y sufrimiento. Los seres humanos somos seres volentes debido a que hay una insatisfacción en nosotros, en nuestra esencia. Siempre estamos aspirando para lograr nuestros fines, y caemos en cuenta de que no dejamos de querer algo aún cuando éstos son logrados. Enseguida viene otro objeto de querer que nos impulsa a obrar. Por el contrario, si careciéramos de fines, llegaría el aburrimiento y que nos provocaría desesperación. Como el hombre es un ser vivo prioritariamente activo; si el aburrimiento se asoma y muestra la carga de la existencia, buscamos liberarnos de ese estado y volvemos al círculo de ansiar algo, conseguirlo y volver a ansiar. Por tanto, la presencia del sufrimiento esta relacionada con la afirmación de la voluntad.

La afirmación de la voluntad significa que el querer no es afectado por la presencia del conocimiento. Hemos señalado que la voluntad como cosa en sí se manifiesta también como un impulso ciego, como una aspiración inconsciente. En los seres humanos mediante la afirmación de la voluntad no se deja de querer ante el conocimiento de lo que es la voluntad: ansia o aspiración. Asimismo tomando en cuenta el vínculo entre corporalidad y volición, el cuerpo es expresión de esta afirmación de la voluntad. Él la expresa a través de su conservación, la satisfacción de sus necesidades inseparables de la corporalidad, y la propagación de la especie.¹⁶¹ Por consiguiente, el hombre pone su conocimiento al servicio de su voluntad para conocer los motivos que lo impulsen a obrar y los medios para conseguir sus fines. Se nos presenta como un ser inminentemente práctico. No obstante,

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 363-366 (PP. 365-368).

¹⁶⁰ *Ibid.*, 366-370 (PP. 368-371).

¹⁶¹ *Ibid.*, 385-386 (PP. 385-386).

Schopenhauer arguye en cuanto a la relación del dominio de la voluntad sobre la consciencia lo siguiente:

A la mayoría les persigue la necesidad a lo largo de la vida sin permitirles llegar a la reflexión. La voluntad, en cambio, se inflama hasta un grado que supera con mucho la afirmación del cuerpo y que ponen de manifiesto los violentos afectos y poderosas pasiones en los que el individuo no solo afirma su propia existencia sino que niega la de los demás e intenta eliminarla cuando se le interpone en su camino.¹⁶²

El querer esencial al hombre como afirmación de la voluntad llega al grado de buscar la negación o eliminación de lo que obstaculice su aspiración. Podemos constatar que el egoísmo humano tiene su origen en la misma voluntad que se exterioriza mediante el cuerpo. Este último trae consigo necesidades que buscamos satisfacer con la consecuencia de darle prioridad a su bienestar en relación con todo lo demás. Éste es el egoísmo. Sin embargo, parece inevitable que este modo de conducirnos abre la puerta al conflicto de todos contra todos. Aparece la injusticia cuando, al autoafirmarse la voluntad de un individuo, niega la voluntad de otro individuo, ora hiriendo su cuerpo, ora obligándolo a servir a su voluntad.¹⁶³ A partir de este breve excursus, podemos darnos cuenta del problema que trae consigo el egoísmo dentro de la existencia humana. Su presencia es responsable del conflicto entre los seres humanos y del incremento de su sufrimiento. Y como implícitamente asume Schopenhauer, el sufrimiento es malo, algo que no debería ser.

Con esto piensa Schopenhauer haber mostrado las dos principales dificultades a las que se enfrenta su fundamentación de la moral. El problema es encontrar un móvil que sea capaz de conducir al hombre a una ruta de acción distinta de la que “naturalmente” se sigue: ¿cómo un hombre adopta una máxima altruista en lugar de una egoísta? ¿Qué lo mueve a ayudar al otro, a no causarle daño?¹⁶⁴ Como se vio en la crítica a la fundamentación kantiana, no nos basta una prueba de la inmoralidad de nuestras acciones; hay que buscar, ya sea en la naturaleza humana o fuera de ella, un móvil que actué de manera positiva para que el hombre obre moralmente.

¹⁶² *Ibid.*, 386-387 (PP. 386-387): “Die Meisten jagt die Noth durchs Leben, ohne sie zur Besinnung kommen zu lassen. Hingegen entzündet sich oft der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß sein eigenes Daseyn bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht.”

¹⁶³ *Ibid.*, 393-394 (Pág. 393).

¹⁶⁴ Arthur Schopenhauer, *PFE*, 201 (Pág. 244).

Pienso que las dos dificultades presentadas por Schopenhauer han tenido la función de criba moral, es decir, si asumimos los argumentos que el escéptico moral nos daría y el egoísmo como primer móvil para la acción; podremos descubrir cuáles son las acciones con auténtico con valor moral. No obstante, advertimos que la dificultad escéptica, que aumenta con su ética descriptiva, no es resuelta del todo. Ésta consiste en que empíricamente sólo vemos los hechos o acciones de los hombres pero no los resortes o móviles que los impulsan a obrar. Tal como Kant plantea en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* podría ser el caso de que no haya habido una sola acción auténticamente moral sino solamente acciones motivadas por el egoísmo, amor propio (*Selbstliebe*). Schopenhauer piensa que empíricamente no se podría responder esta cuestión pero aduce la *convicción* de cada uno de haber experimentado acciones de justicia voluntaria y caridad desinteresada:

Pero creo que habrá muy pocos que lo duden y que no tengan por experiencia la convicción de que a menudo se obra con justicia única y exclusivamente para que no lo ocurra injusticia al otro, y que incluso hay gente en la que el principio de respetar al otro su derecho es, por así decirlo, *innato*; gentes que, por tanto, no agravian intencionadamente a nadie; que no buscan incondicionalmente su ventaja sino que consideran también los derechos de los demás; [...] Esa es la *gente verdaderamente honrada*, los pocos *aequi* entre el número incontable de los *iniqui*. Pero existe gente semejante. De igual manera, se concederá pienso yo, que algunos ayudan y dan, ofrecen y renuncian, sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la de que se auxilie al otro cuya necesidad ven.¹⁶⁵

Como se ve Schopenhauer apela a la descripción de la experiencia de cada uno para mostrar casos en los que se muestran tanto la virtud de justicia como la de caridad cuyas acciones tienen contenido moral. No se está explicando exhaustivamente, por ahora, qué es la justicia o la caridad, sino que se trata de describir los casos en los que pensamos que hay acciones con valor moral. Un escéptico moral seguramente no quedará satisfecho con este tipo de argumentación, podría seguir dudando de la existencia de acciones auténticamente

¹⁶⁵ *Ibid.*, 203 (PP. 246-247): “Aber ich glaube, daß sehr Wenige seyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern sein Recht widerfahren zu lassen, *angeboren* ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, [...] Dies sind die *wahrhaft ehrlichen Leute*, die wenigen *Aequi* unter der Unzahl der *Iniqui*. Aber solche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugestehn, daß Mancher hilft und giebt, leistet und entsagt, ohnen in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als daß dem Andern, dessen Not er sieht, geholfen werde.”

morales. Ante esto, Schopenhauer considera que no se puede seguir dialogando con él. Nos hemos beneficiado de sus dudas planteadas y vuelto menos optimistas en cuanto a la disposición moral de los seres humanos; pero eso no significa que abandonaremos la tarea de buscar el fundamento de la moral.

Ahora bien, a partir de esta descripción no exhaustiva de acciones con valor moral, Schopenhauer encuentra una característica en común: la exclusión de toda motivación egoísta, de motivos interesados (*eigennützig*). Esto sirve como pauta para determinar la moralidad de una acción. Si hay un interés para el agente de por medio, es decir, la satisfacción de un fin egoísta, la acción pierde todo valor moral. Paradójicamente ese criterio no excluye el segundo móvil antimoral: la maldad. Recordemos que el sufrimiento ajeno es su fin, de suerte que, a costa de su bienestar (interés), el hombre malvado podría dañar al otro. Por lo cual, para hacer más determinado el criterio, en las acciones con valor moral se evita todo tipo de daño al otro. Así hemos eliminado las condiciones que hacen posibles a los dos móviles antimorales. Asimismo, bajo la tónica descriptiva de la ética, estas acciones desde la perspectiva de la primera persona generan una cierta satisfacción (*Zufriedenheit*), una aprobación de la consciencia moral, y, desde la tercera persona, la aprobación y respeto. En el caso de las acciones inmorales, acontece lo contrario.¹⁶⁶ Después de todos los anteriores preámbulos, Schopenhauer se dedica a resolver la cuestión del fundamento de la moral.

Extrañamente Schopenhauer nos presenta una serie de axiomas o premisas que sirve como la base argumentativa para la elucidación del móvil moral. Estas premisas podrían verse como los ladrillos del edificio de la filosofía moral schopenhaueriana. Por ahora, presentaremos las tesis que están de fondo. En primer lugar, no hay acción sin un motivo que la produzca; asimismo si hay una receptividad para determinado motivo, la acción se producirá necesariamente. No obstante, siempre será posible que haya un contramotivo que impida la acción, pues no hay un motivo que sea irresistible de suyo. En segundo lugar, la voluntad se mueve en virtud del placer (*Wohl*) o del dolor (*Wehe*) de la acción; éstos significan acorde u opuesto a la voluntad. La acción tiene su fin en el placer o en el dolor de un ser receptivo a ellos. En tercer lugar, este ser receptivo, un individuo con voluntad, puede ser el agente o un ser que tenga interés pasivamente en la acción en razón de la

¹⁶⁶*Ibid.*, 204-205 (PP. 247-248).

utilidad que pudiera tener. En cuarto lugar, lo dicho aplica no sólo a la ejecución de la acción, sino también a su omisión. En quinto lugar, si el fin de la acción es placer o dolor del agente mismo, esta acción es egoísta. En último lugar, una acción egoísta y una acción con valor moral son opuestos entre sí (no pueden coexistir); y la significación moral de una acción siempre tiene que ver con la relación que hay con los otros.¹⁶⁷

En primera instancia, Schopenhauer ahonda en la explicación de las acciones egoístas. Éstas no son únicamente en las que el agente manifiestamente tiene un provecho o utilidad mediante su acción. También un acción es egoísta cuando se busca una recompensa ulterior, ya sea en este mundo o en otro; o cuando se intenta mantener el honor y una buena reputación ante los demás. Asimismo, hay egoísmo cuando se obra través del miedo a las consecuencias de desobedecer un mandato. En todos estos casos, el fin de la acción es el dolor o placer del agente; por lo cual, la acción carece de valor moral.

Tras lo dicho, Schopenhauer nos indica cuáles son las acciones morales. Éstas son aquéllas cuyo fin en la ejecución de la acción es la utilidad y beneficio de otro, de alguien que está interesado pasivamente en la acción. El agente busca que *el otro* no sufra, que sea auxiliado. Esto significa que es el placer o el dolor del otro lo que mueve al agente a obrar. Por ello, el bien del otro es el motivo de su acción. Schopenhauer se pregunta ¿cómo es posible que acontezca esto? ¿Qué provoca que el agente pierda de vista el interés propio y que el otro sea el fin de su voluntad? Schopenhauer responde que sucede en virtud de la *compasión (Mitleid)*. El agente siente el dolor del otro, como en otro caso siente el propio; busca el placer del otro, como en otros casos lo haría para sí mismo. Eso trae como consecuencia que la diferencia que el egoísmo establecía entre uno y los demás queda suprimida en cierto grado; hay una suerte de identificación con el otro. De este modo, hay una participación desinteresada en el sufrimiento del otro; se busca su supresión. Solamente en este caso la acción tendrá un valor moral, en la compasión, en la identificación con el otro. Aquí encontramos la clave motivacional para que al agente actúe moralmente, el elemento positivo que lo impulsa. Bajo la perspectiva schopenhaueriana, la compasión es la fuente de las virtudes cardinales de justicia y caridad. Y dado que a partir de estas virtudes se derivan todas las demás, la compasión se erigirá como el fundamento de la moral. Schopenhauer no deja de llamar la atención respecto al hecho de que el fenómeno de la

¹⁶⁷ *Ibid.*, 205-206 (PP. 248-249).

compasión es un fenómeno misterioso que demandaría una explicación metafísica. El misterio consiste en que la barrera entre el yo y no-yo —que la misma subjetividad representativa pone— es suprimida y convertida en un yo. El otro no me es indiferente, participo en su dolor.¹⁶⁸

Menciona Schopenhauer que la compasión o la participación inmediata en el otro se restringe a su sufrimiento, no directamente a su bienestar. En este caso el sufrimiento es lo positivo, el hecho que nos motiva a obrar para evitar causar daño al otro e incluso para ayudarlo. Lo sentido inmediatamente es la necesidad. En cambio, el placer es una privación suprimida, algo negativo —“De ahí que necesidad y deseo sean la condición de todo placer.”—¹⁶⁹ Sólo el sufrimiento, la carencia, y el desamparo provocan que alguien obre y que tenga como fin de su voluntad el placer del otro.¹⁷⁰ Asimismo Schopenhauer realiza una aclaración en cuanto a la compasión. Ésta consiste en sentir el sufrimiento del otro en su persona, no en nosotros. Se siente el dolor como *suyo*. Incluso nuestro autor llega a decir que cuando estamos en estado de mayor felicidad, somos más receptivos al sufrimiento ajeno, y más aptos para la compasión debido al contraste entre nuestra felicidad y el dolor del otro.¹⁷¹

Después de habernos proporcionado el móvil moral, Schopenhauer realiza una clasificación de los tres móviles fundamentales (*Grund-Triebsfedern*) de las acciones humanas: egoísmo, maldad y compasión. Los motivos son operativos en virtud de tales móviles. Por ello, toda acción humana es resultado de uno de ellos. Y como se ha mencionado anteriormente, las acciones con valor moral corresponden a las efectuadas por compasión. Por su parte, las acciones producidas por maldad son moralmente reprobables, mientras que las efectuadas por egoísmo producen a veces acciones moralmente indiferentes.¹⁷²

¹⁶⁸ *Ibid.*, 206-209 (PP. 249-252).

¹⁶⁹ *Ibid.*, 210 (Pág. 253): “Daher eben ist Bedürfnis und Wunsch die Bedingung jedes Genusses.”.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 210-211 (PP. 253-254).

¹⁷¹ *Ibid.*, 211-212 (PP. 254-255).

¹⁷² *Ibid.*, 209-210 (Pág. 253).

Así describe cada uno de estos tres móviles:

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

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

c. Compasión, que quiere el placer ajeno (llega hasta la nobleza y la magnanimidad).¹⁷³

Considero que esta distinción entre móviles fundamentales nos proporciona una jerarquía de los factores que determinan la acción. Existen los motivos que en cooperación con el carácter hacen posible la acción. No obstante, estos motivos se encuentran integrados en un marco motivacional superior: los móviles fundamentales. Así tenemos tres grupos de motivos: egoístas, malvados y compasivos. Cada motivo que provoque una acción en el hombre tiene que ser ubicado en uno de esos tres grupos. Más adelante se discutirá cómo se relaciona esto último con el carácter. Continuemos con el análisis schopenhaueriano de las virtudes como resultado de la compasión. Tal análisis hará más claro la influencia motivacional de la compasión para la realización de acciones con valor moral.

Reconoce Schopenhauer que en el principio altruista de su ética «*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*», hay en realidad dos principios que distinguen dos clases de acciones con valor moral: justas y caritativas. Estas dos clases de acciones, como fue anticipado, se derivaron a partir del fenómeno originario de la compasión. Por ello, el filósofo se dedicará a mostrar cómo se derivan la justicia y la caridad de este fenómeno. Hay dos grados o niveles en que la compasión que actúa. En primera instancia, actúa negativamente contrarrestando los motivos egoístas o malvados para evitar causar sufrimiento a un tercero. Esto corresponde al principio de la justicia: «*Neminem laede*». El segundo grado es que el sufrimiento del otro motive al agente a ayudarlo; por lo que la compasión actúa positivamente y corresponde al principio de la caridad: «*quantum potest, juva*». La falta de este último factor motivacional es lo que se reprochó, con anterioridad, de la ética kantiana.¹⁷⁴

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, 210 (Pág. 253).

a) Egoismus; der das eigene Wohl will (ist gränzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

¹⁷⁴ *Ibid.*, 212-213 (PP. 255-256).

No daré un análisis pormenorizado de aquello que Schopenhauer escribe respecto a la virtud de justicia, ni con la virtud de caridad. Solamente presentaré algunos puntos que considero relevantes para el tema de esta tesis. En cuanto a la justicia, Schopenhauer la presenta de este modo:

El primer grado del efecto de la compasión es, pues, que se opone represivamente al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo como consecuencia de las potencias antimorales que habitan en mí, me grita «¡Alto!» y se establece ante el otro como una defensa que le preserva de la ofensa a la que, en otro caso, me impulsaría a mi egoísmo o mi maldad. [...] Si mi ánimo es hasta ese grado sensible a la compasión, entonces esta me retendrá siempre que yo, para la lograr mis propios fines, quiera utilizar el sufrimiento ajeno como medio [...].¹⁷⁵

Uno de los problemas que conlleva el egoísmo es precisamente la instrumentalización; algo que acarrea la guerra de unos contra otros. Aquí es pertinente destacar que este caso la compasión es el móvil que evita la instrumentalización del otro, de hacerlo un medio para cumplir los propios fines. Por eso antes de actuar, el agente se planteó si con mi acción le causará sufrimiento, ya sea inmediata o mediatamente, a otro o no. Como se advirtió anteriormente, el sufrimiento o dolor es lo positivo. Schopenhauer advierte que el conocimiento que se adquiere del dolor causado a otro, es decir, cuando se le compadece; puede llevar a la máxima de «*Neminem laede*» por parte del agente moral, y en consecuencia, elevarlo a una resolución producto de la reflexión racional. En este sentido, no es menester que en cada caso o situación exista la compasión por el otro sino que el agente sea capaz de adoptarlo como máxima a seguir: respetar el derecho del otro, no ser causa de su sufrimiento, ya sea por la fuerza o astucia. Este punto me parece digno de remarcar puesto que va contra ciertas interpretaciones apresuradas de la filosofía schopenhaueriana que la toman como antirracionalista. La razón también participa de la construcción del agente moral. En el caso de la virtud de la justicia, ésta ocupa un puesto significativo en la medida en que el agente a través del conocimiento de sí mismo y el sufrimiento de los demás, es capaz de adoptar una máxima como pauta a seguir. Esto

¹⁷⁵ *Ibid.*, 213-214 (Pág. 257): “Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, daß es den von mir selbst, in Folge der mir einwohnenden antimoralischen Potenzen, Andern zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt“ zuruft und sich als eine Schutzwehr vor den Andern stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Bosheit, mich treiben würde. [...] Ist mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; so wird dasselbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; [...]”.

último es autodomínio (*Selbstbeherrschung*). Si esto no fuera posible, seríamos presa de los motivos egoístas o malvados que son resultado de la impresión del momento. Schopenhauer no deja de afirmar que en el conocimiento abstracto no se halla la fuente de la moral, pero éste es útil puesto que sirve de depósito o reserva del conocimiento intuitivo adquirido por la compasión.¹⁷⁶

Asimismo, Schopenhauer realiza una clarificación terminológica en cuanto la noción de justicia. Se dijo al principio que hay acciones justas que no tendrían valor moral, tal como nos lo presentaría el escéptico moral. Se trata del orden legal y el honor. Sobre este punto, Schopenhauer aclara que sólo una pequeña cantidad de las acciones justas procede de la justicia en tanto que virtud pura y libre. Así distinguiría entre una justicia terrenal, que se basa en la prudencia y el egoísmo, y una celestial (auténtica cuyo motor es la compasión).¹⁷⁷

En cuanto a la segunda virtud cardinal de la caridad, refiere Schopenhauer que ha existido en todas las épocas, pero en Occidente sólo ha sido tratada teóricamente a partir del Cristianismo. Aquí se encuentra el segundo grado de compasión, donde el agente no sólo evita efectuar acciones que dañen a otro, sino que al sentir el sufrimiento ajeno, éste busca ayudarlo. Esta participación inmediata en el sufrimiento del otro es desinteresada y provoca desde la perspectiva de la primera persona una satisfacción interna, mientras que, desde la tercera, una particular adhesión, asombro, admiración. El filósofo vuelve a remarcar que esa acción caritativa hunde sus raíces en el hecho de que el agente siente el sufrimiento ajeno en el *otro*. Para esto es menester una identificación con él, dejar de considerarlo como un objeto externo a mí. Sin decirlo explícitamente, es en la caridad donde observamos claramente el fenómeno misterioso pero al mismo tiempo cotidiano de la compasión.¹⁷⁸

Schopenhauer es consciente de que la tesis de la compasión puede ser extraña al lector; por lo cual, dedica el § 19 para mostrar su legitimidad en la experiencia. En sintonía con su ética descriptiva, nos indicará situaciones de la experiencia humana en las que la moralidad y la compasión queden ligadas. Enseguida expondré sólo aquellas que

¹⁷⁶ *Ibid.*, 213-215 (PP. 256-258).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 216 (PP. 259-260).

¹⁷⁸ *Ibid.*, 226-230 (PP. 270-275).

contribuyan a elucidar qué concepción de moralidad nos está presentando Schopenhauer y cómo influye en la manera en que se conforma la agencia moral.

En el apartado tercero explica Schopenhauer que el móvil moral de la compasión es el único del que se puede afirmar que ha tenido una eficacia amplia y extendida. Esto no es el caso ni de los principios presentados por los filósofos morales basados en proposiciones abstractas, ni de los religiosos cuyo fin es práctico. Afirma que, a pesar de la diversidad de religiones en el mundo, el grado de moralidad es constante en todos los pueblos y todas las épocas. El hecho de que la religión griega pueda interpretarse como moralmente inferior a la cristiana no constituye una mejora moral de los pueblos cristianos respecto a los griegos porque en la praxis de los fieles cristianos no detectamos con una mejora real. En ausencia de la institución legal y del temor de la pérdida del honor, un dogma religioso difícilmente impedirá que se ejecute una acción inmoral. No se deben confundir la rudeza y el refinamiento cultural con inmoralidad y moralidad. Esta posición va acorde con la tesis de que ni la virtud ni el vicio sean algo que se enseñe. No es posible moralizar a los individuos, transformar su carácter. Por eso la educación que cada hombre ha recibido de manera distinta a lo largo del tiempo y en lugares diversos no ha sido capaz de alterar su base esencialmente egoísta. En cambio la compasión, aun en tiempos de anarquía, ha sido capaz de refrenar las acciones injustas y de impulsar las buenas acciones con los demás. Por lo que se puede concluir, a partir de lo expresado por Schopenhauer, que la moralidad, basada en la compasión, es algo independiente de las instituciones sociales, de la religión y de la cultura en general.¹⁷⁹

Otro hecho de la experiencia que permite corroborar su fundamento es la contradicción en términos cuando se afirma que un hombre es virtuoso pero no compasivo; o cuando se dice “ese hombre malvado y compasivo”. Parece que la virtud y la compasión están estrechamente unidas. La compasión es garantía de una buena conducta moral.¹⁸⁰

En el apartado séptimo se presenta, estrictamente hablando, una situación de la experiencia pero sí una característica relevante de su filosofía moral: la protección a los animales. Schopenhauer nota que en los sistemas morales europeos los animales han quedado marginados de todo tipo de consideración moral, pues carecen de derechos, y que

¹⁷⁹ *Ibid.*, 233-235 (PP. 278-281).

¹⁸⁰ *Ibid.*, 236 (Pág. 281).

se ha intentado establecer una total distinción entre el hombre y los animales. En este sentido, el animal no difiere en nada al mundo externo: es una representación más entre otras; dado que carece de consciencia. Ante esta situación, Schopenhauer arguye que la esencia del hombre y el animal es la misma: su voluntad. La única diferencia radica en su fuerza cognoscitiva, la cual es algo secundario respecto a la toda poderosa voluntad que se manifiesta en el mundo. Aquí encontramos una inversión, que fue aludida en la exposición de la crítica de la moral kantiana. No es en la razón o la capacidad racional del hombre donde está la fuente de toda consideración moral, sino en la voluntad de cada uno. Cuando investigamos sobre la moralidad o inmoralidad de alguien, no nos dirigimos a sus capacidades intelectivas o racionales sino a su voluntad, a su carácter. Por esa razón, los animales que también tienen voluntad, son egoístas y se mueven por motivos intuitivos; no están exentos de derechos, de una relación moral entre el hombre y ellos.

Es moralmente reprochable tanto causar daño a otro ser humano como a un animal. De ahí que, a juicio de Schopenhauer, un hombre que sea cruel con los animales carece de bondad en su carácter: se conectan bondad de carácter y compasión con los animales. Asimismo, la misma insatisfacción que se puede llegar a experimentar cuando se comete una injusticia contra otro hombre, también se puede experimentar cuando se daña a un animal. Schopenhauer no pierde la oportunidad de citar casos en donde algunos hombres que han cometido una injusticia contra los animales, han sentido remordimiento y sentimiento de culpa por su acción. Sin embargo, al final del apartado Schopenhauer expresa un cierto, y casi ineludible, antropocentrismo cuando menciona que la consideración moral de los animales no implica abstenernos del alimentarnos de ellos. La razón es que debido a que conforme a la inteligencia aumenta, la capacidad de sufrir también; por ello, el sufrimiento de un hombre que se abstenga de la alimentación animal será mayor al del animal que es sometido a una muerte rápida.¹⁸¹

Finalmente, en el octavo apartado Schopenhauer utiliza un argumento teleológico para mostrar que la compasión es el auténtico móvil moral. Si se considera desde un punto de vista empírico el fenómeno de la compasión como disposición natural, la naturaleza no pudo haber hecho algo mejor para contrarrestar los pesares que la vida trae consigo junto con el egoísmo y la maldad. Para la prosperidad (*Wohlfahrt*) se puede esperar más de la

¹⁸¹ *Ibid.*, 238-245 (PP. 284-291).

ayuda mutua surgida a partir de la compasión, que de un mandato conformado de nociones abstractas. Aquí Schopenhauer reitera que para la compasión no se necesita más que una captación intuitiva del caso concreto, sin la intervención de nociones o principios abstractos. A partir de la compasión incluso el hombre más rudo puede obrar moralmente, su capacidad racional no influye en la bondad o maldad del carácter. La moralidad o inmoralidad no están ni en el intelecto ni en su razón, sino en la voluntad que es motivada a obrar por compadecerse del *otro*.¹⁸² Ahora bien dirijámonos a la cuestión pendiente: la diferencia entre los caracteres.

§ 9. Tipos de carácter

Para culminar con su fundamentación de la moral, Schopenhauer retoma una pregunta que es central en la presente tesis: «¿En qué se basa la diferencia tan grande que existe en la conducta moral de los hombres?», ¿Por qué ciertos individuos reaccionan ante determinados motivos mientras otros no? Con esto volvemos a la consideración del carácter y de los motivos en tanto factores de la acción. Se intentará no repetir los argumentos alrededor del carácter, únicamente se profundizará en la noción de carácter y sus implicaciones para la ética.

Se mencionó que hay tres móviles fundamentales de la acción, de suerte que habría también una diferencia de caracteres que sean receptivos a tales móviles. Primero se plantea Schopenhauer la pregunta de si es posible que el móvil moral de la compasión sea capaz de transformar un carácter malvado. A ello responde negativamente, dado que la diferencia de los caracteres es innata e indestructible. Es tan innata la maldad en un hombre malvado, como los colmillos de la serpiente. Esto tiene como consecuencia que ni la virtud ni el vicio sean enseñables; lo cual está en contra de toda ética que tenga como fin el mejoramiento moral del hombre. Todo intento de moralización es nulo. En cuanto a la posible réplica de que en la vejez un hombre parece mejor que en la juventud; Schopenhauer advierte que el carácter se presenta de un modo más puro como resultado de un mayor conocimiento del propio carácter. Por ello, el respeto de la vejez consiste en que el hombre logró mantener su

¹⁸² *Ibid.*, 245-246 (Pág. 291).

integridad. Si en la juventud él no fue presa de motivos que provocaran una acción injusta, difícilmente ahora lo incitarán a cometerla.¹⁸³

En relación con los tres móviles fundamentales, señala Schopenhauer que se encuentran en cada hombre en proporción distinta. Asimismo, uno de estos móviles predominará en cada carácter. Se puede hablar de un carácter egoísta, malvado y bueno. El egoísta no sacrificará su placer ni para hacer daño a su enemigo ni para ayudar a su amigo. El malvado, aun con prejuicio propio, buscará el daño del otro. En cambio, en la bondad del corazón percibimos una compasión universal que consiste en una sensibilidad para el sufrimiento ajeno; e incluso esta bondad toma un camino diametralmente distinto al del malvado en la medida en que se dará prioridad más al sufrimiento ajeno que al propio. En cada caso hay una clase de motivo predominante. Así el de buen carácter será receptivo a motivos altruistas mientras que para el egoísta resultarán ineficaces.¹⁸⁴ Esa diferencia en el efecto de los motivos sobre los distintos caracteres es expresada por Schopenhauer como sigue:

De acuerdo con esta diversidad increíblemente grande, innata y originaria, a cada uno solo le excitarán predominantemente *los* motivos para los que tenga una receptividad predominante; lo mismo que *un* cuerpo solo reaccionará a ácidos y el otro, solo a cales: y como esto, tampoco aquello se puede cambiar.¹⁸⁵

Aquí observamos que el predominio de un móvil fundamental nos indica el tipo de receptividad que un hombre tiene ante determinados motivos en función de su carácter. En la jerarquía anteriormente mencionada, constatamos que hay una subordinación de los motivos respecto a tal móvil. Los motivos son los medios de las acciones individuales humanas, cuyo fin se encuentra marcado por el predominio de un móvil fundamental. Como no se ha cansado de hacernos notar, Schopenhauer aduce dos consecuencias de su tesis del carácter innato: 1) La única incidencia en la conducta de un individuo es posible a través de su conocimiento, y 2) Toda mejora real en la voluntad del individuo resulta imposible. En cuanto a la primera consecuencia, para que un hombre malvado o egoísta realice acciones

¹⁸³ *Ibid.*, 249-252 (PP. 296-300).

¹⁸⁴ *Ibid.*, 252-254 (PP. 300-301).

¹⁸⁵ *Ibid.*, 254 (Pág. 301): “Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß, werden Jeden nur *die* Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der *eine* Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie Dieses, so ist auch Jenes nicht zu ändern.”

buenas, es menester conducirlo por motivos a los que sea susceptible. Por ejemplo, para que un egoísta ayude a otro, se le puede señalar que esa acción redundará en un beneficio ulterior para él. Esto nos recuerda la ya criticada moral de premios y castigos. Mediante el influjo de la motivación no obtenemos una mejora moral real. Hay una modificación de los medios o motivos de la acción, pero no del eje que el predominio de un móvil fundamental marca. Esta mejora solamente sería posible si se *transformara* el tipo de receptividad a determinados motivos. Consideramos que se podría comprender esta afirmación mediante la distinción entre, por un lado, móvil fundamental y carácter, y, por otro, la acción individual. Una acción por sí sola no es suficiente para atribuirle contenido moral a ésta. Tenemos que irnos al móvil fundamental que la hace posible y al carácter que es receptivo a tal móvil. Justamente señala Schopenhauer que mediante la fuerza obtenemos únicamente legalidad (*Legalität*) pero no moralidad (*Moralität*). Metafóricamente expresa que por medio del conocimiento, que interviene en la elección de motivos, iluminamos la cabeza del hombre pero no su corazón. Los rasgos del carácter con el paso del tiempo podrán mostrarse con mayor claridad pero la voluntad del hombre, donde radica su moralidad o inmoralidad, se mantiene intacta.¹⁸⁶

Posteriormente, en el término de su fundamentación moral Schopenhauer retoma la pregunta respecto a donde se sitúa la responsabilidad de las acciones del individuo. Como anteriormente se dijo, es en el ser del hombre —carácter inteligible— donde encontramos tanto la responsabilidad como la libertad, mientras que las acciones ocurren de manera necesaria. Los elogios y reproches tienen como centro lo que el individuo *es*, aunque tengan como punto de partida lo que *hace*. Las acciones son al carácter como los síntomas a la enfermedad. Así la culpa y el mérito están en lo que *somos*.¹⁸⁷ Esto le permite a Schopenhauer hablar de la consciencia moral y su relación con la diferencia de caracteres.¹⁸⁸ En cuanto a la consciencia moral: “El conocimiento de nosotros mismos que

¹⁸⁶ *Ibid.*, 254-256 (PP. 301-303).

¹⁸⁷ Cartwright menciona que lo que hace Schopenhauer es ofrecernos una topología de motivos con el fin de explicar la conducta desde un punto de vista moral. Se atribuye una índole metafísica a la cualidad moral de la conducta de una persona, cuyo centro está en su voluntad, es decir, mediante la conducta se expresa una metafísica (más adelante se mostrará esto). Además, el juicio moral radica en el fin querido de la acción y no en sus consecuencias; de modo que la moralidad queda interiorizada. Se observa la acción desde dentro, en el carácter del individuo. Por ello, se conecta la evaluación moral con el carácter de un individuo. Y como el carácter será comprendido desde una dimensión metafísica, también lo será la evaluación moral. Cf. David E. Cartwright, *op. cit.*, PP. 267-268.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 256 (PP. 303-304).

se hace cada vez más completo, el *protocolo de los hechos* que se va llenando cada vez más, es la *conciencia moral*.”¹⁸⁹

Menciona Schopenhauer que la consciencia moral tiene como tema principal las acciones realizadas por nosotros. Asimismo, el canon de enjuiciamiento de éstas consiste en ver qué grado de diferencia, mayor o menor, hemos establecido entre nosotros mismos y los demás, es decir, si hemos sido compasivos con el otro, o por le contrario, movidos por el egoísmo y la maldad. El grado de diferencia que se establece entre el otro y el yo determina los grados de moralidad (virtudes) o inmoralidad (vicios) entre los hombres. Además, el conocimiento más profundo de nuestras acciones será capaz de proporcionarnos una imagen más clara de nosotros, y, por consiguiente, nos sentiremos más satisfechos o insatisfechos con ella. Este hecho de la consciencia moral que es propio de la perspectiva de la primera persona, también lo vemos desde la tercera. Al conocer las acciones de los demás, manifestamos ya sea elogio; aprobación o censura, y desprecio, que se dirigen al carácter inmutable. Por lo dicho, expresa Schopenhauer que la consciencia moral consiste en el conocimiento, familiaridad, del propio carácter inteligible. Y este carácter resulta ser un problema metafísico así como el origen de esa receptividad para los motivos, que no surgen ni de la enseñanza ni en el tiempo. Nos preguntamos por el *ser* del hombre, su *voluntad*, que está situado más allá de la experiencia donde sólo nos la vemos con la *representación*.¹⁹⁰ De esta cuestión nos ocuparemos en lo que sigue

§ 10. Fundamentación metafísica del móvil moral y críticas a la tesis del innatismo del carácter

Schopenhauer afirma que el fenómeno de la compasión, que es la piedra de toque de la ética, resulta ser en sí mismo un enigma, algo que exige una metafísica para una interpretación ulterior. Dicha interpretación tiene como pregunta la relación entre en el ser en sí de las cosas y su fenómeno, aquello que se nos aparece. Aquí señala Schopenhauer la relevancia de tal interpretación en virtud de que el significado de la existencia en general (*das Daseyn überhaupt*) es lo ético (*das Ethische*). Por ello, el significado de las acciones, además de ser ético, es metafísico; se dirige más allá del fenómeno de las cosas. Considero

¹⁸⁹ *Ibid.*, 256 (Pág. 304): “Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende *Protokoll der Thaten*, ist das Gewissen.”

¹⁹⁰ *Ibid.*, 256-258 (PP. 304-306).

que hemos visto una prueba de esto en la distinción entre el carácter inteligible y empírico, donde el primero es libre y responsable. No obstante, como ha ocurrido en el escrito *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer aduce una serie de ejemplos en donde trata de confirmar tal tesis. Un ejemplo es la cercanía de la muerte. En esa etapa los pensamientos de los hombres toman un tinte moral. Los hombres se preguntan si han cometido una acción injusta contra alguien e intentan enmendarlo. Asimismo, defiende Schopenhauer que la religión sólo puede tener apoyo si es capaz de dar una interpretación de esa tendencia ético-metafísica. Ese requisito es satisfecho al basar el móvil moral en su dogma, de tal manera que la ética y la religión parecerían indisociables. Pero para la filosofía en tanto que metafísica, las cosas se vuelven más complicadas dado que no puede buscar apoyo en una fe o dogma. Ella en sí misma es el problema más difícil de todos. No obstante, esto no niega la conexión existente entre ética y metafísica. En este último tramo del escrito sólo se expondrá un esbozo del fundamento metafísico de la compasión sin tener intención de ser prolijo.¹⁹¹

En la tarea de fundamentar metafísicamente el fenómeno de la compasión, Schopenhauer pretende mostrar que la fuente tanto de la compasión con el buen carácter, como de la metafísica es la misma. Sólo que una es la vertiente práctica, mientras que la otra es la teórica. Primero se clarificarán los conceptos de bueno y malo. Lo bueno es lo acorde con las aspiraciones de alguna voluntad, mientras que lo contrario a ella es malo (*schlecht*), y, en los seres vivos malvado (*böse*). Asimismo un hombre bueno es aquél que no se interpone en las aspiraciones de los demás; por el contrario, las favorece.¹⁹² En todos estos casos los conceptos de bueno y malo son relativos, refieren a una voluntad o la relación de una voluntad con otras. Además si se describe a tal hombre como bueno, nos damos cuenta de que este hombre hace menos diferencia que los demás entre sí mismo y los otros. Esta diferencia parece suprimida por momentos en las acciones donde se privilegia el placer ajeno al propio. Todo lo contrario al carácter egoísta como al malvado que hacen una diferencia mayor y erigen un abismo entre su *yo* (persona) y *no-yo* (el resto

¹⁹¹ *Ibid.*, 260-264 (PP. 307-311).

¹⁹² Schopenhauer realiza también una aclaración de tales conceptos en *MVRI* Asimismo agrega que el concepto de bueno se divide en dos clases: la satisfacción inmediata presente, y la mediata dirigida al futuro, lo útil. Cf. Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 424-427 (PP. 420-423).

del mundo).¹⁹³ A partir de esta diversidad de la dirección que toman los hombres, Schopenhauer señala lo siguiente:

Se plantea ahora la cuestión de si la última concepción de la relación entre el yo propio y el ajeno, en la que se *basan* las acciones del buen carácter, es equivocada y *se apoya* en un engaño. ¿O más bien será este el caso de la concepción opuesta en la que *se funda* el egoísmo y maldad?¹⁹⁴

Después de habernos presentado la cuestión, Schopenhauer aprovecha la ocasión para exponer sucintamente los puntos capitales de su filosofía. En primer lugar, esa diferencia entre el yo y los demás tiene sustento en la experiencia donde reina la relación sujeto-objeto. Cada uno es para sí mismo sujeto, mientras que lo exterior a él, incluyendo los otros individuos con voluntad, es objeto o representación. De este modo parecería que tanto el egoísta como malvado tiene un *suelo* que justifique su indiferencia respecto a los otros. No obstante, Schopenhauer apela a una serie de factores que nos permitirían menoscabar la supuesta fortaleza de tal concepción: 1) Nuestro conocimiento nunca es exhaustivo, y 2) El ser en sí del fenómeno (incluyendo lo que conocemos de nosotros mismos) no nos es accesible. El yo se conoce únicamente como fenómeno. Así en el aspecto del mundo que nos es cognoscible se encuentra la diferencia entre uno y otro; pero esto no significa que en aquello que nos es vedado tanto de nosotros como de los demás reine la diferencia. Puede darse el caso que el ser en sí sea idéntico en todos.¹⁹⁵ En segundo lugar, Schopenhauer muestra esto último es el caso por medio de la tesis kantiana de la idealidad de espacio y tiempo. Estos últimos no son determinación de las cosas en sí, sino formas de la intuición que competen a los fenómenos. Asimismo, espacio y tiempo son principio de individuación, sólo en ellos puede existir la pluralidad (*Vielheit*) dado que ésta únicamente se puede pensar en yuxtaposición y sucesión. Bajo estas premisas, concluye Schopenhauer que la cosa en sí es *una* en los innumerables fenómenos. En la esencia del mundo está ausente toda pluralidad; es una e idéntica, mientras que lo múltiple (*Vieles*) es fenómeno. Rememora Schopenhauer que esta doctrina (*Lehre*) de que la pluralidad es

¹⁹³ *Ibid.*, 264-266 (PP. 311-313).

¹⁹⁴ *Ibid.*, 266 (Pág. 313): “Es fragt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters *zum Grunde liegt*, eine irrige sei und auf einer Täuschung *beruhe*? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit *fußt*?” Las cursivas son mías.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 266-267 (PP. 313-314).

aparente (*scheinbar*), puesto que en los infinitos individuos se manifiesta una y la misma esencia, ha estado presente antes de Kant: en los Vedas, en los eleatas, en los neoplatónicos, en Spinoza.¹⁹⁶ Aunque no lo mencione en este escrito, no queda la menor duda de que esa esencia una e idéntica es la *voluntad* que se manifiesta en el mundo como *representación*.

A partir de este esbozo metafísico, Schopenhauer descubre que el fundamento de la compasión es la concepción que supera la diferencia entre el yo y no-yo. Por tanto, la cuestión que ha sido planteada queda solucionada: la concepción del hombre de buen carácter es la verdadera mientras que la del malvado o egoísta es equivocada. Además, el hecho de que esta concepción o visión sea la fuente tanto de la metafísica en tanto que saber teórico, como de la compasión queda hecho patente por Schopenhauer de este modo:

Por consiguiente, la sabiduría práctica, el obrar justo y bueno, coincidiría exactamente en el resultado con la doctrina más profunda de la sabiduría teórica que más lejos ha llegado; y el filósofo práctico, es decir, el justo, el benefactor, el noble, simplemente *expresaría con los hechos* el mismo conocimiento que es resultado del mayor ingenio y la más laboriosa investigación del filósofo teórico. Mas la excelencia moral está por encima de toda sabiduría teórica, que es siempre una mera obra imperfecta y llega por largo camino de la deducción al fin que aquella alcanza de un golpe; y el que es moralmente noble, por mucho que le falte la excelencia intelectual, con su obrar pone de manifiesto el más profundo conocimiento, la más alta sabiduría; y avergüenza al más genial y docto, si este delata con sus actos que aquella gran verdad ha permanecido extraña a su corazón.¹⁹⁷

En lo restante de su exposición, Schopenhauer pone en contraposición dos tipos de hombres. Aquí hay una reordenación en cuanto a los distintos caracteres. Los caracteres egoísta y malvado quedan situados en el mismo tipo de hombre, y se distinguen del otro tipo de hombre cuyo carácter es bueno. La pauta para realizar tal distinción es la diferencia o no que cada uno hace entre sí mismo y el otro; la concepción en la que se funda su obrar.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 266-270 (PP. 313-317).

¹⁹⁷ *Ibid.*, 270 (PP. 317-318): “Demnach träfe die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theoretischen Weisheit; und der praktische Philosoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, *spräche durch die That* nur die selbe Erkenntniß *aus*, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühsäligen Forschung des theoretischen Philosophen ist. Indessen steht die moralische Trefflichkeit höher denn alle theoretische Weisheit, als welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schläge erreicht; und der moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntniß, die höchste Weisheit an den Tag, und beschämt den Genialsten und Gelehrtesten, wenn dieser durch sein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben ist.” Las cursivas son mías.

Schopenhauer lo presenta como una disputa entre dos conocimientos que reflejan dos formas radicalmente distintas de obrar y vivir. Tal concepción no sólo se refleja en las acciones del individuo sino en el ánimo (*Stimmung*). Por una parte, el egoísta o el malvado piensan que la individuación es real; cada individuo es totalmente distinto al otro. Por ello, el otro les es totalmente indiferente. Hay una barrera entre su yo y ese mundo que es un *no-yo absoluto*, de tal modo que su relación con él está compuesta de odio, desconfianza, envidia y sadismo. El carácter malvado no reconoce en los demás su propio ser. Se encuentra aislado, y eso lo conduce a la desesperación. La muerte significa para ese carácter el perecer de la realidad y el mundo entero. Por otra parte, el hombre de buen carácter expresa a través de la compasión el conocimiento de que la individuación sólo atañe al fenómeno o representación, al mismo tiempo que su esencia está presente en todo ser viviente. La satisfacción que cada uno siente al realizar una buena acción hunde sus raíces en la certeza de que más allá de toda pluralidad de individuos existe una unidad de ellos.¹⁹⁸ El otro no es un no-yo, sino un yo otra vez. El hombre bueno se encuentra en una relación amistosa con todos los seres a su alrededor, participa inmediatamente en su placer y dolor. Encontramos un ánimo confiado y satisfecho. Sus acciones son totalmente desinteresadas; su motivo es la necesidad del otro. Su muerte no implica la desaparición de todo el mundo; es el guiño del ojo que no interrumpe la visión dado que su existencia confluye con los demás. Lo que desaparece es el engaño de que su persona sea lo único real; y este hombre bueno reconoce que pervive en todos los demás seres que ha conocido y amado. Con esto termina su alusión a la metafísica de la ética sin esconder lo paradójico que puede ser su interpretación del fenómeno de la compasión.¹⁹⁹

Pienso que haber presentado la base metafísica de la compasión nos puede proporcionar un punto de partida para las críticas a la tesis schopenhaueriana de que el carácter es enteramente innato. Lo que pretendo mostrar es que aun dentro de la exposición schopenhaueriana existe una tensión que no hace tan evidente tal tesis; de suerte que es menester reducir sus pretensiones explicativas. Asimismo, a modo de contraste, tales críticas darán más argumentos para hablar del papel *conformador* del carácter en el agente

¹⁹⁸ Schopenhauer, en contraposición con el remordimiento, la denomina buena consciencia (*das Gute Gewissen*) en *MVRI*. Cf. Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 441 (Pag. 434).

¹⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *PFE*, 270-275 (PP. 318-322).

moral. Prefiero comenzar con una serie de citas que me reservé para el final de mi exposición. En esta cita Schopenhauer habla de las raíces de los móviles antimorales:

El predominio de una u otra, o bien del móvil moral que se ha de mostrar más adelante, proporciona la línea rectora en la clasificación ética de los caracteres. No hay ningún hombre que no tenga algo de las tres.²⁰⁰

Aquí discute el fenómeno de la compasión como transformador de la conducta:

Con frecuencia, los envidiosos y los enemigos de un afortunado se han *convertido*, con ocasión de su caída, en amigos buenos, consoladores y auxiliadores. ¿Quién no ha vivido en sí mismo algo de esa especie, al menos en débiles grados, y, afectado por algún caso de desgracia, no ha visto con sorpresa que aquellos que hasta entonces delataban la máxima frialdad y hasta malevolencia contra él se dirigen ahora a él con enorme participación? Pues la desgracia es la condición de la compasión, y la compasión, la fuente de la caridad.²⁰¹

Y en el *MVR* Schopenhauer menciona que la virtud procede del conocimiento pero no del abstracto:

Pues, ciertamente, la virtud nace del conocimiento; pero no del abstracto, que se puede comunicar con palabras. Si fuera así, se podría enseñar y, al expresar aquí en abstracto su esencia, y el conocimiento que lo funda, habríamos mejorado también éticamente a quien lo comprendiera. Pero eso no es en modo alguno así. Antes bien, con las exposiciones o sermones éticos no se ha podido hacer un hombre virtuoso más de lo que todas las estéticas desde Aristóteles acá hayan hecho un poeta.²⁰²

Asimismo en el apartado dedicado a mostrar la autenticidad de la compasión como móvil moral, Schopenhauer introduce una situación hipotética. Hay dos jóvenes, Cayo y Tito, quienes están enamorados de una muchacha distinta. Asimismo, cada uno tiene un

²⁰⁰ *Ibid.*, 201 (Pág. 244): “Das Vorwalten der einen, oder der andern, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.”

²⁰¹ *Ibid.*, 237-238 (PP. 283): “Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende Freunde *verwandelt*. Wer hat nicht, wenigstens in schwächeren Graden, etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgend einem Unglücksfall betroffen, mit Ueberraschung gesehn, daß Die, welche bisher die größte Kälte, sogar Uebelwollen gegen ihn verriethen, jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe.” Las cursivas son mías.

²⁰² Arthur Schopenhauer, *MVRI*, 434 (PP. 428-429): “Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntniß hervor; aber nicht aus der abstrakten, durch Worte mittheilbaren. Wäre dieses, so ließe sie sich lehren, und indem wir hier ihr Wesen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abstrakt aussprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethisch gebessert. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aesthetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben.”

rival con ventaja en el camino y han decidido matarlo. Además, favorece tal propósito que ellos están libres de toda sospecha o castigo por sus acciones. No obstante, en una lucha interna consigo mismos, deciden no ejecutar la acción homicida. Posteriormente cada uno expresa las razones o motivos que desincentivaron esa acción. Aquí en la voz de cada uno de los jóvenes, contrapone Schopenhauer la postura de sus predecesores con la suya. Por un lado, Cayo expone las diversas maneras en que los filósofos morales habrían rechazado esa acción homicida. Por otro, Tito asevera: “«Como empezase con los preparativos y, por tanto, de momento tuviera que ocuparme no de mi pasión sino de mi rival, solo entonces se me hizo totalmente claro lo que me había de suceder verdaderamente con él. Y entonces me conmovió la piedad (*Mitleid*) y la misericordia (*Erbarmen*), me dio lástima de él, no pude decidirme: no he podido hacerlo».”²⁰³

La relevancia de las anteriores citas y la situación hipotética consiste en mostrarnos que hay elementos en la experiencia individual del agente moral que afectan la constitución de su carácter. Por consiguiente, su constitución moral no es algo permanente de suyo. Por ejemplo, en el caso de los hombres envidiosos, quienes ante la desgracia ajena, alteran su comportamiento y su móvil se vuelve la compasión en lugar del egoísmo. No es solo un cambio en la conducta —en los medios para llegar al mismo fin—, sino que el individuo también modifica los fines de su obrar. Asimismo, el enamorado Tito, que movido por compasión decide no asesinar a su enemigo, ha experimentado una modificación en su modo de relacionarse con el otro; deja de instrumentalizarlo. Si el egoísmo fuera lo que realmente desincentivó a Tito a obrar, entonces la mencionada compasión no sería más que un egoísmo prudencial. Por tanto, su carácter, incluso el inteligible pese a Schopenhauer, se encuentra afectado. Además, Schopenhauer nos dice que en todos los hombres se encuentran los tres móviles, aun con el predominio de uno de ellos, lo que podemos inferir es que el hombre está envuelto en un conflicto entre tales móviles durante su curso vital. En algunos casos el móvil moral obtendrá la victoria, en otros no. Si su carácter fuera enteramente innato, la lucha ya estaría ganada por un móvil y no tendría ni siquiera caso hablar de que en todos los hombres existen tales tres móviles.

²⁰³ Cf. Arthur Schopenhauer, *PFE*, 231-232 (PP. 276-277): “„Wie es zu den Anstalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Nebenbuhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte es nicht über’s Herz bringen: ich habe es nicht thun können.””

Siguiendo la pauta descriptiva y empirista de la ética schopenhaueriana, no hay que tenerle horror a la experiencia, cuando se afirma que es incapaz de transformar incluso al hombre más malvado y cruel de todos. No podemos negar el hecho de que hay ciertas disposiciones morales entre los hombres que difícilmente pueden ser modificadas. Pero si, como nos dice Schopenhauer, la compasión es un fenómeno que sólo metafísicamente puede ser explicado, entonces también igual de enigmático, pero posible es la transformación del carácter de un individuo por parte de tal móvil. No hay que olvidar la relación jerárquica entre móvil y motivo. Estamos de acuerdo con que los motivos no alteran el carácter, cuyo fin queda marcado por el móvil. Sin embargo, si la compasión tiene la capacidad de alterar nuestras disposiciones naturalmente egoístas, también altera nuestros fines y con ello, el carácter. Así no sólo la conducta, se muestra modificada. Además el propio filósofo reconoce que la virtud nace del conocimiento, aunque no del abstracto; y como fuera de éste no hay otro conocimiento más que el intuitivo, se puede afirmar que la virtud nace de él, y no puede enseñarse, puesto que la transmisión de conocimientos implica el uso de conceptos. Esta afirmación nos colocaría en una posición moderada respecto a la virtud y el vicio. Por un lado, no se afirmarían que de suyo los hombres son buenos o malos desde que nacen. Por otro, se negaría que mediante el mero moralizar se puede hacer a un hombre bueno o malo. Esto último me parece relevante, dado que le da toda la responsabilidad de sus acciones a los hombres. Alguien no puede desvincularse de las acciones que ha realizado a lo largo de toda su vida mediante la excusa de que no fue educado como se debía o por culpa de las instituciones religiosas que no han predicado con el ejemplo.

También ubicamos un apoyo para nuestras críticas en la fundamentación metafísica de la compasión. Schopenhauer nos describe dos tipos de hombres cuyas formas de obrar difieren en virtud de dos clases de conocimiento. Por un lado, vemos a los egoístas y malvados que se mantienen en la concepción meramente empírica y representacional del mundo. Por otro, está el hombre bueno que va más allá de tal concepción y descubre la identidad con el otro; alcanza una perspectiva más comprensiva del mundo. En ambos casos, sus formas de obrar quedan fundadas por un tipo de conocimiento, una concepción. Schopenhauer usa verbos como *basarse*, *apoyarse*, *fundarse*. A partir de esto nos podríamos preguntar “¿es posible algún tipo de concepción del mundo innato?”, “¿Hay

hombres que desde que nacen conciben al mundo de una forma, mientras que otros de manera distinta?” Consideramos que responderíamos negativamente. Con Schopenhauer afirmamos que es en la experiencia donde podremos tener acceso a tal perspectiva del mundo. Puede darse el caso de que un móvil predomine sobre los demás, por ejemplo el egoísmo, pero incluso la experiencia cotidiana del sufrimiento puede reordenar nuestra manera de obrar y dejarnos ver que el otro no es algo indiferente a mí. Ese suelo cognoscitivo para nuestra agencia no lo podemos obtener más que enfrentándonos al mundo. De ahí que la agencia moral es algo que también se conforma y se va modificando de acuerdo con los acontecimientos vitales —el padecer ajeno que hacemos nuestro—, las acciones propias y de los demás. Nos atrevemos a decir que se puede llegar más lejos y afirmar que el hombre que es movido por la compasión alcanza un nivel mayor de autoconocimiento. No se trata exclusivamente de conocer nuestro carácter y llegar a conformar un carácter adquirido tal como explicamos anteriormente; sino de que el hombre se reconozca en el otro, cuyo padecer hace suyo. El hombre *sabe* que no es un ser aislado moralmente, pues su esencia volitiva se manifiesta en los demás y él es capaz de aprehenderlo. Así podríamos concluir: mediante el conocimiento del sufrir ajeno, me llevo a conocer mejor.

CONCLUSIONES

Hemos concluido nuestra investigación, en la que se abordaron diversos problemas filosóficos, con el fin de mostrar el papel fundamental del carácter humano en la conformación del agente moral. Para ello se decidió tomar como punto de partida la filosofía schopenhaueriana. Algún lector de esta tesis con un conocimiento superficial de nuestro autor se habrá preguntado si el agente moral fue una preocupación suya. Entre las afirmaciones comúnmente conocidas del filósofo están, por ejemplo que el individuo es sólo un fenómeno fugaz de la voluntad toda poderosa que se manifiesta en este mundo; la esencia del mundo es una aspiración infinita jamás satisfecha, un impulso ciego donde la consciencia es algo derivado y al servicio de tal impulso primario; y así la vida transcurre en un sufrimiento constante. Parece ser que íbamos por el lado equivocado al trabajar con un filósofo pesimista del siglo XIX. Sin embargo, consideramos que una lectura más atenta de su filosofía nos hará ver lo contrario, y que podemos entresacar algunos argumentos suyos y trasladarnos a nuestra época; ello intentó la presente investigación. He de reconocer que hubo partes donde lo ofrecido fue una reconstrucción argumentativa de los textos, pero también hubo una labor reconstructiva y crítica. Además se plantearon problemas tanto internos como externos de la filosofía schopenhaueriana, y, en cuanto a la tarea interpretativa, como se habrá percatado el lector, se le dio más peso a los obras menores que a la obra principal de nuestro autor. Tanto *CRP* como *PFE* marcaron el desarrollo argumentativo para introducir el carácter en la discusión filosófica; puesto que, a juicio nuestro, contienen de manera más desarrollada algunos de las tesis de *MVR*. Sin embargo, *MVR* contribuyó a ampliar nuestra mirada de los problemas filosóficos que giran alrededor del presente tema de investigación.

Tal y como se indicó desde la introducción, si hemos de dar cuenta del hombre y la índole ética de su obrar, es necesario situarlo en el mundo. Él no es un ser aislado que pueda ser investigado por separado. El mundo con el que se enfrenta es el empírico, de objetos espacio-temporales interactuando entre sí. Asimismo, es en ése mundo donde está presente el principio de razón suficiente. Dicho principio es interpretado idealísticamente como el enlace necesario que ha de haber en nuestras representaciones. Por ello, el mundo empírico no es independiente de la consciencia que lo conoce. A su vez este principio se presenta en cuatro formas diversas al aplicarse a cuatro clases de objetos. Entre esas formas

resultaron ser la ley de causalidad y la ley de motivación a las que mayor espacio dedicamos.

Por un lado, la causalidad significa el enlace regular entre los estados de los objetos donde el primer estado (causa) hace necesario al segundo (efecto). Vimos que la realidad empírica se conforma de relaciones causales entre los estados de los objetos que persisten. Al mismo tiempo señala Schopenhauer que las fuerzas quedan exentas de la causalidad, dado que son las que hacen operativas las causas; son el material con el que operan. Las causas son la ocasión para que aparezca una fuerza natural. Lo mismo sucede con las fuerzas vitales, en el caso de las plantas; y en la voluntad, en los animales. Posteriormente, se distinguieron tres tipos de causa: causa en sentido estricto, excitante o estímulo y motivo. Este último se mostró como la causa que rige el obrar de los animales al determinar su acción. Desde aquí descubrimos que las acciones de los seres humanos, pese a la presencia de razón, están determinadas necesariamente por los motivos. Los seres humanos no son una excepción de la ley de causalidad. Por otro lado, antes de hablar de la ley de motivación introducimos dos aspectos relevantes de la filosofía de Schopenhauer: la condición problemática del sujeto, y la voluntad como condición para adquirir consciencia de nuestra individualidad y como cosa en sí.

En cuanto al primer aspecto mencionamos que el sujeto debe comprenderse como una estructura que no se reduce a la consciencia individual, no está ni en el tiempo ni el espacio. Por tanto, a partir de tal noción de sujeto no sería posible adquirir consciencia de nosotros como individuos; por lo cual, se mantiene que únicamente como volentes adquirimos tal consciencia. Ésa es la autoconsciencia schopenhaueriana: empírica e individual. Es a través de la relación intrínseca entre corporalidad y volición, entre movimiento corporal y acto de voluntad, como somos capaces de sentir al cuerpo como nuestro y no sólo una representación exterior. Por ello, hay un doble conocimiento de nuestro cuerpo: como representación y como exteriorización de nuestra voluntad. Y es ese doble conocimiento lo que funciona como clave para afirmar que las cosas en el mundo pueden comprenderse, ora como representación, ora como voluntad. Bajo esta base teórica, se explicó en qué consiste la ley de motivación.

A toda acción le buscamos una razón, un motivo. Sin embargo, esta acción podría estar incluida dentro de la ley de causalidad y no sería necesario aseverar que hay otra

forma del principio. Se respondió que la causalidad es conocida de una forma distinta en virtud de la doble perspectiva que hay de nuestro cuerpo; es tanto un cambio en el mundo exterior como un acto de voluntad. Finalmente, en el tercer párrafo describimos al principio de razón como el principio de toda necesidad.

Es en la segunda parte donde entró en escena el carácter humano. El segundo capítulo consistió en abordar las condiciones de la agencia del carácter humano. Comenzamos con la explicitación de la ética descriptiva ofrecida por Schopenhauer. La labor del filósofo moral es interpretar la diversa conducta de los hombres y no prescribir. El punto de partida es cómo *de hecho* obran los hombres. Lo que teóricamente es moral, es en la práctica moralidad, y ambas comparten el mismo fundamento.

En el párrafo quinto nos enfocamos en la relevancia de la motivación, con el fin de mostrar que no hay ninguna acción que no tenga un motivo que la determine. Para llevar a cabo esa tarea se desarrolló la polémica que Schopenhauer entabla con la tesis de que hay un libre arbitrio de indiferencia, la cual sostiene que en las mismas circunstancias a un individuo le son posibles dos acciones opuestas. Este individuo habría podido obrar distinto a como *de hecho* obró, no hay ninguna inclinación para optar por A o B. En primer lugar, se realizó una serie de clarificaciones terminológicas. Se distinguió entre libertad física y moral. La primera consiste en obrar de acuerdo con la propia voluntad, mientras que la segunda es la ausencia de necesidad. Para refutar la tesis del libre arbitrio, Schopenhauer lo hace tanto desde la perspectiva que cada uno tiene de su propia voluntad, desde la autoconsciencia, como desde la perspectiva que los demás tienen de la voluntad individual, desde la consciencia de otras cosas.

En cuanto a la segunda perspectiva, se recordó que todo acto de voluntad se expresa mediante un movimiento corporal, no se da uno sin el otro; de suerte que no hay lo que denominamos solipsismo volitivo. Todo querer es querer algo; cuya materia es el motivo. Éste quedó explicado como un estado de cosas que funciona como causa para que el hombre pueda querer algo, y, en consecuencia, pueda proponerse un cambio en tal estado, lo cual permite que su acción tenga un fin. Aun cuando el hombre se determine obrar por conceptos y no intuiciones, y por ello, posee arbitrio; la relación causal entre acciones y motivos no queda socavada. En cuanto a la primera perspectiva, desde la autoconsciencia, Schopenhauer enfatiza que hay una confusión entre los dos tipos de libertad anteriormente

distinguidos. La autoconsciencia afirma que es libre si puede hacer lo que quiera, es decir, si se quiere algo, su cuerpo se moverá para realizar la acción. Pero lo que se pide es qué determina ese querer, nos preguntamos por sus antecedentes causales y no por sus consecuencias.

En el párrafo sexto nos dimos a la tarea de desarrollar las tres condiciones de la agencia moral que el carácter humano proporciona. Se mostró que para que sean operativos los motivos es necesaria la presencia de un carácter que receptivo a ellos. No es suficiente la existencia de motivos para que los individuos actúen; debe haber una condición individual que nos haga optar por determinados motivos en lugar de otros. Esta condición es el carácter, que en el caso de los seres humanos es individual. Entre los caracteres hay una diversidad de cualidades morales, por lo que ante la presencia de un mismo motivo pueden obrar de distinta forma. Asimismo ese carácter es empírico, dado que únicamente conocemos lo que queremos mediante la acción (no hay acto volitivo, querer, sin movimiento corporal). Antes de la acción, sólo hay conjeturas respecto como obraremos. El carácter humano es constante, se mantiene a la largo del tiempo; esto posibilita la presencia de una consciencia moral, el conocimiento de los individuos, la confianza o no que podamos tener ellos. Además el elogio o censura por una acción recae en ese carácter constante. Es posible que en el curso vital se observe algún cambio en la conducta en los hombres, pero lo que se modifican son los medios de su afán pero no el móvil de su acción. Con la presencia de ese carácter constante, se da el remordimiento, que es el conocimiento de nuestro propio carácter. Finalmente, se mencionó que éste es innato, por lo que las virtudes y los vicios lo son también. Por tanto, el carácter empírico proporciona la condición de inteligibilidad de los motivos.

Posteriormente, se arguyó que esta inteligibilidad de los motivos ponía en riesgo la posibilidad de una ética, porque los hombres no serían responsables de sus acciones. Esta dificultad se buscó resolver por medio de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Hay un carácter inteligible no sometido al principio de razón que funciona como fundamento del carácter empírico. Así la libertad está en la totalidad de la esencia y existencia del hombre. Este carácter inteligible da la condición de responsabilidad. Al final, discutimos en torno al carácter adquirido, que proporciona la condición de autoconocimiento y conformación de la individualidad. El hombre no sólo quiere y puede

obrar, sino ha de *saber* lo que quiere y puede. Este saber se obtiene mediante el conocimiento de cómo el carácter inteligible se manifiesta mediante la conducta como carácter empírico. Sólo de este modo se puede llevar una vida lo más alejada de dolor. El individuo a partir de la reflexión encuentra una divergencia entre lo que el hombre en general quiere y lo que su voluntad individual aspira junto con las disposiciones dentro de su carácter; y ha de optar por alguna de ellos, al mismo tiempo que renuncia a realizar otras. Asimismo, el arrepentimiento consiste en el conocimiento de que los medios empleados en la consecución de un fin fueron inadecuados. Hay un cambio en el conocimiento de las circunstancias, no de la voluntad. No nos arrepentimos de lo que queremos sino de lo que hacemos. Además el carácter adquirido es conformador de la individualidad, dado que es la capacidad reflexiva que tenemos de nuestros actos pasados lo que posibilita que nuestras acciones sea un signo de nuestro carácter individual. No actuamos en función de las impresiones del momento, sino que tenemos ante nosotros una variedad de motivos como determinantes de la acción. Al último se mostraron las diferencias que hay entre el padecer humano y el animal. Es la capacidad de dirigir nuestra mirada, ya sea al pasado o al futuro, lo que nos provoca mayores pesares.

En el capítulo tercero realizamos la tarea de considerar la moralidad de la agencia. Para eso era menester encontrar un fundamento sobre el cual pudiera asentarse. Tal fundamento es objeto de discusión en el escrito *Sobre el fundamento de la moral* de Schopenhauer. En primer lugar, revisamos las críticas que Schopenhauer lanza a la filosofía moral. Comenzamos con la no justificación de que toda ética ha de ser de corte legislativo-imperativa, en la que se introducen conceptos como deber o ley. Se rastreó el origen de estos conceptos en la moral teológica y fuera de ese contexto carecen de significación. Posteriormente, afirmamos que las críticas schopenhauerianas recaen en tres puntos: 1) su índole a priori /formal, 2) su incapacidad para contrarrestar el egoísmo y 3) la razón hipostasiada. La fundamentación kantiana prescinde de todo elemento empírico de las acciones, solo nos quedamos con la forma de la ley. Por lo cual, Kant omite la tarea de hallar una móvil moral para que alguien obre bien. Su fundamentación no explica cómo es posible contrarrestar el egoísmo; por lo que aparece un vacío motivacional. Mencionamos que una posible respuesta a las dos primera críticas consistiría en apelar a la autonomía de la razón, la cual es capaz de darse a sí misma la ley de su obrar. Sin embargo, se indicó que

hay el riesgo de una hipóstasis de la razón cuando se piensa que la ley moral es en primera instancia para todo ser racional y posteriormente para los seres humanos. A esto se sumó la crítica de identificar un obrar racional con uno virtuoso. Se concluyó con la aseveración de que la labor de fundamentación hecha por Kant ha sido infructuosa.

En el párrafo octavo seguimos con la fundamentación de la moral. En primera instancia, identificamos los dos enemigos con los cuales toda fundamentación ha de lidiar: el escepticismo moral y los móviles antimorales. El escepticismo moral advierte que la moralidad es un artificio dependiente de la apreciación humana. Detrás de acciones justas, se esconde un egoísmo domeñada por el orden legal y el honor civil. Y si no estuvieran presentes, seríamos testigos de la guerra que existiría entre los hombres. Sin embargo, esto no socava la convicción de que hay acciones con valor moral. A continuación, analizamos los móviles antimorales: el egoísmo y la maldad. El egoísmo resultó ser el primer móvil de todo obrar humano, un impulso hacia la existencia y el bienestar. Su fuente se ubica en la estructura subjetiva de la consciencia y en la voluntad como la esencia de los hombres. Por su parte, dijimos que la maldad proviene del conflicto entre los individuos a raíz de su egoísmo. Mientras que el sufrimiento ajeno puede ser un medio de los fines del egoísmo, éste es el fin de la maldad. Posteriormente, hubo un breve excursu para explicar la concepción schopenhaueriana de que la vida es sufrimiento. Esto se explicó a partir de que la voluntad es descrita como un ansia o aspiración. El querer lleva ínsitamente el sufrimiento por ir detrás de fines que nunca terminan de saciarlo. Y tal voluntad se expresa en el cuerpo como foco de necesidades que el hombre ha de intentar satisfacer. Éste es su egoísmo que ineludiblemente acarrea el conflicto de unos contra otros.

Después de nuestro excursu, vimos que el criterio de las acciones de valor moral es la exclusión de toda motivación egoísta. De este modo, en las acciones con valor moral, el agente tiene como fin de su acción el placer o el sufrimiento del otro. Él deja de obrar con vistas a un beneficio propio porque es el bien del otro el fin de su voluntad. Esto acontece merced a la compasión (*Mitleid*). El agente siente el dolor del otro, como en otro caso siente el propio. La identificación del móvil moral nos permitió elaborar una clasificación de móviles fundamentales. Los hombres actúan en función de tres móviles: egoísmo, maldad y compasión. En la última parte del párrafo octavo, comentamos acerca de la derivación que Schopenhauer hace de las virtudes cardinales: la justicia y la caridad. En la

justicia, la compasión impide que el agente dañe al otro para la consecución de sus fines; y en la caridad, la compasión lo mueve a ayudar al otro. También escribimos acerca de las características que Schopenhauer encuentra en el móvil moral: es independiente de instituciones sociales, de la religión y de la cultura en general, incluye a los animales y no requiere de conocimiento abstracto.

En el párrafo noveno retomamos la discusión en torno a la diferencia de caracteres. Porque hay tres móviles fundamentales, habrá tres tipos de carácter: egoísta, malvado y bueno. En los hombres existe un predominio de un móvil fundamental. No obstante, los móviles, incluso la compasión, no son capaces de transformar el carácter ya que es innato y por ende, inmodificable. Schopenhauer vuelve a señalar que el cambio de conducta se debe al cambio del conocimiento, mientras que su voluntad, se mantiene intacta. Vimos que la consciencia moral es resultado del autoconocimiento que el agente tiene de sí a partir de sus acciones que pueden suscitar elogio o censura. Asimismo, se indicó que el canon de enjuiciamiento moral consiste en la diferencia que cada individuo hace entre uno mismo y los demás.

En el último párrafo, terminamos con la explicación de la fundamentación metafísica de la compasión. Schopenhauer pretende mostrar que la fuente tanto de la compasión que constituye el buen carácter, como de la metafísica es la misma. Para eso recurre a algunos elementos de su metafísica. Espacio y tiempo son principio de individuación, que atañen únicamente a los fenómenos cuya esencia es una y la misma. El carácter malvado se queda sumido bajo el principio de individuación y distingue entre su yo y los demás; por lo que mantiene una división infranqueable. Por el contrario, el hombre bueno traspasa el principio de individuación, y hace menos diferencia entre él y los demás. Los otros no son un no-yo absoluto, sino que su esencia está presente en todo lo que vive. Estos dos tipos de hombres representan dos formas radicalmente distintas de vivir y obrar. Después de presentar la fundamentación metafísica de la compasión, realizamos una serie de críticas al innatismo del carácter apoyándonos en citas del propio Schopenhauer. Los dos puntos principales de las críticas son: el rol que tiene la experiencia moral como conformadora de la agencia moral al ser capaz de modificar el carácter y el hecho de que no puede haber una concepción innata del mundo. Aceptamos que hay elementos o cualidades del carácter que puedan permanecer inmodificables, pero eso no impide que la experiencia

y el contacto que podamos tener con otros agentes morales puedan contribuir a su conformación.

Al principio de las conclusiones afirmé que en esta investigación hubo una labor reconstructiva y crítica. Consideramos que la parte reconstructiva se ubica en la división por nosotros establecida en tres condiciones de la agencia moral a partir del carácter. Schopenhauer mismo no realiza tal división, y más bien nos habla del carácter humano como un concepto más del engranaje de su pensamiento único, que quiere dar cuenta del mundo, ora como representación, ora como voluntad. Sin embargo, la relevancia de la investigación consistió en colocar al carácter como el personaje principal. Y esto por el lado interpretativo nos permitió hacer un estudio de la ética schopenhaueriana junto con la metafísica que está de fondo. Me arriesgaría a afirmar que la pregunta por el hombre, es la pregunta por su carácter, por aquello que lo constituye. Asimismo, se intentó con la filosofía schopenhaueriana utilizar algunos conceptos para conducirlos a la noción de carácter. Así introducimos al carácter en el centro de la discusión ética acerca de la agencia moral partiendo de una filosofía dada. Por ejemplo, un sujeto como estructura cognoscitiva no es suficiente para hablar de responsabilidad individual, porque no es capaz de explicar cómo adquirimos consciencia de nosotros en tanto que individuos. Además, si decimos que nuestra voluntad lo permite, podemos ahí también localizar una explicación de la responsabilidad. Y como señala Schopenhauer, el carácter es una voluntad individual de una determinada índole.

La labor crítica se halla en la parte final de la tesis. No estamos de acuerdo con Schopenhauer en que el carácter humano sea exclusivamente innato. Ya el mismo carácter adquirido nos permite poner tal aseveración en duda, no basta con que el individuo quiera y pueda hacer algo, también tiene que saber lo quiere y puede. Este saber proviene de la experiencia de nosotros mismos como agentes. Asimismo, intuyo que el propio Schopenhauer no es del todo fiel a su ética inmanente, pues no le da suficiente importancia a la experiencia moral que el fenómeno de la compasión involucra. Este fenómeno también es capaz de modificar nuestro carácter; tal y como se advierte en las citas del final de nuestra investigación. En una cita de la introducción, se mostró que la metafísica no ha de sobrevolar la experiencia sino comprenderla. Del mismo modo, si concedemos a Schopenhauer que el hombre de buen carácter es un filósofo práctico, el cual posee una

visión más comprensiva, este hombre tuvo que haber tenido contacto con el mundo para llegar a comprenderlo. Su obrar virtuoso es resultado del conocimiento del sufrimiento del otro, de que la esencia de todo lo que vive es la misma. Ese conocimiento es parte de lo que yo denominaría experiencia moral, un conocimiento que no se expresa mediante proposiciones sino mediante la acción. Asimismo, el egoísmo y la maldad como móviles antimorales no son algo ajeno a la experiencia moral. Estos móviles indican la relación que el hombre tiene con el mundo en que se sitúa, su concepción del mundo; son aquello con lo cual cada agente moral ha de convivir durante su curso vital, al mismo tiempo que se conforma como individuo. Y es a esa experiencia moral a la que espero dedicar futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Principal

- Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 2006.
- —————, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2007 (tercera edición).
- —————, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Trad. E.F.J. Payne, La Salle Illinois, Open Court, 1997.
- —————, *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Trotta, 2001.
- —————, *El mundo como voluntad y representación Vol. 1*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004
- —————, *El mundo como voluntad y representación Vol. 2*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2005. Segunda edición.
- —————, *Parerga y paralipómena Vol. 2*. Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.
- —————, *Sämtliche Werke*, Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972 (7 vols).
- —————, *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Trad. Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Secundaria

- Atwell, John E., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Cartwright, David E., “Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of *Mitleid*” en *Better Consciousness: Schopenhauer’s Philosophy of Value*, Chichester, U.K.; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009, PP. 138-156.

- —————, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham, Maryland, The Scarecrow Press, 2005.
- —————, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality" en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, PP. 252-292.
- Grave, Crescenciano, "Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer" en *Dikaiosyne* No. 16 Año IX, Mérida-Venezuela, Universidad de los Andes, (Jun. 2006), PP. 7-23.
- Hamlyn, D. W., *Schopenhauer*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980
- Jacquette, Dale, *The Philosophy of Schopenhauer*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005.
- Janaway, C., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- —————, "Schopenhauer's Pessimism" en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, PP. 318-343.
- —————, "Schopenhauer's Philosophy of Value" en *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, Chichester, U.K.; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009, PP. 1-10.
- ————— (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Neill, Alex y Janaway C. (eds.), *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, Chichester, U.K.; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009.
- White, F.C., "The Fourfold Root" en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, PP. 63-92.