



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA CRÍTICA SCHOPENHAUERIANA A LA
FILOSOFÍA MORAL KANTIANA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ROGELIO SILVA MENDOZA

TUTOR:

DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE 2017



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.

A mis compañeros *a priori*, un solo cuerpo de distintos colores,
Edith,
Elda,
Héctor,
Rodrigo,
Rogelio,
Ruth.

A mis compañeros *a posteriori*, filósofos cómplices en busca de eco,
Bernardo,
Moisés.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, alma mater

Agradecimientos

Al Dr. Crescenciano Grave, por aceptar y dirigir crítica y pacientemente este trabajo de investigación.

Al Dr. Mario Magallón, por acompañar mi proceso de formación filosófica.

Al Dr. Jesús Araiza, por su apoyo permanente durante mis estudios de maestría.

Al Dr. Ricardo Vázquez, por la confianza y apoyo continuo en mis estudios de filosofía.

Al Dr. Jorge Reyes, por la confianza en el trabajo de investigación.

A quienes hacen funcionar cotidianamente el programa de posgrado en filosofía, por su puntual apoyo y asistencia.

Al CONACYT, por el apoyo económico que me otorgó para la realización del trabajo de investigación.

El querer no se aprende

Velle non discitur

Séneca

“La crítica schopenhaueriana a la filosofía moral kantiana”

Introducción.....1

Capítulo primero

1 Preliminar.....7

2 La filosofía moral kantiana en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*.....8

A Buena voluntad y acciones por deber.....8

B Máximas e imperativos.....11

3 Primera formulación del imperativo categórico: ley universal.....17

4 Segunda formulación del imperativo categórico: la humanidad.....21

5 Tercera formulación del imperativo categórico: la autonomía. El reino de los fines.....25

6 Causalidad por naturaleza y causalidad por libertad.....30

Capítulo segundo

1 La reivindicación de la metafísica. Hacia la metafísica de la Voluntad.....37

2 La Voluntad como cosa *en sí* y la voluntad individual.....44

3 La filosofía como disciplina estrictamente teórica.....48

4 Voluntad como cosa *en sí* y moral.....51

Capítulo tercero

1 Repercusiones de la metafísica de la Voluntad en la filosofía moral normativa kantiana.....58

2 La crítica schopenhaueriana a la filosofía moral kantiana.....68

3 La forma imperativa de la filosofía moral kantiana como teología moral.....70

4 El propósito imperativo de la ética kantiana incurre en petición de principio (*petitio principii*).....76

5 El principio supremo de la ética kantiana (la ley de la universalidad) proviene en realidad del egoísmo.....77

6 El auténtico fundamento de la moral según Schopenhauer.....82

7 Las virtudes morales: justicia y caridad.....86

8 Interpretación metafísica del fenómeno de la compasión.....89

Conclusiones.....91

Bibliografía.....95

Introducción

La filosofía es un discurso sobre el transcurrir de la realidad. Ojalá discurrir sobre la realidad tuviera un propósito claro y, más aún, ojalá la realidad fuera un algo asequible al discurso. Pues, como bien han señalado muchos pensadores y como cualquier individuo puede constatarlo con simpleza en su vida cotidiana, la realidad transcurre caótica y, sólo con apuraciones y acrobacias teóricas, pueden postularse certezas o regularidades que, a la postre, en no pocas ocasiones, terminan siendo sólo quimeras que hay que reelaborar o sustituir eventualmente. Desde el añorable Tales hasta el críptico Agamben, ese longevo, sinuoso y abigarrado proceso filosófico de escudriñar certezas o regularidades en el mundo ha arribado a ciertos nudos o encrucijadas de apariencia insalvable. Tal es el caso del intrincado ‘debate’ entre Kant y Schopenhauer, cuyas opiniones acerca del mundo son tan cercanas como tan inconciliables a la vez. Así acontece a menudo cuando un filósofo se asume como continuador de la obra de su maestro precedente, suscribe gran parte de su labor pero disiente radicalmente de las conclusiones o le corrige la plana o intenta llegar a donde su antecesor no pudo o no se atrevió.

Porque si hablar teóricamente sobre la realidad es tarea titánica, hacerlo sobre la realidad en su vertiente de interacción humana lo es aún más. Si encontrar certezas o regularidades en el comportamiento de la naturaleza nutre toneladas de volúmenes en las inmensas bibliotecas, la cuestión relativa a la acción humana y su fundamento tiene un interés todavía más apremiante.

La pregunta nuda y llana es: ¿Puede regularse la acción moral?

El planteamiento se encuentra, en otros términos, ya desde Platón: si acaso la virtud puede ser enseñable.

Kant, en un mundo ya estructurado por el pensamiento cristiano, lo formulará de otro modo, fundamentará no tanto que los valores puedan transmitirse, sino si acaso es posible y legítima, es decir, si puede delimitarse críticamente, la normatividad en la acción práctica por medio del análisis escrupuloso del deber.

Ambas formulaciones, la platónica y la kantiana, aunque distintas, comparten el interés primordial. Porque si la virtud se puede enseñar entonces el individuo puede actuar con base en valores, los cuales no son sino pautas de conducta, contenidos de normas.

De modo que la tradición filosófica ha perseverado milenariamente en el afán de hallar fundamento y límites legítimos a la acción moral. Pues si el caos del mundo de la naturaleza perturba y expone la vida y reproducción de la vida individual y social, el desorden en las acciones prácticas conduce a un 'sálvese quien pueda' generalizado como el que tiene presencia en la sociedad global de acumulación de principios de siglo XXI. La necesidad de certezas y regulaciones deviene una cuestión de primera importancia en una sociedad de masas, de miles de millones de agentes morales.

Empero, los fracasos de todos los sistemas normativos, ya sea religiosos, sociales o morales, incluso los del más fino y riguroso fundamento filosófico, sugieren la calamitosa idea de que la acción moral no puede ser regulada y que, más bien, su fundamento, porque de la existencia real de las acciones morales no cabe duda, tiene que encontrarse en alguna otra instancia de la acción práctica. Las acciones morales acaecen efectivamente en el mundo, pero al parecer no lo hacen motivadas por normas, o al

menos no principalmente motivadas por éstas, sino por otro motivo más poderoso que habrá que indagarse.

Esto último será lo que sostenga Schopenhauer, quien considerará infundados y fútiles, por su reiteración, tantos históricos intentos por normar la acción moral, tomando como paradigma de ellos a la filosofía moral normativa kantiana. Para Schopenhauer el propósito de proveer de normas a la acción moral no es sino una necia reminiscencia de las teologías que inducen conductas imperativamente. El querer (que en su filosofía se identificará con el hacer) no se aprende.

El ‘debate’ Kant-Schopenhauer yace en la dicotomía voluntad racional/voluntad, de la cual se derivarán antagónicas maneras de entender el mundo. Para Kant la voluntad puede ser regida por normas que encaminen la acción moral con base en la lógica del deber, generando una causalidad no natural. Para Schopenhauer la voluntad sólo puede ser impelida por motivos, los cuales, en la dimensión que rige a aquélla, actúan a manera de causas, y el cuerpo del ser humano, como fenómeno que es, no puede sustraerse a la causalidad natural en la que se encuentra inserto. La razón nada puede contra la respuesta necesaria que se produce cuando un motivo detona a la voluntad.

En esta tesis el objetivo principal será dar cuenta pormenorizada de la crítica que Schopenhauer efectúa a la filosofía normativa moral kantiana, en general, y al imperativo categórico, como núcleo central de dicha filosofía, en particular.

El cometido filosófico moral de Kant consiste en justificar argumentativamente y construir teóricamente un modelo normativo que tiene como premisa fundamental la noción de realidad modificable, es decir, el agente moral puede actuar con base en normas cuyo proceso de obtención estará determinado por la propia razón. El agente

moral se constituye en una entidad de voluntad libre para elegir una u otra decisión y así transformar la realidad. El agente moral puede decidir no hacer aquello a lo que la naturaleza lo impele. El agente moral incide en la realidad sobreponiéndose a las inclinaciones que lo perturban.

Por el contrario, para Schopenhauer, la realidad en sí del mundo (el mundo como voluntad) no es transformable sino meramente descriptible, el mérito de la filosofía moral es la precisión con la que se dé cuenta del suceso de la acción moral y su auténtico fundamento. Las acciones morales son ciertas pero su fundamento no es nunca normativo, pretensión equivocada de herencia teológica. Las acciones morales encuentran su fundamento en el sentimiento de la compasión y acaecen cuando es preciso que lo hagan porque el cuerpo del ser humano, al fin fenómeno, no puede sustraerse de su calidad como tal y erigirse en excepción dentro de la causalidad natural que rige invariablemente en el mundo como representación.

Para lograr el objetivo principal mencionado arriba, el trabajo de investigación se dividirá en tres capítulos:

En el primero se tiene como objetivo aclarar el panorama de la filosofía moral de sesgo normativo que Kant sostiene. A tal efecto se expondrán con detalle los conceptos fundamentales de la filosofía moral kantiana contenidos en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, para luego analizar con detenimiento las tres formulaciones del imperativo categórico y concluir con el estudio sobre causalidad por naturaleza y causalidad por libertad que Kant realiza en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*.

En el segundo se tiene como objetivo, si bien de modo somero, introducir la metafísica de la Voluntad schopenhaueriana, pues sus repercusiones en la filosofía moral son de gran importancia. Se expondrá la argumentación de cómo se llega a la conclusión de la Voluntad como cosa *en sí* y esencia del universo y cuáles son sus repercusiones para la filosofía moral. Se hará especial hincapié en la distinta concepción que Kant y Schopenhauer tienen acerca de la voluntad, en el primero como motor libre de la acción, y en el segundo como mero receptor de motivos, los cuales son las causas específicas de la ley de la causalidad en la acción humana, denominada ley de la motivación.

En el tercero se tiene como objetivo dar cuenta de la crítica schopenhaueriana concreta a la filosofía moral kantiana y a su concepto central, a saber, el imperativo categórico. Para ello se expondrá la severa crítica que Schopenhauer hace de cualquier filosofía que no se limite a describir la realidad. Y después el análisis de la crítica schopenhaueriana en particular, que se encuentra principalmente en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, la *Metafísica de las costumbres* y el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*, bajo los siguientes apartados:

- 1 La forma imperativa de la filosofía moral kantiana como teología moral
- 2 El propósito imperativo de la ética kantiana incurre en petición de principio.
- 3 El principio supremo de la ética kantiana (la ley de la universalidad) proviene en realidad del egoísmo.

La tesis pretende ser contrastativa (y no meramente expositiva) entre ambas filosofías sobre la moralidad y, por tanto, desde el primer capítulo se llevarán a cabo contraposiciones entre los pensamientos de ambos autores en los puntos y temas principales y más álgidos, no reservando tal tarea hasta el último capítulo, el cual desde

luego será el que contenga el debate más intrincado entre ambos pensamiento fundamentales de la historia de la filosofía. Contienda filosófica cuya resolución, hay que anticipar, continúa siendo una aporía en los inicios del siglo XXI.

Capítulo primero

1 Preliminar

En esta parte inicial del presente trabajo de investigación se pretende, primeramente, dar cuenta de los elementos constitutivos principales de la filosofía moral kantiana contenidos en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, texto fundamental en la obra de Kant respecto a la cuestión de la acción práctica. Se efectuará un estudio pormenorizado de los dos primeros capítulos de dicho libro, pues en ellos se explicita de manera rigurosa y exhaustiva la cuestión relativa a las bases sobre las que ha de erigirse el edificio del sistema moral del influyente pensador alemán de finales del siglo XVIII. El propósito de esta primera parte consiste, pues, en mostrar analíticamente cómo llega Kant al establecimiento del imperativo categórico, núcleo de su filosofía moral, y sus tres diversas formulaciones (ley universal, humanidad y autonomía). Para ello es menester, del mismo modo, exponer los conceptos que metodológicamente anteceden la obtención y postulación del imperativo categórico, a saber: la buena voluntad, el deber, las máximas, tipos de imperativo y, por último, su corolario, el “reino de los fines”.

El capítulo final de esta investigación versará sobre la acerba crítica que Schopenhauer efectúa a la filosofía moral kantiana en general, pero principalmente al imperativo categórico, por no ser en realidad sino una reelaboración velada de la ética cristiana de rigurosa forma imperativa y basada en la lógica de deberes y obligaciones, más aún, una mera complejización teórica adornada y sutil de la máxima popular: “No hagas a otro lo que no quisieras que te hicieran a ti”. Por ello es que en esta primera parte se requiere

dejar en claro la cuestión del imperativo categórico como elemento nodal de la filosofía trascendental moral kantiana.

En el último párrafo de esta primera parte se discutirá la problemática en torno a la dicotomía libertad/necesidad en el mundo de los fenómenos que Kant lleva a cabo en los muy importantes *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, planteamiento que lo conducirá a una noción filosófica de libertad de la voluntad como causalidad no natural de las acciones morales que será opuesta a la concepción schopenhaueriana acerca de la misma cuestión, que precisamente niega con firmeza cualquier tipo de libertad de la voluntad, y que, por tanto, implicará abismales divergencias en cuanto a la ética se refiere, y de las cuales se dará cuenta con pormenor en el capítulo final de la investigación.

2 La filosofía moral kantiana en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*.

A Buena voluntad y acciones por deber

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant inicia aseverando que no existe nada en el mundo que pueda estimarse como entera y absolutamente bueno a no ser lo que él mismo denomina como *buena voluntad*¹, la cual es necesariamente incondicionada, y es el tribunal desde el cual se condicionan todas las acciones u

¹ La obra en comento abre con la siguiente afirmación: “Ni en el mundo, ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad.” Otros candidatos como los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento son descartados de plano. Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, p. 21.

omisiones humanas para su evaluación moral. Según Kant, el vulgo tiene un entendimiento bastante amplio y suficiente, aunque de manera implícita², sobre esta cuestión de la buena voluntad. Y para dar cuenta de ello, para lograr hacerlo explícito, encuentra que es necesario realizar un análisis exhaustivo del concepto de deber, el cual incluye dentro de sí el de obligación, el cual, a su vez, subyace a toda idea de buena voluntad.

Comienza, pues, Kant a desmenuzar las posibilidades relativas a cuándo una acción moral tiene valor intrínsecamente, cuándo puede reputarse decididamente como moralmente valiosa en sí misma una determinada conducta humana. Primero soslaya rápidamente las conductas que van en contra del deber, pues de qué manera podrían éstas ser correctas si precisamente infringen lo que debieran sin restricción obedecer. Luego propone el ejemplo de un mercader que vende sus productos honestamente, sin distinción de personas ni aprovechándose de las condiciones del comprador, pero motivado no por la asunción del cumplimiento del deber mismo de vender honestamente, sino por un propósito ulterior, consistente en garantizar la fructífera continuidad de su negocio. En este caso tampoco puede estimarse como intrínsecamente valiosa moralmente la conducta del mercader puesto que a pesar de que ha obrado conforme al deber, es decir, ha vendido con honestidad, lo ha efectuado no *por deber* sino por un propósito ulterior, a saber, que sus ingresos no se vean alterados negativamente en el eventual caso de que alguno de sus clientes se percate de que ha sido engañado.

² Muestra de ello es el título que lleva precisamente el primer capítulo de la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*: “Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico”. Según Kant, la labor del filósofo es revestir de principios normativos *a priori* aquello que el vulgo atisba de manera implícita en la conformación de una acción moral.

De manera que sólo puede considerarse como moralmente valiosa una conducta que sea efectuada como tal por el deber mismo.

Más adelante de su exposición del primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant expresa: "...una acción hecha por deber tiene su valor moral no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta..."³. Y para explicitar dicha aseveración ofrece un ejemplo que rebasa en dificultad al anterior del mercader y su propósito ulterior. Supóngase un filántropo que siente una inclinación natural a ayudar al prójimo. Todos estarían de acuerdo en sostener que ayudar al desprotegido o desventurado es un deber indudablemente. Así es que este filántropo estaría ayudando desinteresadamente pues le placería enormemente colaborar con el prójimo para que su desdicha tuviera un alivio pronto y duradero. Sin embargo, pregunta Kant, si es válido considerar como valiosa intrínsecamente la acción de este filántropo que desinteresada y placenteramente acude a auxiliar a su desafortunado prójimo. La respuesta es definitivamente no. Si el filántropo tiene una inclinación natural consistente en hallar placer al ayudar al prójimo entonces su acción no puede reputarse moralmente valiosa, puesto que ha sido más bien un propósito, precisamente la ayuda que le produce placer (una inclinación), el que lo ha motivado a actuar conforme al deber, mas no ha actuado *por deber*. De manera que en este caso fue una mera coincidencia afortunada el hecho de que una actividad placentera para el filántropo correspondiera al cumplimiento de un deber. Pero, se insiste, esto sólo es producto de una situación contingente, pues cuántas veces el placer producido por una acción va justamente en contra del cumplimiento de un deber.

³ Kant, op. cit., p. 26.

Contrariamente se nos presenta el ejemplo de un individuo que de ninguna manera tenga una inclinación a ayudar al prójimo, más aún, podría ser que lo vea como indeseable, como injusto, pues sería desprenderse eventualmente de algo por lo que se ha esmerado toda la vida afanosamente. Sin embargo, este individuo que, sin tener una inclinación particular para ayudar a los demás, lo realiza efectivamente por reconocer en esta conducta un deber, efectúa verdaderamente una acción moralmente valiosa.

Puesto que ha obrado conforme al deber y además *por deber*. Ya que el valor moral de una acción no reside en el propósito que con ella se quiere alcanzar, sino en la máxima con la que ha sido resuelta. La máxima es el principio subjetivo del querer, el principio de acuerdo al cual actuamos y conforme al cual ordenamos nuestras conductas. Para que una acción sea reputada como moralmente valiosa no importa ni el propósito ni, con éste, las consecuencias obtenidas con la conducta, sino que se realice por respeto al deber, por el deber mismo. Lo que verdaderamente tiene importancia para efectos del valor moral intrínseco es que la acción tenga correspondencia con la máxima expresada en forma de legalidad universal, que posteriormente Kant denominará imperativo categórico.

B Máximas e imperativos

En la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, en el segundo capítulo, Kant inicia aseverando que no es válido en filosofía pretender obtener el fundamento de la moralidad directamente de la experiencia⁴, es decir, de la realidad empírica, aseveración

⁴ Es importante recordar, en este punto, las muchas dudas que conciernen a Kant en torno a lo empírico, que lo llevan en última instancia a proponer la revolución copernicana en filosofía, al trocar el punto de radicación del conocimiento desde el mundo exterior hacia la subjetividad. Aquí la figura de Hume le resultó de gran peso, pues las objeciones escépticas que éste formuló acerca de la imposibilidad de un conocimiento universal y necesario, sustentando la viabilidad únicamente de un conocimiento probable, fueron su principal interés a refutar. Kant, convencido de la contundencia de la argumentación escéptica

que, por cierto, será denostada de forma terminante por Schopenhauer, como veremos a detalle en el capítulo tercero, pues ninguna cosa en el mundo puede carecer de motivo empírico previo, ninguna cosa puede sustraerse a las determinaciones que rigen a los fenómenos. Para Kant, por el contrario, un riguroso examen estrictamente filosófico ha de iniciar por derivar los principios de la razón pura práctica, para, desde allí, partir en navío seguro por los mares tempestuosos del análisis del entramado complejísimo de la moralidad.

Kant no niega la posibilidad de establecer reglas morales prácticas convencionales provenientes de la experiencia, pero sí afirma contundentemente que la mera enunciación de estas normas de conducta empíricas carecería de la solidez necesaria para estimárseles como universales y necesarias, es decir, vinculantes. Por ello, es necesario previamente realizar un acucioso análisis puro, metafísico lo llama él, de las condiciones estructurales de la razón pura, en su vertiente práctica, para estar en posibilidades de alcanzar la postulación de los principios *a priori* que han de servir de fundamento y guía para la acción práctica, para la moralidad.

Asimismo, en el mencionado capítulo, Kant considera soslayable la opinión de aquellos hombres que se burlan de la moralidad considerándola simplemente una gran quimera, una gran ilusión inasible de por sí. Más bien, afirma que, aunque nunca se presente un solo caso de cumplimiento cabal de las prescripciones morales, esto no le quita su validez y legitimidad al análisis de los principios *a priori* que han de regir el mundo del deber ser, el mundo de la moralidad. Pues la metafísica de las costumbres (la filosofía) lo que investiga y fundamenta es un aspecto de la realidad correspondiente al modo en *cómo*

humeana, optó por reestructurar a la filosofía misma, prescindiendo de los contenidos empíricos y colocando la legitimación del conocimiento en las determinaciones de la razón pura del sujeto.

deben actuar los hombres, no al modo en cómo efectivamente lo llevan a cabo.⁵ Este es otro punto de discordancia grande e insalvable entre Kant y Schopenhauer, pues para éste la filosofía bastante trabajo tiene ya con acometer la puntual descripción del mundo como para todavía empeñarse con terquedad en formular prescripciones artificiosas que raramente son observadas y que no son más que adaptaciones teóricas *ex professo* de los principios morales del cristianismo pero camufladas.

Kant reputa como racionales a aquellos entes que son capaces de representarse leyes y actuar en conformidad con ellas. Hablar de voluntad es hablar de racionalidad, si todo en la naturaleza actúa conforme a leyes, un ser racional paralelamente actuará de acuerdo con su representación de leyes. Para dirigir la voluntad los seres racionales utilizan dos tipos de principios: 1) las máximas, que son principios subjetivos del obrar y son conforme a los cuales actuamos efectivamente, y 2) los imperativos, que son principios objetivos del obrar y son conforme a los cuales debemos actuar.

Tanto las máximas como los imperativos son principios del obrar, es decir, constituyen modos prescriptivos de la acción humana. Empero, se distinguen (aspecto de una significativa importancia) por la instancia específica en la cual reside la acción que desencadenan. Las máximas son principios subjetivos, o sea que se corresponden con creencias básicas, convicciones o persuasiones del individuo respecto de la manera en que se ha de obrar ante determinadas situaciones dadas, a manera de directrices de la voluntad no contrastadas, no sometidas a pruebas más allá de las propias opiniones particulares del individuo. Mismas opiniones que provienen de diversos orígenes como la

⁵ Dice Kant: “No se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón...”, en Kant, op. cit., p. 32.

idiosincrasia, la adscripción a cierto grupo sociocultural, la pertenencia a tal clase social o a tal credo religioso, la formación profesional, etc. Las máximas son, permítase la expresión, la dimensión decisoria ordinaria del obrar humano, el modo común incontrastado, o no sometido a mecanismo de legitimación alguno, mediante el cual los individuos actúan cotidianamente y enfrentan las diversas encrucijadas de la vida.

Los imperativos, por el contrario, son principios objetivos del obrar, es decir, indican maneras de la acción necesarias para la consecución de determinados resultados, señalan cómo se debe actuar. Son objetivos en la medida en que han sido sometidos a pruebas de contrastación o legitimación, en el caso concreto del imperativo categórico a través de la prueba de la universalización, que se verá a detalle en el párrafo posterior al presente, en el cual se tratará la primera formulación kantiana de dicho tipo de imperativo.

La máxima precede al imperativo. La relación que existe entre máximas e imperativos es la de una opinión que se convierte, vía prueba, en ley, es decir, que transita desde la subjetividad hacia la objetividad. La objetividad aporta la posibilidad de la universalidad, mientras que la subjetividad es siempre particular y, por tanto, no funciona para la erección de un sistema moral normativo.

Los imperativos son guías de conducta con forma legal, orientan a los sujetos racionales en su obrar, pues la racionalidad es una potencialidad y por ello es siempre susceptible de encaminar incorrectamente a la voluntad⁶. Los imperativos están, se insiste, por encima de las máximas, las subsumen. Hay dos tipos de imperativos: el imperativo hipotético y el imperativo categórico. La diferencia fundamental entre ambos se distingue claramente en

⁶ Como veremos en el tercer capítulo de este trabajo de investigación, Schopenhauer no admitiría que la voluntad pueda ser dirigida correctamente, ni tampoco incorrectamente, pues no es libre, sólo responde a la ley de la causalidad en su vertiente práctica, la ley de la motivación. Las cascadas de motivaciones pulsán la voluntad y ésta actúa de acuerdo a ellas.

su postulación. El primero dice: “Quien quiere el fin, necesariamente quiere los medios para lograr la consecución de éste”. Mientras que el segundo dice: “Actúa de tal manera que tu máxima se convierta en ley universal”. El primero es condicionado, puede expresarse a través de un enunciado condicional lógico: si quieres p, haz q. Establece medios para alcanzar fines, de manera que si se quieren los fines se tienen que lograr como condición de posibilidad necesaria primeramente los medios. En cambio, el imperativo categórico es incondicionado, expresa un mandato: “Haz esto”. No hay medios, el mandato es un fin en sí mismo, se agota en sí mismo. En palabras de Kant:

“...todos los imperativos mandan, ya hipotética, ya categóricamente. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria.”⁷

Hay, a su vez, dos tipos de imperativos hipotéticos, imperativos condicionados, el problemático-técnico, también conocido como de habilidad, y el asertórico, también conocido como de sagacidad. El primero es el instrumental y se dice que es *posible*, pues sólo acontece si alguien quiere ejecutarlo, y se da en la vida cotidiana y en todas las ciencias primordialmente. Si quiero llenar un pozo con tierra, ése es mi fin, es necesario que también quiera los medios para lograrlo, como por ejemplo una pala, la tierra, el pozo, los ánimos. O si quiero viajar a Zacatecas es necesario que también quiera el servicio del vehículo que haya de transportarme hasta allá, así como el dinero suficiente para los gastos en que se incurre en un viaje, así como que sea un día en que no tenga que laborar, para estar en condiciones (*imperativo condicionado*) de poder cumplir el fin de viajar. No

⁷ Kant, op. cit., p. 37.

puedo querer cumplir mi fin si no quiero también *a forziore* los medios para lograrlo. No se sostiene racionalmente querer un fin y no querer los medios.

El segundo tipo de imperativo hipotético es el asertórico y es caracterizado como *real*, en oposición al anterior que, según se dijo, es meramente posible. Kant presupone como un fin de todo ser racional la consecución de la felicidad, de manera que ésta es un imperativo de carácter real para todo ser racional. Por eso también se conocen estos imperativos encaminados a la felicidad como consejos de prudencia. Pues Kant acepta que la felicidad puede ser distinta para las diferentes personas y por ello la sagacidad será la que proporcione los medios adecuados para lograrla. Entonces la postulación de este tipo de imperativos asertóricos será: “Quien quiere ser feliz quiere los medios para serlo”. Por tanto no puede querer ser feliz pero no querer los medios para lograrlo porque es tanto como a y $\sim a$ en lógica proposicional.

Los imperativos hipotéticos son juicios analíticos dentro de la terminología kantiana. Son analíticos porque el concepto de querer el fin está incluido ya en el concepto de querer los medios. Medios implica fin y fin implica medios necesariamente, lógicamente. No puedo querer uno sin presuponer que quiero el otro. Es analítico de igual modo porque contar con voluntad significa representarse leyes para obrar de acuerdo con ellas y, en este sentido, si se representa un fin el sujeto se reputa como capaz de ser causa de producir ese fin, y para ello debe considerarse como el medio por el cual se causa el fin propuesto, consistiendo su tarea entonces en allegarse todos los medios necesarios para lograrlo.

El planteamiento acerca de la distinción entre el imperativo categórico y los imperativos hipotéticos no es de poca importancia. Pues Schopenhauer, como veremos a detalle en el tercer capítulo de la tesis, argumentará que el imperativo categórico, si se analiza con

escrúpulo, es tan condicionado como cualquier imperativo hipotético. No hay ninguna clase de mandamiento absoluto en el imperativo categórico, ya que el sujeto, al llevar a cabo la acción ordenada por éste, universalizándola, está pensándose como eventualmente, en el futuro, paciente del mismo.

3 Primera formulación del imperativo categórico: ley universal

En la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* Kant explica y abunda sobre los diversos aspectos que caracterizan y fundamentan al imperativo categórico. Cabe recordar que, según este distinguido pensador de lengua alemana, ser racional implica necesariamente la actuación volitiva encaminada a fines y guiada siempre por máximas, las cuales son siempre subjetivas, siendo indispensable para una conducta moralmente correcta la transformación de dichas máximas en elementos objetivos, denominados principios, y que han de hallarse *a priori*, a través de una minuciosa indagación teórica, en la razón práctica pura. Estos principios de la razón pura práctica, recién introducidos en el párrafo anterior, son dos, también nombrados imperativos: 1) imperativo hipotético, que a su vez se divide en dos, problemáticos y asertóricos, y 2) imperativo categórico.

El imperativo categórico tiene como característica fundamental su pretensión de universalidad, su pretensión de construir mandatos absolutos, incondicionados, su pretensión de erigir leyes⁸. Su formulación concretamente expresa: “Actúa de tal manera

⁸ “Como ley práctica que está supuesta para gobernar nuestras máximas, tiene, pues, como Kant lo aduce, la forma de la ‘universalidad’, de ser vinculante con todos los agentes sin importar su estatus social, o modos particulares de vida, o cualesquiera gustos, inclinaciones o planes que tengan para sus vidas.”

que tu máxima se convierta en ley universal”. Otra manera de esgrimirlo en palabras de Kant: “...yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal.”⁹

El imperativo categórico exige que en el procedimiento teórico de universalización (objetivación) de una máxima (siempre subjetiva) no se incurra en una *contradicción*, es decir, 1) o que no podamos *concebir* actuar según nuestra máxima en un mundo en el que ésta es una ley universal, en cuyo caso estaríamos frente a una *contradicción en el pensamiento*, 2) o que sí podamos concebir actuar según nuestra máxima en un mundo en el que esta máxima es ley universal, pero no podamos *querer* que la máxima sea una ley universal, en cuyo caso estaríamos frente a una *contradicción en la voluntad*.

Así, el imperativo categórico exige que la máxima pueda universalizarse “rectamente”, de manera que sí pueda *concebirse* o pueda *quererse* un mundo en el cual la máxima devenga en ley universal con total validez y legitimidad y no se autodestruya la universalización por volverse imposible su realización o por ser indeseables (indeseables en el sentido de querer racional) los resultados de ella.

Ejemplo de prometer falsamente para obtener dinero prestado

Para corroborar si el acto de prometer falsamente para obtener dinero prestado logra pasar la prueba de la universalización y convertirse, así, en un deber moral, con pleno sentido de la incondicionalidad que conlleva necesariamente el hecho de caracterizar una

Pinkard, Terry, *German Philosophy, 1760-1860, The legacy of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 50, 51.

⁹ Kant, op. cit., p. 28.

conducta como moral, es menester aplicar los tres pasos que integran la mencionada prueba, a saber:

1 El primer paso consiste en postular la máxima, que en este caso sería: “Para obtener dinero prestado se puede hacer una promesa falsa”.

2 El segundo paso consiste en universalizar la máxima: “Todos actúan según la máxima de prometer falsamente si necesitan obtener dinero prestado”.

3 El tercer paso consiste en preguntarse si es posible actuar en un mundo en el que la máxima es ley universal. En este caso la respuesta es negativa. No puede *concebirse* un mundo en el que todos tomen por ley universal prometer falsamente (es decir, mientan) si necesitan obtener dinero prestado. ¿Por qué? Pues simple y sencillamente porque la supuesta ley universal se autodestruye al ser imposible su realización.¹⁰ Imaginemos un mundo en el que todos los que quisieran obtener dinero prestado prometieran falsamente. Nadie creería en la promesa, eso está claro. Si todos cuando se ven en la premura de obtener dinero prometen falsamente, ¿quién sería capaz de prestar, a sabiendas de que todos los que prometen lo hacen falsamente? La ley universal constituye una imposibilidad. Su aplicación implica su aniquilación. Se trata de una *contradicción en el pensamiento* insubsanable. No puede concebirse siquiera un mundo donde la ley universal rija. En el momento en que empieza a regir se destruye, se elimina.

¹⁰ Kant lo explica prolijamente de la siguiente manera: “...bien pronto me convengo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren, pagaríanme con la misma moneda; por lo tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma.”, *ibidem*, p. 29.

Entonces la máxima no puede ser pensada como ley universal sin incurrir en una contradicción insalvable. Por ello no actuar en concordancia con ella, con lo que ella ordena, es un deber moral hacia los demás. El deber moral se obtiene de la negación de la máxima universalizada, al no haber podido salir adelante en la prueba. Es un deber moral perfecto, pues indica el sentido en el que ha de realizarse una conducta, es un deber que exige la comisión u omisión de acciones concretas. La contradicción genera la imposibilidad en la pretensión de la ley universal por consolidar su imperio. De no haber habido contradicción, ni en el pensamiento ni tampoco en la voluntad, entonces estaríamos ante la presencia de una máxima que pasa la prueba de la universalización y, en consecuencia, proporciona un deber moral concreto.

Empero, si se anticipa un poco lo que se planteará como objeción dura nodal en el último capítulo de la presente investigación, ¿en realidad es incondicionado a cabalidad el imperativo categórico en su formulación como ley de universalidad? ¿Puede llegar a determinarse con pretensión de verdad si el sujeto actúa sin interés que lo condicione al efectuar la dicha universalización?

Si alguien pide dinero prestado pensando en pagarlo puntualmente ¿acaso no lo hace con el interés de que eventualmente, cuando él mismo se constituya como prestador, es decir, cuando sea paciente de la acción, reciba su dinero sin temor a perderlo? Sería tanto como ofrecer una garantía de cumplimiento eventual futuro recíproco. Si pago puedo eventualmente esperar ser pagado. Ofrezco garantía de intención. Prometo que pagaré para que cuando yo preste la promesa de mi deudor sea la misma. De lo contrario cómo podría alentarse el préstamo de dinero. Mas allí hay un interés, una expectativa de reciprocidad, y la supuesta incondicionalidad desaparece.

4 Segunda formulación del imperativo categórico: la humanidad

La tradición filosófica posterior a Kant, principalmente por conducto de Hegel y Schopenhauer, elaboró una fuerte crítica a la teoría moral de pretensiones universalistas típicamente kantiana. La objeción fundamental a la teoría moral kantiana consistía sobre todo en aseverar que el imperativo categórico, el eje elemental del sistema moral kantiano, no era sino apenas una fórmula vacua, un recipiente formal sin contenido, un esquematismo inmaterial, en pocas palabras una quimera teórica que no ofrecía lo suficiente para resolver la intrincada problemática práctica planteada por los cuestionamientos morales.¹¹ Al carecer de contenido no orientaba, de ningún modo, en el difícil mundo de la toma de decisiones morales. Según estos críticos, siendo la moral una guía para la acción práctica el imperativo categórico no proporcionaba lineamiento alguno a seguir para dirigirla y encaminarla, por lo que en realidad era una configuración eminentemente teórica y sin implicaciones prácticas, algo inadecuado para los intereses de la moral.

Sin embargo, si se atiende a la argumentación de Kant en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* en la parte que corresponde a lo que se conoce como segunda formulación del imperativo categórico, a saber, la fórmula de la humanidad, podría concluirse que sí pensó en un contenido material para el imperativo categórico. En

¹¹ Schopenhauer sostiene que el fundamento de la moral que propone Kant es vacío porque prescinde deliberadamente tanto de determinaciones de la experiencia interna como externa, esto es, no proviene de un hecho de la conciencia pero tampoco de un hecho empírico. Así lo expresa: “Sino que los fundamentos de la moral deben ser *puros conceptos a priori*, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, así que son puras cáscaras sin núcleo”. Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007, p. 170.

esta parte se reformula el imperativo categórico pero de una manera en que éste adquiere contenido, es decir, se materializa, al menos desde la propia óptica filosófica kantiana.

Kant define a la humanidad como la capacidad racional de proponerse fines, de determinar fines, de elegir fines, y afirma, además, que la humanidad es un fin con valor en sí mismo, un fin con valor incondicionado.¹²

¿Cómo obtiene Kant la aserción de que la humanidad es un fin (el único) con valor incondicionado, absoluto? Llega a tal conclusión a través de un argumento por eliminación. Toma en cuenta diversos posibles candidatos hasta que se queda únicamente con la humanidad. El primer candidato consiste en los objetos de las inclinaciones, mismo que es desechado rápidamente pues no podría tener valor absoluto sino simplemente relativo ya que dichos objetos de las inclinaciones dependen de que se tengan efectivamente esas inclinaciones y se quieran sus objetos. El segundo candidato son las inclinaciones mismas pero tampoco pueden reputarse como valiosas en sí mismas debido a que reconocemos que algunas de ellas son malas pues nos producen necesidades y en consecuencia sólo pueden estimarse condicionadamente buenas en el caso de que sean consistentes con la felicidad. El tercer candidato es los seres irracionales, los cuales tampoco pueden considerarse como un fin en sí mismo, a lo más generan en nosotros un deber hacia ellos respecto al trato y las maneras en que hemos de comportarnos hacia ellos. Al carecer de racionalidad no podemos tener deberes hacia los animales, los deberes sólo son hacia nosotros, caracterizados como seres racionales que eligen y

¹² En palabras de Kant: “Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor incondicionado; pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor.”, en Kant, op. cit., p. 48.

discriminan fines. El cuarto candidato es la humanidad y, a decir de Kant, la propia naturaleza humana (como algo que se da *por sí solo, así*, como un *factum*) ya supone que la persona se distingue como un fin en sí mismo. Las personas se comportan como seres que se proponen fines y que consideran esto como algo valioso incondicionadamente. La persona representa y concibe su existencia como siendo un fin en sí mismo. A esto se le denomina principio subjetivo de las acciones humanas. Las personas piensan que valen como fines, que los fines que se proponen son importantes porque las personas en sí mismas son importantes.

Y este principio subjetivo se extiende y se convierte en objetivo a través del siguiente razonamiento: si yo me considero incondicionadamente valioso al poder proponerme fines entonces es necesario que todos los seres racionales (como yo) también sean reputados como valiosos en sí mismos, pues la razón es el vehículo que permite determinar fines y cualquier ser racional deberá consecuentemente elegir fines y tendrá valor incondicionado. Esta determinación kantiana de la humanidad como fin en sí mismo no es en modo alguno una aseveración epistémica, un argumento teórico. Por el contrario, es una afirmación práctica pues no es posible que las personas actúen sin considerarse como valiosas incondicionadamente, pues en la medida en que se proponen fines se asume que se tiene un valor intrínseco: “Es nuestra capacidad de proponernos fines, de elegir libremente cuál será un fin por medio de la razón, lo que hace no solamente a cada ser racional un fin en sí mismo, sino que determina el único propósito final posible de la naturaleza, concebida teleológicamente.”¹³

¹³ Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 130.

El principio de la humanidad como valor incondicionado se vuelve objetivo cuando se asume que todos los seres racionales deben considerarse como fines en sí mismos y nunca como meros medios. Y ¿cómo han de considerarse como fines en sí mismos y no como medios? Cuando se les reconoce como seres que se autodeterminan y eligen fines. De manera que si una persona le pide dinero prestado a otra con la falsa promesa de que le pagará se está tomando a quien presta como medio y no como fin en sí mismo.

El razonamiento es así: si ambas personas, la que pide prestado y la que presta el dinero, son consideradas como valiosas incondicionadamente, esto se hace en atención a que son capaces de elegir y determinar fines racionalmente. Pero en el ejemplo, quien pide prestado a sabiendas de que no lo devolverá no proporciona a quien presta el dinero la información necesaria para que aquella tenga a su mano los elementos suficientes para proponerse un fin de manera libre y autónoma. Como se le oculta que no recibirá de regreso su dinero entonces tiene la errónea creencia de que sí se le devolverá.

Es decir, se propone un fin (prestar dinero a sabiendas que le será devuelto) sin contar con los elementos necesarios para que ese fin sea realmente una elección racional, para que quede dentro del concepto de humanidad.

Si la humanidad es la capacidad racional para proponerse y elegir fines entonces a la persona que presta el dinero no se le da la oportunidad de que pueda autodeterminarse, se le toma únicamente como medio para lograr un fin propio del que pide prestado, pero no se le respeta su calidad de persona, pues no se le da la posibilidad de autodeterminarse libre y autónomamente.

Si quien presta supiera que el dinero no le sería devuelto entonces podría tener diferentes actitudes. Quizás prestaría aun así el dinero, quizás no, pero la cuestión no es lo que haría

sino que diciéndosele la verdad se le estaría tratando como fin en sí mismo, como persona con valor incondicionado que determina y elige fines, proporcionándosele toda la información para que elija el fin que racionalmente prefiera. Si no se le facilita toda la información para que pueda elegir racionalmente un fin entonces se le trata como medio, no se le respeta su calidad de persona. Pero si se le da pauta para que elija racionalmente su fin entonces se le trata como fin en sí mismo, como ser racional capaz de proponerse y elegir fines.

Sin embargo, en el tenor de la objeción anticipada en el párrafo anterior respecto de la fórmula de la ley universal del imperativo categórico, algo similar podría aseverarse acerca de la versión de la ley de la humanidad del mismo. Kant pretende darle contenido material al imperativo categórico por medio de esta formulación de la humanidad como elemento incondicionado, pero incurre en la misma petición de reciprocidad implícita. Si los individuos son capaces de proponerse y elegir fines deben hacerlo asumiendo que aquellos con quienes interactúan pueden hacer lo mismo con la expectativa de recibir de ellos cierta reciprocidad en las acciones en las que intervienen, es decir, hay un interés previo inserto. Por lo demás, la humanidad, en todo caso, no parece ser incondicionada más que de manera formal, pues los individuos que se proponen y eligen fines lo hacen siempre al interior de un estado contextual delimitado.

5 Tercera formulación del imperativo categórico: la autonomía. El reino de los fines

La tercera formulación del imperativo categórico es la ley de la autonomía. Ésta consiste en la asunción de que es el propio sujeto moral quien tiene que concebirse como voluntad legisladora universal, es decir, que tiene que ser él quien se dé a sí mismo sus propias reglas morales. Es oportuno aquí analizar la etimología de la palabra autónomo. Proviene de dos vocablos del griego antiguo: por una parte, *autos*, *aute*, *auton*, que funciona como pronombre de la tercera persona singular, es decir, *él*, *ella* *ello*, y, por otra parte, *nomos*, *nomou*, sustantivo que significa norma, ley, regla, canon, medida, patrón. Así, el campo semántico de autonomía queda esclarecido de una forma llana. Autonomía es norma de sí, regla para él mismo, medida para éste mismo. Sujeto autónomo es quien legisla para sí, normando para sí. “La autonomía implica que ninguna autoridad externa a nosotros mismos es necesaria para constituir o formar las pretensiones de la moralidad. Cada uno podemos saber sin que nos sea dicho qué debemos hacer, porque las exigencias morales son exigencias que nos imponemos a nosotros mismos.”¹⁴

Este concepto se opone al de heteronomía, donde la regla proviene de alguien distinto, de algo distinto, de otro, nunca de sí. *Heteros*, *hetera*, *heteron* significa otro, otra, otro (neutro), entonces heterónimo es quien recibe la norma de otro, regla de otro. Heterónimo es quien no legisla para sí, sino que sus leyes proceden de otro.¹⁵ El imperativo categórico no puede ser satisfecho por la heteronomía¹⁶, pues siempre es incondicionado.

¹⁴ *The Cambridge Companion to Kant*, Guyer, P. (editor), Cambridge University Press, New York 1999, p. 309.

¹⁵ A decir de Kant: “Cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que le da a ésta la ley.”, Kant, op. cit., p. 58.

¹⁶ La heteronomía troca el imperativo categórico en imperativos hipotéticos: “La carga que Kant imputa a las teorías morales heterónomas, es decir, todas las teorías salvo la suya, es que necesariamente reducen el

Solamente puede ser colmado por la autonomía porque la heteronomía condiciona, sujeta, la observancia de la regla de conducta a un elemento extraño, a un interés. Y los mandatos morales, que siempre son imperativos categóricos, tienen que estar al margen de cualquier interés, son necesariamente incondicionados. Si obedezco una norma sin atender exclusivamente al criterio de que mi propia voluntad legisladora la ha dado, entonces lo hago interesadamente, quizás por el temor de recibir una sanción o, contrariamente, por saber que cumpliendo la norma obtengo un beneficio, por ejemplo, la aceptación en un determinado grupo social. Pero eso no puede convenir al imperativo categórico. El sujeto moral tiene que ser autónomo y legislar, en consecuencia, para sí. Además de que esta legislación propia es, desde luego, universal.

En efecto:

“De acuerdo a la concepción kantiana, ser racional sólo es ser autónomo. Esto es: ser gobernado por la razón, y gobernarse a sí mismo, son una y la misma cosa. Los principios de la razón práctica son constitutivos de la acción autónoma: no representan restricciones externas sobre nuestras acciones...sino, por el contrario, describen los procesos internos del querer autónomo.”¹⁷

Esta tercera formulación del imperativo categórico es fundamental ya que permite distinguir a la moralidad, como disciplina normativa, de otras tantas como el derecho o las reglas de trato social, cuyas normas son eminentemente heterónomas. Las normas jurídicas no proceden de la propia voluntad, se originan en un determinado procedimiento legislativo estatal y los sujetos están obligados a observarlas lo quieran o no lo quieran. Lo mismo acontece en lo que se refiere a las normas de trato social, están allí

imperativo categórico a un imperativo hipotético.”, Allison, Henry E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York 2003, p. 100.

¹⁷ Korsgaard, Christine, *The Constitution of Agency*, Oxford University Press, New York 2008, p. 31.

previamente para ser obedecidas, mas el sujeto sabe que no ha sido él quien las ha propuesto. Otra voluntad las ha confeccionado. Y el sujeto puede o no atenderlas pero con base en un criterio de interés, es decir, condicionadamente. Mientras que en el campo de la moralidad la situación es la contraria. Aquí es la propia voluntad la que norma la conducta y es en atención a ello que deben ser cumplidas las prescripciones.

Kant afirma con toda claridad lo anteriormente dicho:

*“Y no es de admirar, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hallan fallado necesariamente. Véase al hombre atado, por su deber a leyes; más nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente. Pues cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de su propia voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por alguna otra cosa a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la AUTONOMÍA de la voluntad, en oposición a cualquier otro, que, por lo mismo, calificaré de heteronomía”.*¹⁸

Esta tercera y última formulación del imperativo categórico como ley de la autonomía complementa la formulación de la ley universal, pues enlaza el carácter universal del mandato incondicionado con la legalidad proveniente de las facultades del sujeto de erigirse en dotador de sí mismo. No obstante, si el sujeto se reputa como capaz de darse a

¹⁸ Kant, op. cit., pp. 51, 52.

sí mismo leyes para el obrar moral, ¿acaso no lo hace con el interés de que los otros sujetos obren bajo la misma supuesta autonomía y en tal caso pueda exigir de ellos el cumplimiento de su expectativa, descartando todo tipo de heteronomía contextual?

El ‘reino de los fines’, “el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes”,¹⁹ viene como consecuencia del principio de autonomía de la voluntad, representa su corolario. Sostiene Kant que debemos postular como un ideal regulatorio la existencia de un reino o ámbito donde todos los sujetos morales actúan autónomamente estimándose mutuamente como fines en sí mismos. Los comentaristas de la obra de Kant, y él mismo también, remarcan el hecho de que este ‘reino de los fines’ no es más que meramente un concepto regulatorio, esto es, que no tiene existencia real, empírica. Es un concepto guía. Un a dónde ir.

Dice Rawls: “Kant entiende por dominio de los fines un enlace sistemático de personas razonables y racionales por leyes (morales) comunes; y yo creo que podemos suponer, aunque no lo haga explícito, que estas leyes son públicas y mutuamente reconocidas.”²⁰

El reino de los fines es ese “lugar” donde todos los sujetos morales se reputan como fines en sí mismos y se dan a sí mismos sus propias reglas de normatividad moral. Es el horizonte que hay que seguir, es la meta que hay que buscar, por más inasible que parezca, por más remoto que se halle. En la parte respectiva de la *Fundamentación*, última parte del segundo capítulo, Kant explica que de lo que se trata en esta idea del ‘reino de los fines’ es de elaborar una analogía con lo que acontece en el reino de la naturaleza. Es decir, así como la naturaleza tiene sus leyes y todo en ella se realiza de

¹⁹ ibidem, p. 52. Abunda Kant: “Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenece al reino como jefe, cuando como legislador no está sometido a ninguna voluntad de otro.”

²⁰ Rawls, John, *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, Editorial Paidós, Barcelona 2001, p. 227.

acuerdo al ineludible desarrollarse de éstas, así también debemos concebirlo entre los seres humanos, entre los seres racionales. Debemos considerar, siempre a manera de ideal, que también en el mundo de la moralidad rige un orden fuerte y afanoso de reglas morales que todos los integrantes cumplen, un orden en el que los fines en sí mismos se armonizan, conciertan. Quizás sea en este punto donde más destaca el carácter revolucionario a ultranza de la filosofía crítica de Kant. Lo que está proponiendo con esta idea del ‘reino de los fines’ es la postulación de una sociedad en la que todos se sirvan de su capacidad racional de toma de decisiones y de emprendimiento de fines, reconociendo irrestrictamente igualdad de condiciones entre ellos (fines en sí mismos), dejando a un lado jerarquías, fetichismos, pseudoargumentos, y en general cualquier intromisión extraña al ámbito de la razón pura en el mundo de la moralidad, la cual no consiste sino “en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines.”²¹

6 Causalidad por naturaleza y causalidad por libertad

En los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* Kant establece, en la tercera proposición de la antinomia expuesta en el párrafo 51 de dicha obra, lo siguiente:

3era. Tesis

Hay en el mundo causas por libertad

Antítesis

²¹ Kant, op. cit., p. 52.

No hay libertad, sino que todo es naturaleza²²

En esta proposición se expresa el meollo del asunto de la filosofía moral kantiana. Pues la única manera en que sea viable una legalidad universal moral es postulando la idea de una posibilidad de sustraerse al orden causal natural, propio de los fenómenos. En efecto, para la consecución de un orden moral con base en leyes es necesario romper con la cadena causal natural que rige a los fenómenos y que, en último punto, ata al individuo a sus resortes e inclinaciones.

El hombre, el cuerpo del hombre, desde luego, se encuentra inserto en el mundo de los fenómenos. Indicio de ello son sus respuestas a los estímulos causales producidos por el resto de los fenómenos, los dichos resortes e inclinaciones que por enlace causal natural está dispuesto y configurado a satisfacer de modo “natural”. Empero, si no se postula otra causalidad distinta a la que manda en el mundo natural, la moralidad deviene imposible, fútil. El hombre sería un mero eslabón más en el ingente e inabarcable transcurrir causa-efecto...causa-efecto que se observa en las leyes de la naturaleza. Solamente postulándolo como iniciador de un proceso causal independiente al de la causalidad natural puede concebirse el mundo de la moralidad.

Si el mundo de la causalidad natural, propio de los fenómenos, está sujeto a leyes, lo mismo el mundo de la causalidad por libertad. La libertad es entendida al interior de la filosofía moral kantiana como la supeditación a leyes. La libertad no es estimada como la ausencia total de reglas, límites. Todo lo contrario. La libertad en la filosofía moral kantiana está determinada por la sujeción a la ley moral. Se es libre en la medida en la

²² Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*, Ediciones Istmo, Madrid 1999, p. 225.

que el obrar moral está orientado y regido por la ley moral universal, el imperativo categórico. Por ello es indispensable para el mundo moral sustraerse al orden causal fenoménico. La libertad tiene que iniciar un proceso causal propio y particular ajeno al mundo fenoménico. En palabras de Kant, parágrafo 53:

“Pero si, por el contrario, la libertad ha de ser una propiedad de ciertas causas de los fenómenos, entonces esa libertad, con respecto a los fenómenos como sucesos, debe ser una facultad de iniciarlos por sí (sponte), esto es, sin que la causalidad misma de la causa tenga necesidad de comenzar, y por consiguiente, sin que se necesite ningún otro fundamento determinante de su comienzo. Pero entonces la causa, por lo que respecta a su causalidad, no debería estar sometida a determinaciones temporales de su estado, esto es, no debería ser fenómeno, esto es, debería ser considerada como una cosa en sí misma, y solamente los efectos deberían ser considerados, empero, como fenómenos.”²³

Y también:

“Tenemos en nosotros una facultad que no está en conexión solamente con los fundamentos que la determinan subjetivamente, los cuales son las causas naturales de sus acciones –y en esa medida es la facultad de un ser que pertenece, también él, a los fenómenos–, sino que también se refiere a fundamentos objetivos (que son sólo ideas), en la medida en que éstos pueden determinar esta facultad; tal conexión se expresa mediante el verbo deber. Esta facultad se llama razón, y en la medida en que consideramos un ser (el hombre) solamente según esta razón objetivamente determinable, no puede ser considerado como un ser sensible, sino que la mencionada propiedad es la propiedad de una cosa en sí misma, propiedad cuya posibilidad no podemos concebir de ninguna manera...”²⁴

²³ ibidem, p. 235.

²⁴ ibidem, p. 237.

Además de la parte sensible corporal constitutiva del individuo, que es constreñida por la causalidad natural sin que exista oportunidad de rompimiento con ella, este mismo individuo, por medio de su facultad racional, puede desencadenar una causalidad por libertad, que resulta extraña al mundo fenoménico, ya que pertenece al mundo nouménico. Como se afirma con contundencia en la última cita, es la propiedad de una cosa en sí misma, que no se puede concebir de ninguna manera, pero que se debe postular para la construcción del mundo moral. Se insiste, no hay posibilidad de una moralidad si el hombre es tan sólo un mero agregado más en la compleja y abigarrada cadena causal natural. Aunque por supuesto que sí lo es, y la muestra inequívoca de ello es la tendencia prácticamente incontenible que tiene a satisfacer sus carencias, mediante apetitos y deseos que se derivan del carácter fenoménico de su cuerpo. Pero si bien lo es así, no lo es de modo exclusivo. Los seres racionales poseen la facultad adecuada (la razón), *ex professo*, para impulsar un proceso causal paralelo al natural y erigirse de esta manera en el arranque de una causalidad particular que no tiene dependencia de la causalidad natural. Desde luego que los efectos de la causalidad por libertad tendrán repercusiones (efectos) en el mundo fenoménico, pero la causalidad por libertad originada con base en la ley moral es distinta cualitativamente a la causalidad natural, pues es una cosa en sí misma, inteligible, no sujeta a la intuición, como los fenómenos.

Kant concibe a la voluntad racional como una especie de causalidad y la libertad es la propiedad de esta peculiarísima causalidad. Gracias a esta propiedad tan singular, este tipo de causalidad, que se detona y origina en la voluntad racional, puede mantenerse al margen de los condicionamientos y el influjo de causas extrañas que la constriñan. En

cambio, en la causalidad natural, los seres irracionales se hallan subordinados al espectro ineludible de causas ajenas a ellos.

En palabras de Kant:

“Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen; así como necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas.”²⁵

La libertad es, pues, aquella causalidad que permite al individuo sustraerse de las imposiciones inevitables del orden causal natural. Y como tal, como causalidad, al igual que la causalidad natural, está sujeta a leyes. La noción de causalidad implica necesariamente la de leyes, la de regularidad. En el caso de la causalidad natural la ley correspondiente inducida indica que mediante una causa necesariamente se origina un efecto, una consecuencia. Mientras que en el caso de la libertad, no obstante que no sea precisamente por leyes naturales, eso no significa que no se halle circunscrita por una ley propia. Por el contrario, es una causalidad mandada por una ley si bien ésta es peculiar, a saber, la ley moral, el imperativo categórico. Si en lo que respecta a la causalidad natural lo que rige es la heteronomía, es decir, la determinación por causas externas, en lo que concierne a la causalidad por libertad lo que gobierna es la autonomía, o sea la determinación por causa que proviene de sí, el sujeto se constituye en motor de una causalidad legal basada en la ley moral. Así lo indica Kant:

“La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes; pues todo efecto no era posible sino según la ley de que alguna otra cosa determine a la causalidad la causa eficiente. ¿Qué puede ser,

²⁵ Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, p. 61.

pues, la libertad, de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?”²⁶

El corolario de esta argumentación es que libertad y legalidad son una y la misma cosa, una voluntad racional libre y una voluntad racional constreñida a la ley moral se identifican, son concepciones intercambiables.

A todo ser racional debe atribuírsele la libertad en su obrar, pues de no ser de este modo tendría que concluirse que sus acciones morales están motivadas por impulsos procedentes de alguna otra parte distinta que de sí mismo. Y entonces habría que asignarle a elementos extraños a él sus decisiones morales y no a su razón práctica, la cual es precisamente caracterizada como aquella que tiene causalidad sobre sus propios objetos. La razón práctica es la autora de sus propios principios y por tanto se encuentra *libre* de influencias externas a ella. La voluntad racional no puede considerarse como voluntad propiamente a menos que se le piense bajo la idea de la libertad.

Así concibe, pues, Kant, la libertad, como una causalidad legal no natural, y la ley que la rige es la ley moral, el imperativo categórico, los deberes. La libertad, así entendida, empero, no dejar de ser un postulado, una atribución, en suma, una suposición inserta en una dimensión teórica teleológica. No importa que no acontezca efectivamente así en el mundo, debe ser así. En caso contrario no habría moralidad.

Puede entreverse, como más adelante, en el capítulo tercero, se abundará en ello, un claro matiz teológico, una moral imperativa, una lógica de la recompensa y el castigo, una moral prescriptiva. Con gran agudeza filosófica, sin duda, Kant pretende reformular y legitimar por medio de su muy fructífera filosofía crítica a la moral cristiana. Pero habría

²⁶ *ibidem*, p. 62.

que preguntarse si acaso la única vía legítima para la moral es la de los mandatos. Una filosofía que no intentara ser normativa, sino que tuviera el cometido tan sólo de dar cuenta minuciosa del fundamento y entramado de las acciones morales pudiera resultar más confiable y precisa. Pues decenas de siglos de moral cristiana, aún con revestimiento filosófico simulado, no han logrado moralizar al mundo, lo que podría indicar que la moral normativa no tiene la presunta legitimidad que asume, y quizás habría que conformarse con atestiguar la aparición de las acciones morales de modo puntual y escrupuloso, indagando sus regularidades fácticas, no hipotéticas.

Por otro lado, y a reserva de que más adelante se discutirá con amplitud, ¿cómo podrían sustraerse los individuos a las determinaciones que circunscriben al resto de los fenómenos, a no ser que se entienda esta situación bajo una concepción teológica del mundo, reputándose al individuo como un ser singular y de posibilidades privativas que escapan al resto de los fenómenos?

Capítulo segundo

1 La reivindicación de la metafísica. Hacia la metafísica de la Voluntad.

Uno de los innegables méritos filosóficos que se pueden atribuir a Schopenhauer es el haber entrado en diálogo teórico franco con Kant, quien representaba, en aquel tiempo (como ahora mismo lo sigue siendo), un hito en la producción filosófica. Y, más aún, reconocerle a cabalidad su ingenio, agudeza y tino para plantear y resolver problemas teóricos muy arraigados con el novedoso y prolijo método de la filosofía crítica²⁷. Empero, de igual modo, Schopenhauer no dudó en criticar fuertemente a Kant cuando, a su entender, éste vaciló, por cuestiones aparentemente personales, al abordar el estudio y desciframiento de la cosa *en sí*.

Schopenhauer tiene un prioritario interés en dar cuenta de lo que en realidad yace en el trasfondo de las cosas, más allá del plano de su mera representación eminentemente cognoscible, objetivo que efectivamente constituye la tarea ontológica y, por qué no decirlo, metafísica del sistema schopenhaueriano, el acometimiento de la esencia misma del universo.

Puesto que si bien Schopenhauer tiene un afán claro en fundamentar firmemente el conocimiento, otorgarle plena validez, la más poderosa que racionalmente pueda atribuírsele, esto lo hace para colocar las bases seguras de un ulterior y más afanoso proyecto, a saber, enfrentar y explicitar la esencia del universo, aquello que sea el

²⁷ El reconocimiento que hace Schopenhauer acerca de Kant es expreso y elocuente: “Por lo demás, las obras de Kant no necesitan mi pobre elogio, sino que ellas mismas elogiarán eternamente a su maestro y vivirán siempre sobre la Tierra, si no en letra, sí en el espíritu.”, en Schopenhauer, Arthur, *Crítica de la filosofía kantiana*, Apéndice a El mundo como voluntad y representación, Trotta, Madrid 2004, p. 480.

sustrato último del universo, de los objetos, de lo que a los sujetos cognoscentes se les da meramente a manera de objeto representable. La meta es emprender el escudriñamiento de lo que Kant no quiso o no pudo lograr, es decir, la búsqueda del desciframiento de lo que en realidad son las cosas al margen de la capacidad cognoscitiva del sujeto, las cosas como son *en sí*.

Recurriendo al mismo Kant, con herramientas teóricas del propio Kant, Schopenhauer ensayará descifrar el universo, descifrar la esencia del universo. Estará de acuerdo con Kant en que el conocimiento, por más que esté fundado *a priori* y de la mejor manera, no constituye un elemento que nos pueda ayudar a entender y dar cuenta de la esencia de las cosas, de lo que subyace y determina a todas las cosas. Es decir, aun habiéndose esclarecido cabalmente la cuestión en torno a la múltiple presentación del principio de razón suficiente²⁸, el conocimiento resulta impotente y deviene laxo para abordar la

²⁸ El análisis de la relación fundacional y definitiva que para Schopenhauer tiene el correcto establecimiento de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente con respecto al conocimiento legítimo (científico) escapa al propósito del presente trabajo de investigación. Sobre todo asumiendo que el elemento que será definitorio para el estudio cabal de las acciones morales no es precisamente cognoscitivo. El mundo representacional no será de importancia para las determinaciones del mundo moral, que se verá, en cambio, profundamente afectado por el mundo como voluntad. Sin embargo, para no dejar el tema sin un panorama general, se puede esbozar lo siguiente:

Schopenhauer analiza rigurosamente en los primeros capítulos de su obra *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* el desarrollo histórico que la tradición filosófica ha elaborado y propuesto como solución al fundamental problema del principio de razón suficiente. Por supuesto, su conclusión valorativa será en sentido negativo. Un somero acercamiento a la historia de la filosofía da cuenta de la dificultad e ineficacia con la que los principales autores han abordado esta temática capital.

La principal equivocación en la que han incurrido los filósofos más importantes, como Platón o Aristóteles, o incluso Descartes y Spinoza, al encarar dicha cuestión, es confundir sistemáticamente *causa* con *razón*. No fueron capaces de precisar la enorme y fundamental diferencia que hay entre estos conceptos, pues continuamente al explicar sus sistemas metafísicos o lógicos echaron mano indiscriminadamente de los vocablos *causa* y *razón* como sinónimos o como términos intercambiables. Solamente hasta la modernidad se ha logrado distinguir medianamente entre estos conceptos, aunque no con la claridad que se desearía.

Por estas razones Schopenhauer decide poner fin a la larga lista de infructuosos intentos por aclarar este problema y se dispone a resolverlo satisfactoriamente en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

En el capítulo primero, párrafo primero, Schopenhauer recomienda un método que, a decir de él, debe regir en la indagación de toda actividad filosófica. Atribuye la postulación de este método tanto a Platón como a Kant, sus filósofos favoritos. Este método consiste en el cumplimiento de dos leyes. La primera es denominada 'ley de la homogeneidad', y consiste en el meticuloso ascenso de una escalera conceptual en la

cuestión de la cosa *en sí*. Al conocimiento no le es dado discurrir sobre la cosa *en sí*. El conocimiento está irremediabilmente circunscrito al mundo como representación, está encerrado en él. Todo lo que podemos conocer es representación. Sin embargo, y en esto Schopenhauer se distancia de su maestro Kant, no por estimarse al conocimiento como imposibilitado de alcanzar el desciframiento de la cosa *en sí*, el filósofo debe renunciar a su propósito, por el contrario, habrá que recurrir a otros métodos, otras maneras, otras formas de encarar tan tremebunda tarea.

Mientras Kant prefiere suspender el juicio en lo que se refiere a un pronunciamiento sobre la cosa *en sí*, argumentando que cualquier otra actitud caería en la denostada

que se vaya, por medio de la observación, desde las clases, pasando por las especies y concluyendo en los géneros, “hasta alcanzar la idea suprema, que todo lo abarca.” La segunda es la ‘ley de la especificación’, la cual indica que se desmenucen cuidadosamente las especies reunidas bajo el amplio concepto de un género, y así sucesivamente, hasta descender al concepto más básico, teniendo precaución de no llegar a la simple intuición.

Schopenhauer afirma en el párrafo segundo que le sorprende el hecho de que la ‘ley de la especificación’ haya sido poco recurrida cuando los filósofos que lo precedieron ensayaron resolver el problema del principio de razón suficiente. Cita a Kant para dar mayor fuerza a sus aseveraciones: “Es de la mayor importancia aislar conocimientos que por su propia especie y origen son diferentes a otros y tener muchísimo cuidado de que no se confundan con otros, con los que normalmente están relacionados en el uso.”

En el párrafo tercero, en consonancia con lo anteriormente afirmado, Schopenhauer sostiene que el principio de razón suficiente no proviene de un solo conocimiento sino de varios (aplicada la ley de especificación), y, por consiguiente, la necesidad que implica “como una proposición firme a priori no es tampoco una y la misma en todas partes, sino que es tan múltiple como las fuentes mismas del principio.”

Por tanto, quien pretenda fundar una conclusión en el principio deberá determinar claramente cuál de las necesidades propias del principio le sirve como apoyo. En caso de que no se esclarezca el múltiple origen del principio de razón suficiente la filosofía se verá profundamente afectada, adoleciendo de la luminosidad requerida por tan sublime disciplina, pues debe ser más parecida a un profundo, transparente y tranquilo lago que a un torrente turbio, rápido y vertiginoso.

En el párrafo cuarto Schopenhauer exalta la importancia del principio de razón suficiente. Asevera que es la base misma de toda la ciencia, he allí su radical importancia. Señala: “Ahora bien, como el supuesto hecho por nosotros siempre a priori, de que todo tiene un fundamento, es el que nos da derecho a preguntar el porqué de todas las cosas, podemos llamar a este porqué la madre de todas las ciencias.” Si la ciencia es un conjunto de conocimientos ligados sistemáticamente entre sí, ¿qué es lo que les da esta peculiarísima unión? El principio de razón suficiente, como ya había entrevisto Platón, de la siguiente manera: “Que las opiniones verdaderas no son de mucho valor, hasta que alguien las liga con el razonamiento de sus causas.”

En el párrafo quinto Schopenhauer reitera que el principio de razón suficiente es expresión general de varios conocimientos dados a priori y, por adelantado, acepta una formulación general del principio, obra de Wolf, como guía a lo largo de todo el texto de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: ‘No hay nada sin razón de por qué es’. Cfr. Schopenhauer, Arthur, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Aguilar, Buenos Aires 1973, cap. primero.

metafísica dogmática, Schopenhauer indagará una forma alternativa para dar cuenta de la cosa *en sí*, no se contentará con suspender el juicio, la investigará de una forma que él mismo reputa como inusitada en la historia de la filosofía, reivindicará la metafísica, postulando una *metafísica de la voluntad*.

Schopenhauer, como ya se indicó, consideraba a Kant como un grande de la filosofía, ni más ni menos lo estimaba como su gran maestro, vale la pena citar los siguientes comentarios que hace Schopenhauer acerca de la persona y la obra de Kant:

“De modo que sólo con el tiempo se hará manifiesta toda la fuerza e importancia de la doctrina de Kant, cuando algún día el espíritu de la época, paulatinamente transformado por el influjo de aquella doctrina y modificado en lo más importante e íntimo, llegue a dar testimonio viviente del poder de aquel espíritu colosal...En general, la gente comienza a percatarse de que la filosofía real y seria se encuentra todavía allá donde Kant la dejó. En todo caso, no reconozco que entre él y yo haya acontecido en ella cosa alguna; por eso me fundo directamente en él.”²⁹

En un filósofo del temperamento y de las maneras ríspidas de Schopenhauer no puede resultar menos que sorprendente el hecho de que otro filósofo le genere tales elogios. Pues bien, Schopenhauer expresará su mayor reconocimiento hacia Kant, pero con una restricción que no es de poca nota. Aceptará su doctrina respecto al conocimiento, su epistemología, en términos generales, con algunos matices, como por ejemplo la crítica dura a las categorías o principios *a priori*, las cuales Schopenhauer considerará artificiosas y reducirá a una sola: la causalidad.

La epistemología kantiana, basada en la revolución copernicana traspolada a la filosofía, anunciada de manera magistral por Kant en la *Crítica de la razón pura*, donde el mundo

²⁹ Schopenhauer, Arthur, *Crítica de la filosofía kantiana*, Apéndice a El mundo como voluntad y representación, Trotta, Madrid 2004, pp. 479, 480.

gira en torno al y es construido por el sujeto, será asumida y defendida por Schopenhauer. Desde las primeras páginas de su obra fundamental, *El mundo como Voluntad y representación*, afirmará Schopenhauer:

*“Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que ésta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación... Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto. El mundo es mi representación.”*³⁰

Sin embargo, en el campo de la ontología Schopenhauer irá más allá que Kant, no se quedará con los brazos cruzados ante tal titánica labor, que considera central y tarea principalísima de la filosofía.

Pero si el camino del conocimiento, si la epistemología ha claudicado en su afán por arribar al develamiento de la cosa en sí, ¿qué otra opción puede auxiliar, cómo concebir una herramienta teórica que sin ser estrictamente conocimiento (tal como el que la ciencia proporciona y justifica) pueda apoyar en la búsqueda de la esencia del universo, la esencia de las cosas?

Schopenhauer dirigirá su mirada a la experiencia interna del sujeto. Ese será el camino que seguirá para lograr hallar una vía idónea para acceder a la cosa *en sí*, una vía alejada del conocimiento, la cosa *en sí* podrá ser reflexionada, reflexión en el sentido kantiano del juicio reflexionante que trata Kant en la *Crítica del Juicio*.

En dicha obra, que Kant dedica al estudio del juicio estético y al juicio teleológico, se distingue con precisión entre los juicios de tipo determinante, propios del campo del

³⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 1994, p. 51.

conocimiento, en los cuales un concepto general es aplicado a los casos particulares, y los juicios denominados reflexionantes, en los cuales, al carecerse de un concepto general, se va desde los casos particulares a la generalización³¹. Ante la falta de concepto generalizador es el sujeto mismo el que, reflexionando, genera el concepto, de lo particular a lo general, contrariamente, se insiste, al juicio determinante, típico del conocimiento científico y que va de lo general a lo particular.

La cosa *en sí* podrá ser reflexionada pero nunca conocida tal como se conocen las leyes de la naturaleza o tal como se conocen el resto de los objetos representables³².

Schopenhauer dirigirá su atención al carácter de queriente del sujeto, enfocará la voluntad del sujeto, única experiencia propia distinta de la representación, distinta cualitativamente al resto de los objetos representables. El cuerpo³³ es el único lugar donde se conjuntan

³¹ En efecto: “El Juicio determinante bajo leyes universales trascendentales que da el entendimiento no hace más que subsumir; la ley le es presentada *a priori*, y no tiene necesidad, por lo tanto, de pensar por sí mismo, en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal. Pero hay formas de la naturaleza tan diversas, y, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos generales trascendentales de la naturaleza, modificaciones que aquellas leyes dadas por el entendimiento puro *a priori* dejan indeterminadas...” Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Porrúa, México 2003, p. 234. El camino teórico a la postulación de la Voluntad como esencia del universo parte desde la experiencia particular del sujeto que se percibe internamente como queriente. O sea que del caso de la experiencia de la voluntad individual se arriba a la postulación (o generalización) de una Voluntad universal.

De la particularidad se asciende, por medio de la reflexión, a la producción de una generalidad ante la ausencia de un concepto epistémico que englobe los casos particulares. El juicio reflexionante proporciona una herramienta teórica alternativa de análisis para los ‘objetos’ que no han de ser cognoscibles sino meramente reflexionados, para no ir más allá de la legitimidad estricta del conocimiento válido.

³² El principio que caracteriza a los juicios reflexionantes es enunciado por Kant así: “Que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza, las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento las hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.” Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Porrúa, México 2003, p. 235. Los ecos del ‘como si’ kantiano aparecen también en esta afirmación. Para generar un concepto desde lo particular al parecer habría que pensar ‘como si’ esa postulación resultante fuera una ley general de la naturaleza.

³³ Al propósito, sobre la doble ‘naturaleza’ del cuerpo, como objeto representable y como vehículo para la cosa en sí: “De modo que puede establecerse que nuestros cuerpos son objetos materiales en el sentido pleno, hechos de la misma ‘cosa’ que los otros objetos materiales, y cognoscibles por los sujetos que perciben, en todas las formas en las cuales los otros objetos materiales son cognoscibles. Empero, en adición a esto, los conocemos en un modo completamente diferente, desde dentro. Cada uno de nosotros tiene este conocimiento interno de un único tal cuerpo, y es en virtud de esto que nosotros somos

ambas vertientes de la realidad: el cuerpo como materia sometida al principio de razón suficiente y además el cuerpo como ente material regido por la voluntad. Esta experiencia del sujeto como sujeto que quiere, en sus más diversas manifestaciones, será la piedra angular sobre la que Schopenhauer edificará su metafísica. A través del recurso de la analogía como método filosófico atribuirá al resto de los entes y al ser mismo la experiencia interna que observa en el sujeto. Si en el sujeto se encuentra esta experiencia interna como constituyente esencial entonces en la naturaleza y en la esencia misma de esta naturaleza debe acontecer exacta y plenamente la misma situación, se asciende de lo particular a lo general. La cosa *en sí* es, pues, precisamente la voluntad, una hiperenergía, una *Voluntad* cósmica, un querer universal tal como el de la experiencia interna del sujeto, con las mismas características, irracional, impetuoso, empeinado, ciego, indómito, incesante, eterno, sin principio, sin fin.

Pero a la aseveración de que la cosa *en sí* es voluntad no se llega por vías cognoscitivas, no puede afirmarse y justificarse de la manera en que se afirman los juicios científicos. Sólo puede hacerse referencia a la cosa *en sí* como voluntad a través de la reflexión, en el sentido kantiano mencionado anteriormente (“...si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal”³⁴). La cosa *en sí* no puede conocerse, las capacidades cognoscitivas del sujeto están limitadas a la representación, exiguas, enanas ante la inconmensurabilidad de la Voluntad cósmica, al sujeto le queda la resignación de la reflexión, la cual por más sensata y consistente que sea nunca podrá llegar a denominarse conocimiento. Esta asunción tendrá graves repercusiones en el ámbito de la ética, como se verá posteriormente.

individuos.”, Magee, Bryan, *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York 1997, p. 122.

³⁴ Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Porrúa, México 2003, p. 234.

La siguiente cita expresa de una manera clara la dicotomía entre el conocimiento y la reflexión:

“Puede argumentarse que Schopenhauer incurre en una grave falacia al sostener que:

a) no podemos tener ningún conocimiento de la cosa en sí

b) podemos conocer que la cosa en sí es voluntad

Sin embargo, al apuntar tal contradicción quizás estemos sobreesimplificando los dichos de Schopenhauer, hay otras alternativas, quizás Schopenhauer sostiene más bien lo siguiente:

a) a través de la representación no podemos tener conocimiento de la cosa en sí

b) podemos tener acceso directo, no a través de la representación, sino con nuestra propia voluntad, que es lo que somos en nosotros mismos.

Experimentamos el mundo, aparte de nosotros mismos, como una multitud de fenómenos espacio temporales, pero comprendemos la esencia interna del mundo como voluntad por inferencia y analogía desde algo (nuestra voluntad) con lo cual nos encontramos en acceso directo.”³⁵

2 La Voluntad como cosa *en sí* y la voluntad individual

La Voluntad³⁶ es, pues, una manera de referirse por analogía (derivada de la sensación interna no representacional por antonomasia del sujeto, es decir, la voluntad individual) a ‘aquello’ que subyace a todas las cosas, o sea, que las cosas en el mundo son

³⁵ “Will and Nature”, en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 158, 159.

³⁶ Otra aproximación a la Voluntad: “Este es su nombre (que asigna Schopenhauer) para la fuerza ejemplificada en la constitución y el movimiento de todo en el universo, desde la rotación cósmica de las galaxias al espiral perpetuo de las partículas subatómicas. Le dio el nombre de ‘voluntad’ no por alguna otra razón sino porque lo más cercano que, como sujetos que experimentamos, podemos arribar a una aprehensión directa de éste (la cosa en sí), es a través de la manifestación de energía primaria que cada uno de nosotros experimenta en la sensación interna como conducto ordinario de la vida, el impulso continuado...”, Magee, Bryan, *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York 1997, p. 142.

objetivaciones, son *Voluntad* plasmada en objetos. No es posible conocer la *Voluntad*, mas es posible inferirla. En cambio, sus objetivaciones son perfectamente cognoscibles. La materia es el sustrato donde se plasman las objetivaciones, las cuales son graduales en su complejidad, desde la rudimentariedad del mineral hasta la intrincada estructura del animal, culminando en la objetivación más compleja de todas: el ser humano. Desde la simple precipitación de la lluvia hasta la fabricación del útil más sofisticado, un cohete, por decir algo.

Esto quiere decir que existe una *objetivación* de la *Voluntad*, que es el ser humano, la cual es capaz de *conocer* al resto de las objetivaciones y sus múltiples relaciones recíprocas. La *Voluntad* se conoce a sí misma, como objetivación, en el mundo representacional, por conducto de su objetivación más elaborada.

Empero, la instancia fundamental en el funcionamiento y composición del ser es la *Voluntad* no cognoscible. De tal manera que le asistía razón a Kant cuando consideró ilegítimo continuar la investigación teórica en torno a la cosa *en sí*, como ya se asentó en el párrafo anterior. Aunque la opción tampoco era renunciar a esa misión fundamental, sino comenzar su indagación en otro *lugar*.

La voluntad individual como querer es el resquicio fáctico no representacional que conduce a la postulación de la *Voluntad* como esencia de las cosas. El querer individual no puede someterse a las especificaciones del conocimiento. El sujeto no puede preguntarse por las razones de su querer.

El sujeto puede preguntar por las determinaciones de su querer, eso sí. Puede preguntarse: “¿Por qué quiero agua? La respuesta: “Para saciar la sed.” O también ¿Por qué quiero ir a la escuela? La respuesta: “Porque quiero aprender tal cosa”. Pero no puede

cuestionar las razones de su voluntad, pues no tendría ningún sentido preguntarse: ¿Por qué quiero? Quizás tendría que responder: “Quiero porque soy.” Y estaría identificando intuitivamente ser con querer, una intuición preteórica de gran agudeza filosófica.

La voluntad de cada sujeto se encuentra inserta en una amplísima red de motivos que la pulsán a cada instante, la circunscriben haciéndola responder por necesidad episodio tras episodio en la vida cotidiana de dichos sujetos hasta el final de la misma. Los individuos son entidades esencialmente *querientes*, el querer no tiene cesación. Y la razón no interviene en este mecanismo que refleja al ser como querer. Por ello Schopenhauer considerará una terrible equivocación el artilugio kantiano denominado ‘querer racional’³⁷, y mayormente por sus implicaciones en una infundada moral normativa kantiana, como se estudiará con pormenor en el tercer y último capítulo de este trabajo de investigación.

El querer nunca puede ser racional. Ambas son ocurrencias de naturaleza distinta. El querer se verifica en el hacer, detona acciones u omisiones y ahí se hace tangible, palpable. Por su parte, la razón pertenece al mundo del conocimiento, se aboca a la confección de abstracciones generales denominadas conceptos que son relaciones que acaecen en el mundo como representación.

La razón y su capacidad de producir conceptos pueden conocer el querer pero una vez que éste ha sido ya manifestado como un hacer, como una exteriorización, y en nada

³⁷ El ‘querer racional’, cabe mencionar, está afincado en una arraigada tradición filosófica y cultural que caracteriza al alma como una entidad múltiple en la que la razón ejerce el papel de dominador. Por el contrario, Schopenhauer piensa que la voluntad es la que ejerce el papel principal. Así: “Según la concepción de la metafísica tradicional, el alma quedaría entendida como una esencia originariamente cognoscente. El hombre quiere lo que conoce. Aquí la consciencia es lo primario, la voluntad es lo secundario... Schopenhauer subvierte este antiguo modelo antropológico centrado en el logos mediante su metafísica de la hegemonía de la voluntad... Uno debe actuar en función de su condición volitiva, en función de su carácter individual. La voluntad es el ser humano propiamente, el intelecto es una mera función de sus órganos.”, Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, Editorial Herder, Madrid 2010, pp. 156, 157.

pueden modificarlo o corregirlo, pues el sujeto *es* lo que quiere, lo que *hace*. El conocimiento que la razón puede lograr acerca de lo que la voluntad individual ya ha hecho en nada puede alterar su posterior reiteración o probable predicción. La razón no puede controlar, impedir o propiciar lo que la voluntad hace porque sólo tiene posibilidades de conocer el *querer* una vez que éste ya es un *hecho* consumado, un movimiento ostensible del cuerpo, activo o pasivo.

Como se analizará en el último capítulo de esta tesis, la voluntad es mediada por el *carácter* y, de acuerdo a las múltiples determinaciones de éste, responde a las cadenas de motivos del mundo exterior (cadenas causales). El querer depende indisolublemente del carácter y se manifiesta en el hacer. El carácter es una disposición privativa que cada individuo posee como rasgo distintivo y que sólo se presenta en la especie superior (objetivación más compleja de la Voluntad), el ser humano, aunque también algunas especies animales no racionales lo presentan, si bien no tan particularizado.

Entonces la voluntad humana no es, de ningún modo, libre, pues es impelida continuamente y, sobre todo, circunscrita por el carácter. De manera que el individuo que por la mañana planea sus actividades, con jactancia, respecto de la pluralidad de opciones que pudiera elegir ‘a voluntad’, aduciendo: ‘hoy puedo tomar té o café, tomar la ruta breve al trabajo o la ruta enredada, saludar al oficial a la entrada o abstenerme de hacerlo, trabajar arduamente o sólo esperar la hora de la salida con paciencia, comer sushi o ensalada, a la salida del trabajo ir al cine o leer el periódico en casa...’, dicho individuo sólo, en efecto, *querrá* lo que su voluntad ejecute, que será lo que él *haga* efectivamente. El plan de acción sólo corresponde a lo que él *crea* que puede hacer pero su voluntad se

expresará en lo que *haga*. La voluntad se lee en el hacer, querer y hacer son una y la misma cosa.

La supuesta libertad de la voluntad en el ser humano únicamente tiene cabida en la autoconciencia, pero nunca en el *hacer*, que representa la vitrina del *querer*.

3 La filosofía como disciplina estrictamente teórica

Si por medio de la reflexión se arriba al desciframiento de la cosa *en sí*, esencia de todas las cosas, como Voluntad, y aquellas resultan meras objetivaciones de esta última, o sea, instancias fenoménicas, entonces el mundo como representación se encuentra sometido a una estricta concatenación regida por el principio a *priori* de la ley de la causalidad, desde luego el ser humano mismo, como fenómeno entre fenómenos, incluido. Por tanto, la labor de la filosofía, si es que intenta ser legítima, debe constreñirse a la exacta y precisa descripción de las relaciones entre fenómenos que le sean pertinentes o que le interese elucidar.

De ahí que toda filosofía sea en realidad teórica, y sólo se distinga la filosofía práctica para clarificar el objeto que ésta pretende estudiar, el obrar humano, lo cual no significa, que por denominarse práctica, se encuentre legitimada para prescribir o normar.

Así lo asevera Schopenhauer, en el párrafo 53 del cuarto libro, referente a la ética, de su obra mayor:

“En el sentido indicado y siguiendo el modo usual de expresión, llamaríamos a la parte de nuestra consideración que ahora sigue filosofía práctica, en oposición a la teórica tratada hasta el momento. Pero en mi opinión toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar

siempre de forma puramente contemplativa e investigar, no prescribir. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar...La virtud no enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte y, como en éste, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos...”³⁸

Es una cita larga pero meritoria donde se muestra de modo transparente la idea que Schopenhauer tenía acerca de la naturaleza misma de la filosofía. Ésta no prescribe, sus objetivos no son nunca la regulación de las cosas sino su mera descripción, ésta sí rigurosa y debidamente fundada. Cualquier filosofía que pretenda que, por conducto de sus enseñanzas, los individuos que la lleven a la práctica sean más virtuosos moralmente, se encuentra equivocada de miras, extraviada en una confusión de metas más bien propias de la inmadurez de un pensamiento ingenuamente ambicioso, o correspondiente al objetivo de otras disciplinas, como la religión. Las filosofías anteriores que han sostenido el carácter regulatorio de la filosofía han visto cómo sus sistemas fracasan con estrépito ante la crudeza, contundencia y pesadez de la realidad. Su propio fracaso debería haberlas ya persuadido, si fueran honestas, del desatino de su afán.

Es propio de una filosofía madura asumir un papel más modesto y conforme a sus propias capacidades legítimas para conformarse a la mera cuenta y relato escrupuloso de los hechos, tal como éstos acaecen indefectible e inefablemente. En tal sentido es que Schopenhauer afirma que toda filosofía es teórica, pues su misión fundamental es la de investigar intelectualmente cuáles son los paradigmas de la realidad moral, los hechos

³⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 2004, pp. 327, 328.

que se manifiestan y los que fundamentan a tal manifestación, pero nunca, de ningún modo, puede encontrar la receta para corregir estos hechos, o para atenuar sus efectos.

Llama la atención que una filosofía como la de Kant, que en un principio se afanaba en hallar límites al quehacer filosófico, para darle una detenida fundamentación legítima, en lo que respecta al ámbito de la filosofía moral, intente justamente rebasar los límites de la descripción del acontecer, obteniendo *a priori*, de la razón, normas para la acción práctica. Desde cierto punto de vista, pareciera más fácil acometer el desciframiento de la cosa *en sí* que imaginar un escenario en el que el imperativo categórico pudiera motivar a actuar en el mundo moral.

De acuerdo a la filosofía descriptiva schopenhaueriana el sujeto indaga la realidad y llega a un profundo conocimiento de ella, luego, tras una cavilación fundamentada se percata de la irreversibilidad de la misma. Esta situación pudiera no tener demasiada importancia respecto al mundo físico, el sujeto podría decir: “Qué importa que la naturaleza se comporte invariablemente, no afecta sobremanera el hecho de que la lluvia, la siembras, los animales, los astros...en fin, se comporten uniformemente de acuerdo a las características de su propio ser”. Y podría tener razón, al fin y al cabo el carácter inmutable de la naturaleza posibilita precisamente su dominio por el hombre y el consecuente aventajamiento de la técnica. Sin embargo, qué pasa cuando la invariabilidad dicha afecta irremediablemente, de la misma manera, a sus semejantes y a él mismo. Aquí la cuestión ya no carece de importancia y se muestra más bien preocupante e incluso intimidante, por sus consecuencias prácticas. Es una cuestión que a ninguno, como persona, le puede ser ajena.³⁹

³⁹ “La última parte de nuestra consideración se anuncia como la más seria, ya que afecta a las acciones del hombre, un objeto que concierne inmediatamente a cada uno, que no puede ser ajeno o indiferente a nadie;

Percatarse del transcurrir necesario de la realidad humana sin poder alterarlo en lo más mínimo representa una de las asunciones más dolorosas e incontestables para el género humano en su conjunto. Poder dar cuenta discursivamente de la realidad humana (con todas sus contradicciones e inconsistencias) por medio de las facultades estructurales propicias para ello sólo indica y hace visible trágicamente, agudizando el sufrimiento, la aflicción ante la incapacidad práctica (es decir, en el obrar) de alterar la *Voluntad* y los efectos de ésta objetivados (convertidos en objetos de representación) en las acciones de las personas. La reflexión concienzuda sobre la realidad, en pocas palabras, lleva a percatarse del ineludible transcurrir, pero no puede proporcionar en modo alguno una herramienta de transformación práctica. Si el percatarse ya es doloroso, asumir su eternidad es aún más doloroso.

4 Voluntad como cosa *en sí* y moral

Este párrafo final del presente capítulo segundo adelanta la discusión que se presentará en el primero del siguiente capítulo tercero en forma más puntual, el cual versará sobre las repercusiones concretas que la doctrina de la *Voluntad* tiene sobre la idea moral normativa del filósofo de Koenigsberg. La cuestión es capital, de ahí la anticipación, y su comprensión previa muy necesaria para después estar en condiciones de entrar de lleno

e incluso referir a él todo lo demás es tan conforme a la naturaleza del hombre, que en toda investigación coherente éste siempre considerará la parte referente al obrar como el resultado de su contenido total...y así dedicará una seria atención a esta parte aun cuando no lo haga con ninguna otra”, *ibidem*, p. 327. Las consecuencias del obrar moral para la vida de los individuos son definitorias en la evaluación respecto de una vida buena. La moral no puede serle indiferente a ningún individuo pues en ella se juega gran parte del dolor que lo aflige.

en la crítica formal que Schopenhauer hace de la estructura lógica del imperativo categórico en particular y de la forma imperativa de la moral kantiana en general.

Tanto Kant como Schopenhauer tienen un interés hondo en la ética. El sistema moral de Schopenhauer, como se insistió en el párrafo anterior, no tiene la menor preocupación por ser normativo, sin embargo, la inquietud intelectual por abordar el tema de la ética es igualmente ingente. En palabras de un comentarista de la obra de Schopenhauer:

*“El filosofar de Schopenhauer estuvo motivado por cuestiones y temas concernientes a la ética desde su amanecer hasta su crepúsculo. Desde 1813, mientras iniciaba los trabajos para su obra principal, El mundo como voluntad y representación (1819), Schopenhauer concibió una filosofía que sería metafísica y ética a la vez...Schopenhauer colocó la actitud ética en el centro y en la conclusión de su pensamiento”.*⁴⁰

Empero, aunque puedan compartir la magnitud del interés en los tópicos de la ética, la solución que ambos aportarán será radicalmente distinta, y, consecuentemente, implicará actitudes divergentes frente a la vida y la multiplicidad de hechos propios de ésta. La diferencia esencial, aquella por medio de la cual uno, Kant, propondrá una revolución en el ámbito moral que lleve a la humanidad al ‘reino de los fines’ mediante la sistemática aplicación del *imperativo categórico*, y el otro, Schopenhauer, afirmará la ineludibilidad del transcurrir necesario, admitiendo el acontecer de la tormenta sin estar en posibilidades de detener sus desastrosas consecuencias, la diferencia esencial, pues, radica en la concepción inconciliable que ambos tienen de *Voluntad/voluntad*.

En el sistema moral de Kant se parte de la posibilidad de estimar a la voluntad, como principio del obrar humano, a la manera de una instancia capaz de combinarse con la racionalidad (o más precisamente, capaz de ser gobernada por ésta) y así convertirse en

⁴⁰ “Schopenhauer’s narrower sense of morality”, en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 252.

el pivote del actuar humano moral. Como ya se dijo antes, la filosofía moral kantiana tiene como base el concepto de *voluntad racional*, o sea, la puerta de entrada a la regulación del querer, el derrocamiento de la inclinación, la cual sería un mero estímulo de una acción que no es encauzada debidamente por la razón mandante. De tal voluntad racional al deber hay sólo un paso. Hay que recordar que, como ya se explicó con minuciosidad en el primer capítulo de esta investigación, en la “*Fundamentación a la metafísica de las costumbres*”, Kant realiza un análisis de la moral vulgar, por así denominarla, aquella que ya se encuentra implícita entre las costumbres y la conducta cotidiana de un pueblo, donde halla la materia prima para la fundamentación conceptual del *deber*. Lo que a lo largo de la historia, entre las costumbres y las prescripciones morales preteóricas de los pueblos se ha llamado deber, es revalorado y reelaborado por Kant para la confección del imperativo categórico, meollo conceptual de su filosofía moral. De manera que el concepto vulgar preteórico de deber se teoriza hasta su formulación como proposición sintética-práctica *a priori*⁴¹. Así se convierte en un juicio con validez universal y necesaria, en todo espacio y tiempo posibles, independientemente de la experiencia, juicio sostenedor de una moral de pretensiones universales.

El *imperativo categórico*, pues, como universalización y abstracción del deber, constituye el fundamento de la moral en la medida en la que es el instrumento con el cual el sujeto trascendental combate sus inclinaciones, siendo éstas toda una gama variadísima de impulsos cotidianos que lo acechan a cada instante ininterrumpidamente.

Impulsos que conducen a un egoísmo implacable en el que el sujeto busca con frenesí

⁴¹ Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, p. 42. “...y puesto que el conocimiento de la posibilidad de esta especie de proposiciones fue ya muy difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no lo habrá de ser menos en la práctica.”

satisfacer todos sus deseos o por lo menos los que le sean posibles, circunstancia que a la postre, por necesidad, excluye a los demás de su correlativa satisfacción de deseos y conlleva de modo prácticamente infalible al litigio entre sujetos que luchan por afirmarse a costa del resto, situación que dirige a un estado permanente de conflicto y desavenencia.

Cuando los individuos se percatan de lo difícil que resulta para la perpetuación de la vida el cumplimiento irrestricto de los deseos de todos y cada uno, surge el apremiante interés por menguar de alguna manera el incesante impulso de la perspectiva del yo, que no pocas veces llega a ser destructivo. El antídoto para esta adversa situación es la moral, la moral universal. El *imperativo categórico* se erige como la receta para aliviar la problemática generada por el ineludible pero, presuntamente, encauzable carácter humano.

El *imperativo categórico* pretende atenuar los efectos del carácter como motor definitorio en las acciones humanas. El ser humano ha generado un mecanismo *ex profeso* para alivianar lo espurio del carácter humano, soterrándolo, aliviándolo, dulcificándolo. Sin el imperativo categórico la horripilante realidad humana camina imparabile, mas, con su formulación, el transcurrir de la realidad humana puede ser revertido, reencauzado hacia un mejoramiento constante e *in crescendo*, siempre teniendo como horizonte guía a seguir el ‘reino de los fines’, la utopía kantiana.

El elemento que hace posible la consecución futura del ‘reino de los fines’ es la normatividad moral, que puede tener consecuencias prácticas, transformar la realidad humana.

No obstante, en franca oposición a lo dicho anteriormente, la filosofía moral de Schopenhauer niega la existencia de un principio moral general normativo, y con ello la posibilidad de una transformación práctica de la realidad humana. Si bien concuerda con Kant en el hecho de poder reflexionar sobre la moral y sus consecuencias, su conclusión acerca de una probable modificación de su transcurrir es absolutamente contraria. Sencillamente no hay pauta para alterar a la *Voluntad* y sus inapelables movimientos y concreciones. El carácter que cada sujeto *es* (carácter inteligible) y su manifestación en la realidad (carácter empírico) no pueden ser siquiera tocados, mancillados, afectados, ni por la *reflexión*, ni por la *experiencia*, ni por la *historia* (carácter adquirido). Los sistemas morales a lo más que deben aspirar es a elaborar una disciplinada, fundada y fiel descripción del acontecer de las acciones de los individuos, dando cuenta con gran precisión de su proceder reiterativo e ineluctable. Constatar la existencia de las acciones morales y allanar el camino para desentrañar su fundamento legítimo, es decir, las condiciones de su efectivo acontecer. La pretensión de establecer una moral universal con repercusiones prácticas es infundada, algo así como un mandamiento incondicionado carece de firmeza teórica y sobre todo de sustento empírico.

Mucho se ha dicho acerca de que Schopenhauer, tanto como Kant, soslayan la importancia de la historia en la construcción de sus respectivas arquitectónicas filosóficas. Sin embargo, la afirmación schopenhaueriana en el sentido de que toda elaboración teórica moral es impotente para generar una enseñanza moral entre los seres humanos tiene un fuerte sustento histórico, pues tiene como antecedente temporal toda una serie de sistemas morales que han fracasado rotundamente, estrellándose

vertiginosamente con el inquebrantable muro de la dura realidad de la interacción humana.

La *Voluntad* es *arracional*, valga la expresión, donde el prefijo *a* significa ausencia de, carencia de, sin, y la *r* agregada simplemente se coloca por cuestiones de eufonía. A la *Voluntad* le son ajenas las determinaciones racionales. Los movimientos de la *Voluntad* se dan al margen de la razón. El mundo es *Voluntad*⁴² y la razón es un mero evento al interior de aquél. La razón es impotente, débil, ante la *Voluntad* impetuosa e incontenible. Schopenhauer sostiene:

*“Nuestro empeño filosófico solo puede alcanzar a interpretar y explicar el obrar del hombre, las máximas diferentes y hasta opuestas de las que es expresión viviente, en su esencia y contenido internos, en conexión con nuestras consideraciones anteriores y exactamente de la misma manera en que hasta ahora hemos intentado interpretar los restantes fenómenos del mundo y reducir su esencia íntima a un claro conocimiento abstracto”.*⁴³

Y abunda:

*“La significación ética del obrar es un hecho innegable. Poseemos una conciencia moral, una conciencia en sentido estricto. Pero dicha conciencia moral no ostenta en modo alguno la forma de un imperativo, de un dictado relativo a lo que uno debe hacer y a lo que uno debe dejar de hacer”.*⁴⁴

⁴² La voluntad totalizadora, que va desde el desciframiento en el interior del sujeto al acogimiento del todo: “En el fenómeno del cuerpo viviente el en sí de la voluntad llega a su objetividad. ¿Qué luz no arrojaría este principio sobre el mundo?: La aguja imantada que indica el polo norte es movida por la voluntad, las precipitaciones químicas, la electricidad, la cohesión del cristal y todas las manifestaciones de las fuerzas naturales son otros tantos efectos inmediatos de la voluntad que descubrimos en nosotros... Sólo hay diferencia de grado, no de naturaleza...”, Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona 1989, p. 125.

⁴³ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 2004, p. 328.

⁴⁴ Schopenhauer, Arthur, *Metafísica de las costumbres*, Trotta, Madrid 2001, p. 5.

Si el carácter adquirido (la reflexión, la experiencia, la historia) pudiera alterar aunque fuera mínimamente al carácter empírico, entonces la *voluntad* en el hombre podría ser legítimamente estimada como *racional*, y una tal voluntad haría factible y asequible el *imperativo categórico* y verosímil al *reino de los fines*, según lo estudiado antes respecto de la filosofía moral kantiana. Y Schopenhauer, que se asume como el auténtico discípulo y continuador de la filosofía de su maestro Kant, lo sabía perfectamente. Por ello la *Voluntad* para aquél es todo menos racional, de manera que no hay condiciones teóricas válidas para el imperativo categórico y mucho menos para el reino de los fines. A lo más que llegará es a proponer un conjunto de reglas o estratagemas para lograr una vida más llevadera, menos sufriente, que en general consisten en alejarse de los placeres para evitar el dolor (la carencia ontológica) intrínseco al ser de la vida en general, y de los seres humanos en particular.

Capítulo tercero

1 Repercusiones de la metafísica de la Voluntad en la filosofía moral normativa kantiana

En los dos capítulos precedentes se ha pretendido aclarar el panorama teórico al interior del cual Schopenhauer elabora su crítica a la filosofía moral kantiana, misma que será expuesta en este capítulo tercero y último, el cual constituye el núcleo de la tesis. En efecto, en el primer capítulo se expuso a detalle la filosofía moral kantiana contenida en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. En el segundo se mostró la manera en que Schopenhauer, reivindicando la metafísica, su metafísica de la Voluntad, allanó el camino para acometer el estudio de la *cosa en sí*, la cual, según se indicó con oportunidad, era terreno inhóspito, infranqueable, valga decir, para la filosofía kantiana. La aseveración de la *cosa en sí* como Voluntad acarreó consecuencias graves y decisivas para la filosofía moral. Ésta es la razón por la cual se consideró pertinente, a manera de eslabón conductor en el presente trabajo de investigación, dar cuenta siquiera de manera breve de la metafísica schopenhaueriana. Puesto que la crítica a la filosofía moral kantiana deriva en gran medida del modo en que en aquella se entiende la *cosa en sí*, como Voluntad.

La identificación de la *cosa en sí* con la Voluntad, esencia del universo, acarrea consecuencias funestas y con intencionalidad perentoria para las aspiraciones de moralidad racional de cuño apriorístico, típicamente kantiana. La carga de la balanza se desliza con afán del lado de la irracionalidad impetuosa, empecinada, incontenible, si se

asume una postura schopenhaueriana: la *Voluntad* desenfrenada sin comienzo ni fin, que parte de ningún lugar y corre hacia ningún espacio. Y no es que se niegue la existencia de las acciones morales, nada de eso. Se reconocen y se admiran precisamente por ser singulares, espontáneas, infrecuentes, inesperadas. Schopenhauer no niega el mundo moral, pero coloca su motivación y razón de ser en un elemento no racional, un sentimiento.⁴⁵ Ya se explicará con minuciosidad a lo largo del presente capítulo, pero, si existe algún móvil moral para actuar, lo es la *compasión*. Sólo a causa de ella surgen, contra todo pronóstico, las acciones morales. Cuando, ciertamente, lo que habría que esperar sería justo que la Voluntad que cada sujeto *es*, bajo el principio de individuación, se condujera de modo egoísta, anhelante, empeñándose exclusivamente y por sobre lo que/quien fuera en satisfacer sus carencias, sus estados siempre incompletos, los cuales se traducen en sufrimientos, en dolor, cruz de toda vida humana, y más aún, del universo mismo, si bien sólo puede tener noción de su estado de incompletud perenne, de su fatalidad, de su fuego inextinguible, el ser humano. La *vía dolorosa* mariana pareciera ser el paradigma del estar en el mundo.

Las acciones morales, por tanto, existen y acontecen. Empero, su realización no obedece a ninguna clase de ley, regla, canon o normatividad de cualquier naturaleza. La creencia en que sea una norma la que motive una acción moral es una mera fantasía, una elucubración teórica sin arraigo en la efectiva verificación de los hechos. La tentativa kantiana de extraer principios *a priori* de la razón humana para la postrera consecución

⁴⁵ Un sentimiento es una instancia no racional, su eventual acontecer no pasa por la razón. “En este sentido, el verdadero opuesto del saber es el sentimiento...El concepto designado por la palabra sentimiento tiene un contenido meramente negativo, en concreto, este: que algo presente a la conciencia no es un concepto, un conocimiento abstracto de la razón.”, en Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 2004, p. 101.

de leyes para el obrar moral carece de fundamento filosófico genuino, según se argumentará más adelante.

La concepción kantiana de la libertad, asimismo, constituye un contrasentido. Actuar con base en leyes como definición de la libertad proporciona un referente poco intuitivo y contra el *sensus communis*. Es indispensable la configuración de toda una arquitectura creada *ex professo* para insertar una afirmación tal con pretensión de validez. Sin embargo, siendo la Voluntad esencia del universo y todas las cosas en el mundo meras objetivaciones de ésta, sólo ella es, por tanto, libre en el más amplio de los sentidos y significaciones. Desde luego no está sujeta a leyes de ningún género ni a limitaciones ni determinaciones de cualquier especie. Es, en efecto, libre en sí misma, sin más. La libertad sólo puede pensarse fuera del fenómeno, pues cuando éste se encuentra objetivado ya adolece de un conjunto de características precisas que circunscriben los hechos resultantes de sus acciones, una peculiar manera de responder siempre igual ante tales o cuales motivos.⁴⁶

¿Cómo habría de asumirse libre un individuo?⁴⁷ ¿Cómo afirmar la libertad de la voluntad humana? El único sentido putativo de “libertad” del que puede jactarse el ser humano (desde luego de manera infundada) es el muy reducido de libertad en sentido físico, es decir, aquel en el que su autoconciencia, en la vida cotidiana, lo hace creer que puede hacer una u otra cosa, elegir entre opciones. Pero esta engañosa idea es inducida a la

⁴⁶ La libertad se halla en el *esse*, no en el *operari*. La tradición filosófica, con Kant como su pináculo, han insistido con error en colocarla en el *operari*. La libertad sólo puede corresponder a lo esencial, nunca a lo determinado.

⁴⁷ La ‘libertad humana’ no radica en sus acciones, sino en en su ser: “La libertad humana hay pues que buscarla en la naturaleza entera del hombre mismo, no en sus acciones; esa naturaleza debe pensarse como un acto libre que se representa solamente en una diversidad y variedad de acciones para nuestro entendimiento sujeto al espacio, tiempo y causalidad. Por eso en el mundo de la experiencia se cumple el *operari sequitur esse*.”, Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Editorial Herder, Madrid 2010, p. 139.

autoconciencia⁴⁸ por la mera falta de impedimentos físicos en su entorno exterior para realizar una acción:

“Pues en cuanto un ser animal actúa exclusivamente por su voluntad es, en este significado, libre: aquí no se toma en consideración lo que acaso pueda ejercer influjo sobre la voluntad misma. Pues solamente al poder, es decir, a la ausencia de impedimentos físicos de sus acciones, se refiere el concepto de la libertad en este, su significado originario, inmediato, y, por ello, popular.”⁴⁹

Cuando el ser humano afirma: “Yo puedo hacer lo que quiero, si quiero dirigirme a la izquierda o a la derecha, puedo hacerlo libremente, eso depende de mi voluntad”, en realidad sólo puede referirse al momento de la consumación de la acción, a la prolongación corporal de su hacer, mas previamente a la acción su voluntad ya había sido determinada. “Pues la afirmación no habla en absoluto de la dependencia o independencia de la ocurrencia del acto de voluntad mismo, sino sólo de las consecuencias de ese acto en cuanto ocurre...de su inevitable manifestación como acción corporal”.^{50 51}

La supuesta libertad de la voluntad humana tiene su sustento en el sentido práctico bajo el cual el ser humano conduce su vida todos los días, la idea de la efectuación de acciones y toma de decisiones voluntarias, que lo inducen empíricamente a considerar como preponderante el aspecto positivo de su voluntad. El día a día transcurre ante la

⁴⁸ La autoconciencia es una simulación histriónica: “Lo que, expresado en una nueva metáfora, significa que dentro de su escenario filosófico (de Schopenhauer) seríamos unas marionetas muy especiales, puesto que, junto a los hilos de las circunstancias exteriores, dichos títeres dispondrían también de una máquina interna cuya cuerda no es posible accionar desde fuera. De hecho, se trataría más bien de unos muñecos automanufacturados, esto es, que se fabrican a sí mismos en base a una insondable fuerza motriz.”, Aramayo, Roberto R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 118, 119.

⁴⁹ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007, p. 40.

⁵⁰ *ibidem*, p. 55.

⁵¹ Otra manera sucinta de dar cuenta del problema: “La pregunta no es por las *consecuencias*, sino por las *razones* de su correspondiente querer; su obrar depende única y totalmente de su *querer*. Pero ahora exijamos saber de qué depende su querer mismo, si de nada en absoluto o de algo.” En *idem*.

autoconciencia como un sinfín de jornadas fatigosas en las cuales a cada momento hay que optar por una cosa u otra, elegir una dirección, descartar actividades no primordiales, acomodar a conveniencia personal el paso del tiempo. Pero, pocas, o ninguna vez el hombre se dispone a considerar el aspecto pasivo de su voluntad, o en otras palabras, cómo ésta puede ser acometida por el huracán de motivos que lo rodea a cada instante en todo lugar. El ser humano se sostiene más en su eficacia como planeador y ejecutor de acciones que como receptor ineludible de cadenas de motivos omnipresentes.

“Bajo el supuesto de la libertad de la voluntad, cada acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto sin causa.”⁵² En esta destacable sentencia schopenhaueriana se resume su oposición radical frente al núcleo de la filosofía moral kantiana, ya que Kant postula que el sujeto moral debe asumirse como el detonante de una cadena de causalidad no natural, esto es, que el sujeto que participa en una interacción moral tiene que suprimir su estado de eslabón en la cadena de la causalidad natural, siempre continua e irrefrenable. Así, la moralidad tendría que ser una interrupción de las instancias naturales y la ‘milagrosa’ aparición de un nuevo orden causal no natural del cual él mismo constituiría la punta de lanza. Pero cómo justificar teóricamente un campo extraño a las determinaciones generales de la naturaleza, bajo cuál argucia podría presumirse válido algo como tal⁵³. No puede con legitimidad suponerse que exista un fenómeno en el espacio y en el tiempo, como lo es el hombre, que pueda desvincularse de la ley de la

⁵² *ibidem*, p. 83.

⁵³ La libertad de la voluntad humana es, pues, una mera quimera, del mismo modo que si una flor o ave pudieran presumir de su ‘libertad’ de acción: “Lo que el hombre llama libertad de acción sólo difiere de las ‘acciones’ de los reinos vegetal, mineral y animal por la capacidad que tiene de darse cuenta de sus propias motivaciones, así como por la relativa complejidad de esas motivaciones. Pero la representación de las motivaciones no significa de ningún modo independencia ante ellas.”, Rosset, Clement, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia 2005, p. 49.

causalidad, la cual es para Schopenhauer una ley que rige a priori (la ley de la motivación en la moralidad).

Según lo entiende Schopenhauer, todo efecto proviene de dos factores:

- Factor interno, o la fuerza originaria de aquello sobre lo que se ejerce la acción.
- Factor externo, o la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse.

El primer factor, en lo que se refiere al análisis de las acciones humanas, corresponde a la voluntad, la cual le es conocida de modo directo e inmediato al individuo por la autoconciencia, como experiencia interna, y el segundo son los motivos, los cuales son el tipo específico de causas que impelen a la voluntad. Dependiendo del tipo de voluntad frente al que recaigan será el tipo de respuesta que se verifique. El tipo de voluntad humana se encuentra determinado por el carácter, “índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre”⁵⁴, mismo que siempre será empírico en vista de que el individuo portador de éste sólo tendrá familiaridad con él por medio del desenvolvimiento de la vida misma, de la experiencia. Carácter cuyas características principales son el ser originario, inmutable e inexplicable.⁵⁵

La voluntad humana no puede concebirse como libre, pues el carácter, rostro visible de ella, reacciona de forma excepcional y necesaria pulsado por los motivos, elementos

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007, p.85.

⁵⁵ Parece apropiado transcribir una estrofa de Goethe que Schopenhauer cita y que muestra con claridad y belleza sus ideas en torno al carácter individual:

*Como en el día que te traje al mundo
Estaba el Sol para saludar a los planetas,
Has crecido al punto y sin pausa,
Según la ley en la que fuiste originado.
Así has de ser, de ti no puedes escapar,
Así lo dijeron ya las sibilas, así los profetas;
Y ningún tiempo y ningún poder rompe
La forma impresa que viviente se desarrolla*

propios de la ley de la causalidad en su modo de ley de la motivación. Un motivo A impelerá la voluntad B, distinguida por un carácter C necesariamente, como una bola de billar mueve a otra que impacta en la dirección necesaria resultante⁵⁶.

Cuando el hombre afirma que puede hacer lo que quiere le asiste razón, puede hacerlo sí, pero necesariamente, nunca vía deliberativa, “eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez.”⁵⁷

Para comprender la crítica schopenhaueriana a la filosofía moral kantiana, es, pues, necesario dar cuenta oportuna de la manera en que la Voluntad, sustrato del fenómeno, se desenvuelve libremente imponiendo su condición a las diversas objetivaciones que proceden de ella, que *son* ella. Y la Voluntad en el ser humano se expresa genuinamente como querer (*queriendo*, la forma del gerundio indica con mayor precisión el carácter continuado y presente de la sensación interna por antonomasia),⁵⁸ como esa sensación que es inmediatamente aprehendida, como elemento volitivo que no pasa ni se constriñe

⁵⁶ Así lo explica Safranski: “La razón presenta motivos a la voluntad, pero no puede controlar cómo reaccionará ésta ante los mismos... El propósito de tomar determinada decisión cuando llegue el momento se produce con anterioridad, pero la verdadera decisión no se produce hasta que llega la acción... No leo lo que soy en mis propósitos sino en las acciones realizadas, es decir, en la imagen de mi vida hecha cuerpo.”, Safranski, Rudiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 311.

⁵⁷ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007, p. 138.

⁵⁸ En la lengua española es infrecuente, por no decir, barroco o hasta arcaizante, recurrir a la utilización de los participios presentes como sustantivos. Lo más común es introducir una breve oración de relativo para señalar el sentido continuado y progresivo de un verbo sustantivado. Se expresa usualmente: “el que come”, y no “el comiente”; “el que mira”, y no “el mirante”, etc. Aunque es cierto que existen ciertos participios presentes consolidados en el español usual, por ejemplo, presidente, regente, comandante, que son, respectivamente, el que preside, el que rige, el que comanda. Sin embargo, en la lengua latina sí eran frecuentes estas formas sustantivas del verbo, que como sustantivos, o también adjetivos, indican con mayor claridad un sentido continuado y en progreso. Volens (participio presente de volo, querer) derivaría al español en volente o queriente, que no se usa, más bien se dice: el que quiere. Pero esta última forma no sugiere el carácter continuado y progresivo de volens. Tendría que decirse: el que sigue queriendo. Por otra parte, el infinitivo querer tampoco insinúa el sentido de progresión. De manera que la Voluntad en el ser humano como querer no expresa cabalmente los alcances de la afirmación schopenhaueriana metafísica. Más correcto sería aseverar: la Voluntad en el ser humano como queriente, como el que sigue queriendo, como el que quiere continuadamente. En latín *homo volens* da una idea bastante precisa de la intencionalidad schopenhaueriana acerca del rasgo esencial de la objetivación más compleja de la Voluntad, a saber, el hombre.

por determinaciones racionales, es decir, conceptuales, según se ha apuntado antes. Dice Schopenhauer, en el párrafo 57 de *El mundo como voluntad y representación*:

*“Si ya en la naturaleza carente de conocimiento vimos que su esencia era una ansia continua sin fin ni descanso, al considerar el animal y el hombre eso se nos presenta con mucha mayor claridad. Querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio cuando le faltan objetos del querer, porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento, es decir: su esencia y su existencia mismas se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento.”*⁵⁹

Y más adelante sentencia, en el mismo sentido:

*“Entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana. El deseo es por naturaleza dolor: la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era sólo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, con los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad.”*⁶⁰

En estas dos prolijas citas puede constatarse el callejón sin salida al que se enfrenta el individuo en la metafísica schopenhaueriana. Y las repercusiones morales son evidentes. Siendo el individuo (volens) *no otra cosa sino Voluntad* su existencia se verá conminada al enfrentamiento incesante con las necesidades múltiples que se le avecinan en cascada⁶¹, pues el querer tiene como presupuesto esencial un objeto del querer. Así es su

⁵⁹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 2004, p. 369.

⁶⁰ *ibidem*, p. 371.

⁶¹ La filosofía contemporánea ha desarrollado un concepto muy interesante que da cuenta de esta necesidad incesante de la voluntad humana. Dicho concepto es el Sistema de Incentivo Biológico, que impulsa cotidianamente el quehacer del individuo y cruza todo el horizonte de su existencia. “Somos forzados, como hemos visto, a vivir bajo un sistema de incentivos (BIS, biological incentive system). Por causa de

funcionamiento lógico. Cada instante, cada lugar requerirá saciamiento. La Voluntad que es cada individuo (volens) no da tregua⁶².

Por otra parte, el dolor-carencia estructural es siempre circular, no hay escapatoria: Cuando se colma una necesidad siempre es porque previamente hubo un vacío por llenarse, se rema contra la corriente, cuando termina la satisfacción vuelve a ocurrir la necesidad, adviene de nuevo el vacío y el apremio por resolverlo. O sea que la vida fluye en sentido negativo. Como no se tiene esto hay que hacer tal otro. Más aún, en el remoto caso, si bien factible, de que la satisfacción sea duradera y cubra el vacío por un espacio y tiempo suficientemente prolongados como para estimar a la carencia olvidada, de todos modos sobreviene el tedio, el hartazgo, que no es sino otra manifestación del dolor de la vida, quizás mayor por su intensidad. Así se completa el círculo, otra vez aparece la incompletud, ahora con el rostro del aburrimiento.

Véase la radicalidad de la cuestión acerca del transcurso de la vida:

“Si la vemos desde el aspecto físico está claro que, así como nuestro andar no es más que una caída constantemente impedida, la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir continuamente evitado, una muerte siempre aplazada: y, finalmente, también la actividad de nuestro espíritu es un aburrimiento constantemente apartado. Cada respiración rechaza el constante asedio de la muerte con la que

éste, algunas cosas, como tener sexo, nos hacen sentir bien, y otras, como quemarse, nos hacen sentir mal...Nuestro BIS se nos impuso sin consentimiento. Esto quizás sería tolerable si la fuerza responsable de la imposición fuera benévola y tuviera nuestros intereses en mente cuando planificara nuestro calendario de incentivos bajo el BIS. Sería tolerable, en particular, si esta fuerza hiciera todo lo que pudiera para asegurarse de que tuviéramos vidas felices y plenas de sentido. Pero no es el caso. La fuerza en cuestión, a saber, el proceso de selección natural, poco se interesa sobre si somos felices, y menos aún se interesa sobre si sentimos que nuestra vida está plena de sentido. Lo único que le interesa es que sobrevivamos y nos reproduzcamos. Mientras nuestros sentimientos de infelicidad y futilidad no disminuyan nuestra posibilidad de sobrevivir y reproducirnos, el proceso de selección natural es indiferente a ellos.”, Irvine, William B., *On desire*, Oxford University Press, New York 2006, pp. 175, 176.

⁶² La voluntad está a cargo y las representaciones están subordinadas a ella: “La voluntad es una fuerza, ajena en su origen a toda representación, que crea sus propios medios para fluir, y la conciencia es uno de esos medios. No son las representaciones lo que despierta a la voluntad, antes bien es la voluntad la que genera esas representaciones como una forma más para actuar sobre el mundo.”, Stepanenko, Pedro, *Schopenhauer en sus páginas*, FCE, México 2013, p. 8.

*luchamos de esa manera a cada segundo y luego también en intervalos mayores cada vez que comemos, dormimos, nos calentamos, etc. Al final ella tiene que vencer: pues en ella hemos recaído ya simplemente por nacer, y no hace más que jugar un rato con su presa antes de devorarla.*⁶³

Las palabras de Schopenhauer son sumamente desgarradoras. Ante tales aseveraciones, y valga decir que la mayor parte de las veces descontextualizadas, no sorprende que se le repunte como un gran pesimista, para muchos el más de todos. Concebir la respiración misma como una permanente e instantánea manera de oponerse a la muerte, que acecha y acecha, sugiere una forma harto negativa (es decir, partir desde la negación) de ver la vida. En efecto, bien podría afirmarse que la respiración es la afirmación de la vida, que en el acto de la respiración se consolida el ser del humano en el mundo, el individuo interactúa con la naturaleza y, retroalimentándose, sobrevive dentro de ella, siendo parte de ella. En la filosofía schopenhaueriana eso sería una simple quimera. La respiración es una imperante necesidad del cuerpo que es el individuo, si no la completa perece. No la elige, no la dispone. La requiere *a forziori* para perseverar en la vida. ¿Mas qué sucede cuando la subsana? Advienen más. Alimentarse, cubrirse del frío, de la lluvia, de las colisiones con el exterior, etc. En cuanto una necesidad básica es sobrepuesta ya se encuentra a la espera otra constelación entera de ellas. El círculo comienza a formarse una y otra, una y otra vez, ya que la putativa y siempre hipotética sanación de las necesidades conduce directo a la monotonía, a la existencia lánguida, abracadabra: el dolor.

Al final la muerte acontece con certeza. No hay redención. Nada puede el sufrimiento contra la inevitable e incomprensible acometida de la muerte. De nada auxilia la frenética

⁶³ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 2004, p. 369.

y vertiginosa, así como laboriosa, cadena de satisfacción de carencias que es, a fin de cuentas, el transcurrir mismo de la vida.

2 La crítica schopenhaueriana a la filosofía moral kantiana

Éste es, junto con las bases de la metafísica de la Voluntad schopenhaueriana y su impacto en la filosofía kantiana ya apuntados, el meollo de la tesis: la crítica concreta que Schopenhauer realiza a la filosofía moral kantiana, en general, y al imperativo categórico en particular. Hasta antes del presente apartado se expusieron, en forma sucesiva, la filosofía moral kantiana, de corte universalista y apriorístico, la peculiar propuesta metafísica de la Voluntad schopenhaueriana, y, finalmente, en el apartado anterior, la manera en que los postulados de ésta afectaban estructuralmente una posible concepción de la filosofía moral según los lineamientos ofrecidos por Kant en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, desechándose toda plausibilidad de una filosofía moral normativa válida. En lo que sigue se expondrán, en concreto, tres importantes objeciones particulares que el pensador de Danzig enarbola frente al filósofo de Königsberg en lo que respecta a sus rígidos planteamientos filosóficos morales. Dichas objeciones son:

- 1) La forma imperativa de la filosofía moral kantiana como teología moral
- 2) El propósito imperativo de la ética kantiana incurre en petición de principio (petitio principii)

- 3) El principio supremo de la ética kantiana (la ley de la universalidad) proviene en realidad del egoísmo

Luego de que sean desarrolladas las mencionadas objeciones se procederá a señalar y a exponer con prolijidad el que es, para Schopenhauer, el verdadero fundamento de la moralidad, el cual, como ya se refirió antes, es un sentimiento, el sentimiento de la compasión. Ese anómalo sentimiento que produce la verificación de un “*milagro*”, del acercamiento al otro, de la empatía. Jamás un “milagro” en el sentido de algo sobrevenido acogedoramente desde un mundo trascendente o supraterrrenal, en modo alguno. Un “milagro” porque sin esperarse, de súbito, se atenúa la marcha inflexible de la Voluntad y acaece el instante huidizo en que dicha marcha irrefrenable es interrumpida con timidez para que cese atónito el egoísmo del yo. El otro aparece vulnerado, sufriente, adolorido y el yo egoísta voltea la mirada y se *compadece, co-sufre*. La Voluntad es contenida con debilidad, molecularmente, como por “milagro”. Si para el individuo los demás sólo son representaciones en el mundo como representación, cómo es que llega a acontecer que esos otros, cuyo dolor le es *indoloro*, de pronto merezcan no únicamente su atención sino su colaboración y solidaridad a fin de que el padecer de aquéllos sea menoscabado y un tanto aliviado. He allí donde radica el “milagro”, traspuesto como quebrantamiento del muro de las representaciones, como origen y fundamento de la moralidad. La moralidad surge cuando el muro del egoísmo es transgredido, en atención al subrepticio y arrebatador sentimiento de la compasión.

Empero, sobre la compasión, fundamento auténtico y móvil seguro de las acciones morales, se hablará con minuciosidad más adelante. Primero se explicitarán las objeciones anunciadas previamente.

3 La forma imperativa de la filosofía moral kantiana como teología moral

Schopenhauer considera que Kant, si bien logró de modo contundente controvertir la metafísica tradicional dogmática, reencauzándola por el camino firme del conocimiento válido, no pudo en el campo de la moralidad desprenderse del todo de las determinaciones cristianas trascendentes y, por tanto, metafísicas en el sentido justamente criticado de forma decidida por él mismo previamente.

Schopenhauer cree que el hecho de que Kant coloque como corolario de la filosofía moral la propuesta de una estricta teología moral, desde luego en correspondencia teórica con los supuestos de una moralidad normativa *a priori*, en textos como *La religión dentro de los límites de la mera razón*, no es más que una confesión espontánea de algo que es llanamente distinguible si se efectúa un análisis honesto y escrupuloso de su filosofía moral.

Así lo manifiesta Schopenhauer:

“Así apareció, para la gran edificación del mundo, una teología que estaba basada meramente en la moral, que incluso procedía de ella. Pero eso se debía a que esa misma moral se basaba en supuestos teológicos ocultos... Pero en la forma la cosa tiene analogía con la sorpresa que nos prepara un artista de la magia natural, al hacernos encontrar una cosa allá donde él la había hecho desaparecer antes prudentemente. Expresado in abstracto, el procedimiento es este: convierte en resultado lo que habría tenido que ser supuesto (la

teología) y toma como supuesto lo que habría debido deducirse como resultado (el mandato).’’⁶⁴

Las pistas desde las cuales Schopenhauer rastrea el origen teológico de la filosofía moral kantiana son los conceptos de *deber* y *obligación*, sobre todo el primero. Hay que recordar que, como se vio pormenorizadamente en el capítulo primero de este trabajo de investigación, Kant retoma el concepto de *deber* hallado en el ‘uso común del pueblo’ y acomete la labor de revestirlo de contenido filosófico riguroso. A decir de Kant, según se estudió antes, la gente efectuaba intuiciones morales que le habían permitido acuñar conceptos morales vulgares (en el sentido de afincados en la tradición y transmitidos de generación en generación, aún no recubiertos del matiz filosófico), como el de *deber*. Pero al sustraer tal concepto a la moral vulgar e intentar llevarlo al campo filosófico, trajo consigo todas las implicaciones lógicas y semánticas intrínsecas a aquél. El *deber* siempre es *deber* hacia algo o alguien, implica la lógica de la recompensa o el castigo. Si se cumple el *deber* se obtiene una recompensa, si no se colma se recibe un castigo.⁶⁵ Es la misma mecánica de la teología tradicional cristiana. Sólo que en ella el garante del funcionamiento es Dios, el ojo vigilante ubicuo.

Kant, en última instancia, no difiere, si se analiza con juicio concienzudo y detenido, de la larga lista de filósofos que fundamentan a la moral en un principio ordenador trascendente bajo la lógica del *deber*. La forma imperativa de la filosofía moral kantiana,

⁶⁴ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007, pp. 165,166.

⁶⁵ Abunda Schopenhauer con la ironía filosófica que caracteriza sus escritos: “Es absolutamente imposible imaginarse una voz imperativa, venga de dentro o de fuera, de otra forma que amenazando o prometiendo: mas entonces quien la obedezca, será ciertamente, según las circunstancias, prudente o tonto, pero siempre interesado, y, por consiguiente, sin valor moral”. En *ibidem*, p. 163. La prudencia o la estulticia son productos de una deliberación cuyo sustrato es un interés convergente: la consecución de la recompensa y la evasión de la sanción, por lo tanto la valoración moral siempre se encuentra ausente.

basada en deberes y obligaciones, con todo y el auxilio de su ingenioso encapsulamiento filosófico apriorístico, no es sino una acusada reminiscencia de la teología moral, en este caso cristiana. Expresa el filósofo de Danzig:

“No se puede negar que la concepción de la ética en una forma imperativa, como doctrina de los deberes, y la consideración del valor o indignidad moral de las acciones humanas como cumplimiento o violación de deberes, proceden, junto con la obligación, únicamente de la moral teológica y, en concreto, del Decálogo. Según ello, se basan esencialmente en el supuesto de la dependencia del hombre de otra voluntad que le ordena y le anuncia recompensa o castigo, y no se pueden separar de él. Tan convenida como es una hipótesis tal en la teología, tanto menos puede ser llevada calladamente y sin más a la moral filosófica.”⁶⁶

Kant, pietista, difícilmente renunciaría a la potencialidad de la prolija moralidad cristiana como doctrina tendente y favorable a un sesudo encuadramiento filosófico, buscaría darle un cauce filosófico. Y el hecho de estimar a la moralidad como un ámbito imperativo es un remanente y presupuesto en esencia teológico, no importa que Dios sea descontado expresamente como garante y que a los imperativos se les dé una nueva y sofisticada terminología, como incondicionado o categórico. Términos provenientes de la lúcida perspicacia filosófica del pensador de Königsberg pero que sólo ensayan cubrir su, no obstante nítido, sustrato teológico. Schopenhauer refuerza lo recién afirmado, de este modo:

“Pero entonces no se puede admitir de antemano que, en ésta [alude a la filosofía moral] la forma imperativa, la presentación de mandatos, leyes y deberes, se entienda por sí misma y sea esencial a ella; con lo cual, es un mal recurso el sustituir la condición externa [Dios] que por

⁶⁶ ibidem, pp. 164, 165.

naturaleza acompaña esencialmente a tales conceptos, por la palabra 'absoluto' o 'categórico'."⁶⁷

Recurrir sin más al concepto de *deber*, reputarlo como central, y con ello dotar a la filosofía moral de una forma imperativa acarrea consecuencias importantes y decisivas para la construcción del edificio de la moralidad. No se puede usufructuar el concepto de *deber* sin traer consigo todas sus repercusiones implícitas. En la filosofía moral kantiana trasluce la teología moral.

En concreto Kant define al *deber* como 'la necesidad de una acción por respeto a la ley'. Empero, tal cometido definicional pareciera no ser sino un regodeo lingüístico para soterrar veladamente el más sencillo concepto de obligación o, su correlativo, obediencia. En efecto, Schopenhauer analiza: "Dentro de una interpretación del todo ecuánime, no puedo menos que decir que la expresión 'necesidad de una acción' de la definición no es más que una paráfrasis forzada y artificialmente encubierta de la palabra obligación."⁶⁸

En primer lugar, lo que es necesario ocurre sin opción de excepción, de modo inevitable, en cambio las acciones *por deber* que Kant pretende fundamentar ocurren según el caso, a veces sí, a veces no. Incluso Kant mismo lo admite cuando afirma que no es posible demostrar indubitablemente un solo ejemplo en el que algún sujeto haya cumplido *por deber* una acción. Los estados mentales son inaccesibles, sólo se cuenta con el testimonio propio de quien ejecuta una acción para proveer la información requerida a fin de indagar si una tal acción fue efectuada *por deber*. Pero entonces dónde queda la supuesta necesidad de la acción. No hay tal.

⁶⁷ *ibidem*, p. 165.

⁶⁸ *ibidem*, p. 175.

Y en segundo lugar, para iluminar aún más el intento fallido por ocultar el concepto de obligación, Kant realiza un impropio y poco pertinente uso de la palabra respeto, al explicarlo como la actuación subordinada a la ley, es decir, la voluntad que actúa bajo la determinación de la ley. Pero ¿acaso eso es lo que *respeto* significa primariamente?, o, más bien, sólo es una utilización indirecta y artificiosa de Kant para camuflar la palabra obediencia, la cual denota sin lugar a dudas y con total transparencia la adscripción a una moral con forma imperativa, teológica. Kant insertó deliberadamente la palabra respeto para no incurrir en una ostensible pertenencia a la moral teológica de deberes y obligaciones. Empero, una ley se obedece, sin más, o se atiene a sus consecuencias normativas quien la infringe. Kant no debió decir: por respeto a la ley, sino: por obediencia a la ley, y punto, ya que no resulta afortunado, ante un análisis serio y minucioso, su cometido de dar otro rostro conceptual a la obediencia.

Se podría replicar que la mayoría de los sistemas morales del mundo ostentan forma imperativa y que Kant no hizo otra cosa sino tomar un concepto (*deber*) nodal y común a ellos para trabajarlo y depurarlo filosóficamente. Se continuaría, en consecuencia, alegando que la forma imperativa le es propia a la moralidad y que esta asunción no conlleva por necesidad dependencia de los paradigmas de la teología moral. Sin embargo, en este álgido punto de nuevo brota una de las divergencias más hondas entre las filosofías de Kant y Schopenhauer, que ya ha sido señalada con anterioridad a lo largo del trabajo de investigación. Para el filósofo de Danzig la filosofía en general, y la filosofía moral en particular, no han de aspirar a prescribir, a proporcionar marcos normativos, su misión es netamente descriptiva, con miras a la comprensión, pero nada más:

“En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o

sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su comprensión; y que con eso tiene suficiente que hacer, mucho más de lo que se ha hecho hasta hoy, al cabo de milenios.”⁶⁹

La filosofía moral ha de tener suficiente con descifrar y exhibir el móvil de las acciones morales (sin duda un ingente cometido), mas se ha de abstener de dictar leyes artificiosas que a la postre no son cumplidas sino a cuenta gotas y a menudo no precisamente por el influjo del mandato contenido en la norma. La tarea de la filosofía moral no es legislativa, no crea catálogos de deberes de dudosa e incierta observancia, su tarea es comprensiva, esclarecedora, puntual, aporta el diagnóstico certero y atinado pero no la receta infalible de un falso problema que por demás no tiene ni requiere solución.

Por otra parte, para abundar en el trasfondo teológico de una filosofía moral basada en deberes, es oportuno recordar lo que en el capítulo primero de este trabajo se expuso sobre el concepto de “reino de los fines”, como ideal regulativo, escenario hipotético donde todos los sujetos interactuarían autónomamente tratándose como fines en sí mismos en absoluta libertad constriñéndose a los imperativos de la moralidad. Esta concepción modélica kantiana más parece la descripción de la vida de los ángeles que la de los seres humanos. La vida melodiosa en los cielos es convertida por obra de elucubraciones teóricas en ideal regulativo. Las concepciones teológicas se insertan apretadamente en los exigentes y compactos moldes de la filosofía moderna. De nuevo la filosofía moral resuena a teología, la cual se haya tras bambalinas, soportando el frágil edificio de la filosofía moral normativa. La razón en su vertiente imperativa suplanta a Dios como garante del orden y funcionamiento del sistema moral normativo.

⁶⁹ ibidem, p. 160.

4 El propósito imperativo de la ética kantiana incurre en petición de principio (*petitio principii*)

Esta objeción se encuentra ligada a la anterior, es decir, se deriva de la forma imperativa que la filosofía moral kantiana sustenta, sólo que se enfoca en el procedimiento lógico por medio del cual Kant piensa la ocurrencia legal de los deberes, pues, a decir de Schopenhauer, incurre en un tipo de falacia bastante común conocido como *petición de principio*.⁷⁰ Cuando Kant asevera que en la filosofía práctica no se trata de dar razones de lo que ocurre, sino leyes de lo que debe ocurrir, aun cuando no ocurra nunca, se está cometiendo este tipo de falacia que consiste en que la proposición que se está pretendiendo establecer se encuentra ya asumida de manera inconsciente o implícita. Kant, antes de toda indagación, da por supuesta la existencia de leyes morales, ese es el infundado comienzo de su investigación ética y, por tanto, el erróneo fundamento de su edificio teórico en cuanto a filosofía práctica se refiere.

Expresa Schopenhauer: “Eso es ya una decidida *petitio principii*...¿Quién os dice que *deba suceder lo que nunca sucede?* ¿Qué os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible?”⁷¹

⁷⁰ Un clásico ejemplo de esta común falacia fue descrito por Descartes al suponer una persona que sustenta su creencia en la Biblia simplemente porque es la palabra de Dios, y la existencia de Dios porque así lo indica la Biblia. U otro ejemplo expresado de modo inferencial: 1 Dios posee todas las virtudes, 2 Una de las virtudes es la benevolencia, Entonces Dios es benevolente. En ambos casos el argumento ya incluye la conclusión, ‘se pide la cuestión’. Consultado en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en la página de internet <http://plato.stanford.edu/entries/fallacies/>

⁷¹ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007, p. 160.

Ya se ha apuntado en diversas ocasiones que la filosofía de Schopenhauer tiene un propósito descriptivo dirigido a la comprensión y que reputa como ilegítimo cualquier intento de legislación en el campo de la filosofía práctica.

Schopenhauer mantiene una concepción acerca de la ley en sumo grado constreñida. La ley sólo puede ser, en un sentido originario, la ley civil, proveniente de *lex o nomos*, que es la ley de las instituciones como acuerdos de voluntad humana, y un segundo sentido derivado o metafórico que se asigna a los comportamientos de la naturaleza invariables, las ‘leyes naturales’. Y en el campo de la voluntad humana reconoce una sola ley: la ley de la motivación⁷², que es una ley de la naturaleza en tanto que el ser humano pertenece a ella y que no es sino la *ley de la causalidad* mediada por el conocimiento.

Todo otro tipo de ley que no sea sancionada por estatuto humano y que aspire a hallar cabida en la filosofía moral tendría que ser rigurosamente demostrada y no establecida de modo infundado mediante una *petitio principii*. Hasta entonces, considera Schopenhauer, toda ley u obligación o mandato moral tiene su origen en una fuente ajena a la filosofía, a saber, el decálogo de Moisés.

5 El principio supremo de la ética kantiana (la ley de la universalidad) proviene en realidad del egoísmo

¿Cómo puede ser que alguien busque una norma para la acción moral así nada más, por una mera ocurrencia, de la nada? Eso es imposible, pues no hay nada en el mundo que no

⁷² “Al agua le hacen falta causas, al hombre motivos, que no hacen más que expresar su voluntad, que se vuelve por lo tanto la condición de su acción, no el indicio de su libertad.”, Rosset, Clement, *Schopenhauer, filosofía del absurdo*, El cuenco de plata, Buenos Aires 2012, p. 93.

tenga una razón que lo ocasione, y en el campo de la filosofía práctica no hay nada que no haya sido previamente ocasionado por un motivo. Cuando Kant ofrece su fórmula universal del imperativo categórico, afirmando que el agente moral debe ‘actuar de tal manera que su máxima se convierta en ley universal de conducta’, se debe suponer que dicho agente de manera espontánea dirija su acción a tal efecto. Pero detrás de tal suposición en realidad se encuentra recóndito el egoísmo, el móvil por excelencia de toda acción humana.⁷³

Schopenhauer reduce la formulación universalista del imperativo categórico al viejo adagio: “No hagas a otro lo que no querrias que te hicieran a ti”. Pues quien piensa universalmente lo hace colocándose a su vez como sujeto pasivo de la acción. El agente moral cavilaría: “Si hago esto, el otro podría hacer lo mismo conmigo, por lo tanto es mejor que no lo haga”, en caso de que la acción pudiera devenir dañina. O: “Si hago esto, el otro podría hacer lo mismo conmigo, por lo tanto es conveniente hacerlo”, en caso de que la acción se traduzca en una ventaja o beneficio. En ambos casos lo que subyace a la deliberación y eventual decisión es el egoísmo, el cálculo daño/beneficio desde la perspectiva del yo como sustrato de toda acción humana. O sea que la motivación necesariamente precede la acción universal ordenada por el imperativo categórico.

El imperativo categórico es, por tanto, una mera complejización teórica de un principio de la vida cotidiana (“Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris”), no sin una huella religiosa, inserto en un abigarrado sistema de filosofía crítica, el cual proveyó, sin escatimarle mérito a Kant, de muchas ventajas en el campo de la epistemología, al

⁷³ “Es imposible que se encuentre en ninguna otra parte más que en mi egoísmo, esa norma próxima, siempre dispuesta, originaria y viva de todos los actos de voluntad, que aventaja a todos los principios morales al menos en el ius primi occupantis.” En Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007, p. 197.

conducir el conocimiento científico por un camino de certidumbre y límites precisos, pero que, respecto del campo de la ética, resulta muy cuestionable y ciertamente infundado.

Si se pondera a fondo, el imperativo categórico tiene implícito un contenido de *reciprocidad*, y, por tanto, de interés, y, consecuentemente, no es en verdad categórico, como se anuncia, sino hipotético.

El agente moral actúa de manera universal siempre tomando en cuenta, como referencia determinante de su acción, la eventual posibilidad de que su situación en la cadena de acciones que forman el mundo trueque y lo convierta en paciente. La posibilidad de llegar a ser paciente y no agente es la que está pensando al efectuar una decisión. Entonces el agente actúa con interés en el resultado de su acción, si bien sus consecuencias inciertas se encuentran situadas en el futuro. Tanto el temor a un eventual retorno de un daño como el deseo del eventual regreso de un favor o provecho, radican en la lógica más bien hipotética del imperativo categórico.

El quehacer humano, ya sea en acciones o en omisiones, produce consecuencias fácticas por necesidad, y el agente moral no puede dejar de tenerlas presentes. No puede existir una acción sin interés, incluso si éste se encuentra implícito, muy bien encubierto, como en el caso de la acción universal mandada por el imperativo categórico kantiano.

“No robaré porque no querría ser robado en algún momento.”, “Seré caritativo porque si tuviera necesidad económica querría que alguno me tuviera caridad.”, son algunos ejemplos de lo que trasluce en las bases del imperativo categórico. El egoísmo se mantiene como última instancia detonadora de la acción.

De manera que el agente moral que ejecuta el imperativo categórico se halla al interior de un proceso deliberativo condicional que puede ilustrarse así:

1 Efectúo A como condición para que eventualmente me convierta en paciente de A

2 No efectúo B como condición para que eventualmente no me convierta en paciente de B

Lo que nos indica una estructura imperativa de corte hipotético.

Si el agente moral hace el bien no es tanto por querer practicarlo por sí mismo sino por un posible disfrute posterior del mismo:

“Y puesto que, al fijar una máxima que se ha de seguir universalmente, yo me he de considerar necesariamente, no solo como la parte siempre activa sino también como la eventualiter y a veces pasiva, así, desde ese punto de vista, mi egoísmo decide a favor de la justicia y la caridad; no porque tenga ganas de ejercitarlas, sino de experimentarlas...”⁷⁴

Entonces, el imperativo categórico, resulta, según el estudio vertido en los párrafos precedentes, una mera conversión filosófica de un principio popular, un proverbio con el cual la gente del pueblo de antemano conduce, o al menos pretende conducir, sus acciones morales. Kant mismo admite, en las primeras páginas de la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, que la filosofía práctica que se afana por fundamentar y a la cual busca aplicar límites no es sino un replanteamiento en términos crítico-filosóficos de intuiciones y prácticas cotidianas con las cuales la gente del pueblo (aquí se debe suponer la Europa cristiana de su época) ya de hecho piensa y regula su obrar moral. Kant acomete, como ya se ha señalado, la tarea de explicitar filosóficamente, con método

⁷⁴ ibidem, p. 197.

crítico riguroso, los contenidos implícitos en el obrar moral popular. Por estas razones no sorprende el hecho de que el imperativo categórico pueda ser interpretado como un desarrollo conceptual de un criterio aforístico que yace en el imaginario colectivo de un pueblo.

Sin embargo, Kant termina hallando lo que quería encontrar, lo que ya había supuesto, llega con total intencionalidad a su propio punto de partida. Schopenhauer escribe, en tono de burla, que Kant hizo como aquel participante en un baile de máscaras que pasa toda la velada haciendo como que corteja a una joven enmascarada desconocida para que, al concluir la noche, en el momento del destape, dicha joven resulte ser no otra persona sino su misma esposa. Es decir, que el imaginario colectivo del pueblo respecto del obrar moral, el cual Kant se esfuerza por sentar sobre bases legítimas de conocimiento crítico, yace ya sobre bases denodadamente religiosas, se afinsa sobre una tierra de moral teológica. Es por ello que Schopenhauer no tiene mayores complicaciones al reducir el imperativo categórico a un principio popular de raigambre religiosa, y luego, de allí, proceder a escudriñar en él un tono de reciprocidad innegable, de interés y por tal de egoísmo.

Por lo demás, el imperativo categórico pareciera emerger de la nada, inmotivado, como una fantasmagoría que sin previo anuncio aparece y auxilia a los agentes morales dotándolos de una fórmula universal mágica para el obrar moral, un tipo de evangelio enunciado formalmente, sin contenido material, de validez legal. Según Kant, el imperativo categórico no puede tener ninguna relación con el mundo empírico, tiene que ser una ocurrencia inmotivada, un auténtico *juicio sintético a priori*, como ya se mencionó en el capítulo primero de esta tesis.

Empero, no es comprensible que un agente moral se cuestione acerca de la corrección de su acción e indague sobre la elaboración de una regla de su conducta sin que exista antes una motivación real que lo empuje a tal caso. El móvil moral tiene que ser empírico, provenir de la realidad circundante sin requerimiento o solicitud. No puede investigarse la configuración de un principio sin que el mundo real previamente impacte al agente y se sobreponga al resto de las motivaciones egoístas que radican en él, “pues la moral tiene que ver con el obrar real del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa frente a un incendio.”⁷⁵

El móvil moral, como ya se adelantó, es la compasión, elemento empírico y sobrecogedor, por el cual no hay que inquirir, simplemente sobreviene y se impone sobre el complejo motivacional que rodea al agente moral. Compasión que de modo inverosímil cancela el reinante egoísmo por un lapso.

El imperativo categórico es, en resumen, tan sólo una cosa no física o que está más allá de la física, una formalidad cuya validez es su mera formulación como ley. Es, parafraseando a Schopenhauer, un templo oracular, que, en vez de informar sobre lo que acontecerá en el futuro, instruye sobre lo que *debe ser*.

6 El auténtico fundamento de la moral según Schopenhauer

⁷⁵ *ibidem*, p. 184.

Las acciones morales sí se verifican, sí se llevan a cabo con efectividad en el mundo como representación. Schopenhauer no es en modo alguno un escéptico moral. No cuestiona la existencia de las acciones morales y su mérito, si bien éste es tan sólo un mérito edulcorado, de valoración *sui generis*, al depender en sumo grado de los rasgos caracteriológicos del agente moral. Su discrepancia, entonces, no yace en la negación del horizonte cierto de las acciones morales sino en la fundamentación filosófica desatinada e impropia que se les ha pretendido proporcionar, sobre todo a aquellos sistemas filosóficos, como el kantiano, que no constituyen en rigor otra cosa más que un velado pero intencional cometido de revestimiento filosófico a la vieja y autoritaria teología moral cristiana. A lo largo de este capítulo se ha insistido en esta última aseveración, pues resulta capital en la crítica que Schopenhauer efectúa contra la filosofía moral kantiana, propósito principal de este trabajo de investigación.

Las acciones morales, pues, son un acontecer cierto y constatable. La misión es averiguar el fundamento filosófico con base en el cual acontecen y explicitarlo, desde luego sin incurrir en los errores consuetudinarios de la tradición filosófica, siendo el más común la empecinada concepción de la moral como forma imperativa, basada en deberes y obligaciones.

Ya antes se ha anunciado que es la *compasión*, un sentimiento, el móvil que Schopenhauer reputa como el único detonador auténtico de la acción moral. Dato empírico, ya que no otra cosa puede motivar la acción de los individuos, fenómenos entre la multiplicidad de fenómenos derivada del principio de individuación que rige al mundo como representación, *factum* real que insta al agente moral a padecer el dolor (compadecer, co-padecer, prefijo latino que marca presencia o participación de dos o más) del

prójimo como si fuera aquél mismo quien lo sufriera y lo conduce a asistirlo, soslayando su refugio egoísta permanente y habitual del yo, para contribuir a la cesación de tal congoja ajena.

La Voluntad, como cosa en sí, como esencia del universo, se objetiva en una multiplicidad de fenómenos y, entre ellos, el hombre es la objetivación más compleja, al poseer cada individuo una caracteriología peculiar que lo distingue del resto. Y de estos rasgos característicos resultará su mayor o menor proclividad al móvil de la compasión. Habrá algunos individuos cuyo conflicto motivacional cotidiano con dificultad logrará imponerse a su ordinario y tenaz egoísmo, de modo que la compasión no aparecerá sino esporádicamente, a cuenta gotas. En contraste, otros individuos sucumbirán con regularidad al conflicto motivacional cotidiano y la compasión los impactará en más ocasiones, doblegando su guarida egoísta. Las acciones morales, que provienen necesariamente del triunfo de la compasión sobre el resto de los motivos egoístas en el conflicto motivacional de la vida diaria, son más ‘naturales’ (hay que recordar que se ha reputado al carácter como algo innato), más pertinentes para cierto tipo de individuos que para otros ‘más egoístas’.

Un punto importante: si se intentara aplicar al móvil de la compasión la objeción mencionada en el apartado anterior, respecto del interés que yace oculto en el trasfondo de la fórmula universal del imperativo categórico, y para ello se adujera que la compasión no es sólo un motivo sino una verdadera decisión estratégica, tal cosa sería incorrecta. Una decisión calculada en la cual, quien ejerce la compasión, piensa ya en colocarse como eventualmente pasivo de la acción y por ello anticipa un resultado adverso que pretende modificar asistiendo a quien actualmente padece, es una apreciación equivocada

sobre el móvil de la compasión. Pues la compasión puramente impele a la voluntad y se traduce en la acción moral que interviene en el egoísmo y lo inhibe. No hay una deliberación previa a su aparición.

La compasión acaece inmediatamente cuando su móvil incita la voluntad del individuo y así resquebraja en el instante, de súbito, el egoísmo hasta entonces implacable.

“El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar.”⁷⁶ El egoísmo, esa condición ontológica del yo que se balancea a tientas entre la búsqueda del placer y la elusión del dolor, perpetuamente en estado de necesidad, de incompletud, esa dimensión real del yo que con ansia y apetito inextinguible busca saciar las carencias siempre insatisfechas, correlativamente siempre desmesurado. El egoísmo, que es una aprehensión inmediata y directamente accesible para cada individuo, mientras que, por el contrario, el resto de los individuos son meras representaciones mediatas, objetos representados mediante la infranqueable cortina del conocimiento. El mundo como representación es para el individuo solamente él mismo, pues sabe, de antemano, que con su muerte terminará también el mundo mismo. El individuo es la medida de todas las cosas y por ello el egoísmo es el resorte que impulsa sus actividades subsanatorias con frenesí y avidez vanas.

Las acciones con valor moral presentan, en contraste, la inusitada supresión del egoísmo por medio de la compasión, la cual, se insiste, lo ataja y causa en el individuo que padezca como propio el dolor del otro, antes indiferente en el mejor de los casos, cuando no su probable competidor o víctima. En efecto: “La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el criterio una acción de valor moral”.⁷⁷

⁷⁶ *ibidem*, p. 239.

⁷⁷ *ibidem*, p. 247.

Empero, nunca podrá saberse con exactitud cuándo una acción ocurre con total ausencia de alguna motivación egoísta, es decir, sin ningún interés de por medio, pues si lo hubiera, aunque fuera éste mínimo, dicha acción carecería de valor moral. El investigador filosófico sólo cuenta con datos de la experiencia, valga decir los hechos, para dar constancia de las acciones morales, ya que no cuenta con acceso a los estados mentales de los individuos, y con base en tales hechos debe juzgar, evaluar y postular el fundamento con base en el cual aquéllas verídicamente acaecen.

7 Las virtudes morales: justicia y caridad

La compasión, como detonador de las acciones morales, se puede manifestar de dos maneras distintas, de cuya expresión específica dependerá el tipo de virtud moral que se presente. Las virtudes morales cardinales son únicamente dos: si la compasión aparece de manera *negativa* entonces la virtud será la de la justicia, pero si la compasión surge de modo *positivo* la virtud será la de la caridad.

Cuando el individuo se abstiene de causar agravio a otro individuo, impelido por la compasión, omitiendo acciones tales como ocasionarle un daño en su patrimonio o salud o despojarlo de algún bien material, molestarlo en su estado de bienestar o proferirle algún tipo de increpación, se manifiesta la virtud de la *justicia*, la cual siempre tiene un sentido, como se indicó, negativo, de renuncia, de dejar de hacer algo. Dado el egoísmo intrínseco que lo constituye, el estado de *carente* (participio presente que denota una muy precisa idea del sesgo inacabable del yo en el mundo) conduce al individuo a percibir al prójimo como a un competidor durante la mayor parte de su existencia. De esta

competencia, encarnizada en tiempos neoliberales, puede provenir la tentación de cometerle injusticia, es decir, actuar para privarlo de alguna situación cuyo favor el individuo desee para sí o para otro por medio de él mismo. No obstante, si logra sobreponerse a la instigación de actuar en perjuicio de su semejante, colmará la virtud de la justicia.

Hay que advertir que no todas las acciones justas son acciones morales. Sólo aquellas que se hayan originado en el motivo de la compasión, y que, por tanto, no tengan como elemento previo cualquier suerte de interés. Si algún individuo realiza una acción justa por una determinación estratégica o una condición supuesta, en general cualquier contexto de utilidad, la acción sería, en efecto, justa, mas no moral. Pues las acciones justas morales tienen que originarse en la compasión y sólo en ella, al margen de todo estímulo egoísta adicional.

Ulpiano, antiguo y afamado jurisconsulto romano, definió a la justicia como: “Dar a cada uno lo suyo”, empero, Schopenhauer corrige: “No quitar a nadie lo suyo”, ya que caracteriza a la justicia como abstención, como una marca negativa. No necesito dar nada a nadie, antes bien no debo quitarle lo que ya tiene.

La otra virtud moral por antonomasia es la *caridad*, la cual, a diferencia de la justicia, posee un sello positivo. Mientras que en la justicia la compasión instaba a no privar al prójimo de algún estado de provecho, en la caridad precisamente se le provee de ese estado de provecho del que carece. El individuo padece como suyo el dolor del prójimo que carece de una situación favorable y lo asiste, prodigándole un remedio que ponga punto final a su lamentable condición. Sin duda es el campo de acción más afín a las acciones morales, intuitivo de suyo. Proporcionar alimentos al hambriento, cobijo al

extranjero, auxilio al desvalido, amor al desolado, etc., son unas cuantas acciones caritativas que acaecen comúnmente todos los días. Sentir como propio su estado de necesidad y satisfacerlo, sentirse en su piel y facilitarle el alivio. Tal desprendimiento que corta el egoísmo por supuesto debe ser ajeno a cualquier provecho eventual para consolidarse como una acción moral plena.

Si el individuo obrara caritativamente motivado por un beneficio futuro, incluso si éste fuera incierto o en atención de otro que no fuera él mismo, la acción carecería de auténtico valor moral. Si se le obsequiara a un famélico un pan, la acción poseería valor moral sólo en el caso de que su hambre se sintiera como propia y se pretendiera saciarla por tal motivo, pero si se hiciera por causa de una prescripción religiosa o por dejar una buena impresión ante quienes presencian el hecho o cualesquiera otra razón, la acción caritativa no tendría valor moral.

Ambas virtudes morales se encuentran enunciadas en el que se erigirá como ‘principio fundamental de la ética’: “Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva.”, es decir, “No ofendas a nadie, antes bien, ayuda a todos cuanto puedas.” La primera parte correspondiente a la virtud de la justicia y la segunda a la de la caridad. Es un principio pero edulcorado, tan sólo en sentido laxo, como mera guía de conducta, como consejo prudencial que el individuo va construyendo y asumiendo a lo largo de la experiencia de la interacción social, ya que de ninguna manera se trata de un principio inducido o deducido al interior de un sistema de inferencias, ni se trata de un ‘sofisma apriorístico’ o de una conclusión radicada y obtenida de un ordenamiento religioso o de convencionalismos sociales, mucho menos proveniente del orden legal.

Es un principio a manera de recomendación prioritaria que el carácter adquirido gana con la experiencia del transcurso del tiempo y que lo orienta en sus relaciones morales con el prójimo, y que, eventualmente, de forma intermitente, torna a éste en compañero de jornada más que en el perenne enemigo cotidiano. Principio que sintetiza en su simple formulación las dos virtudes cardinales ya comentadas.

8 Interpretación metafísica del fenómeno de la compasión

¿Qué podemos decir acerca de este fenómeno tan sorprendente y prodigioso como es la compasión? ¿Cómo explicar este misterio que acaece y hace posibles las acciones morales? ¿Cómo dar cuenta de un acontecimiento que se hiende en el egoísmo férreo y lo somete? En fin, ¿cómo puede pensarse que el ciclónico egoísmo sea truncado fugazmente por un motivo que señala una dirección preferencial hacia el prójimo y que domina al resto de los motivos egoístas en un caso dado?

No parece haber una respuesta plausible a tales cuestiones, si el cometido es serio, sino en la metafísica.

La respuesta podría ser una cierta conciencia o un resabio de ella respecto de la ilusoria, engañosa y meramente representacional separación de los fenómenos. O sea, el sujeto, con una incipiente conciencia de la unidad compacta en sí del universo (la Voluntad), promovida por la manifestación sobreviniente de la compasión, brevemente padece el dolor del prójimo como si lo estuviera resistiendo su propia individualidad, haciéndolo así partícipe de la unidad esencial del mundo, de modo repentino y subrepticio, cancelando la escisión forzada de las representaciones fenoménicas. El principio de

individuación es alterado por el móvil de la compasión y de pronto el sujeto recibe el avistamiento del ser como una entidad unitaria. El panorama ontológico se torna un panóptico y las perspectivas desaparecen. El sujeto se desprende del mundo representacional, de los cristales limitantes del velo de Maya y la visión espectacular de un paisaje no dividido lo sobrecoge por un santiamén, gracias al extraordinario impulso de la compasión, que colapsa, por un instante, los fenómenos siempre desgarrados.

Conclusiones

Primera

La encomienda filosófica no pareciera tener claras ni siquiera sus metas principales. O si las tuviera, el método para su consecución tampoco parecería ser coincidente entre las diversas corrientes filosóficas. O quizás tanto las metas como los métodos se confunden y conducen a resultados disímiles, cuando no opuestos, en la investigación. La filosofía kantiana es eminentemente normativa, la filosofía schopenhaueriana correlativamente descriptiva. Los resultados que arrojan ambas son, desde luego, opuestos. A pesar de compartir la base teórica en los comienzos, pues Schopenhauer mismo reconoce a Kant como un hito en la historia de la filosofía, la recuperación de la metafísica en el sentido ‘tradicional’, previo a Kant, que efectúa aquél, por medio de la elucidación de la Voluntad como cosa *en sí*, indagación que fue limítrofe para Kant, los guía a conclusiones divergentes, sobre todo en la teoría moral.

En el fondo la cuestión nuclear radica en que el idealismo trascendental de Kant conduce a un excepcionalismo, en la filosofía práctica, en donde el sujeto es capaz de emanciparse/sustraerse a las cadenas causales de la naturaleza. El individuo escapa de algún modo a las condiciones fenoménicas que lo constituyen y es el iniciador de una cadena causal moral, una cadena causal no natural. Mientras que el naturalismo de Schopenhauer afirma que el individuo, fenómeno entre fenómenos, no puede emanciparse/sustraerse a su condición como tal y está, por tanto, regido ineludiblemente por las determinaciones fenoménicas, como las piedras o los astros. La filosofía kantiana deriva en normatividad para ordenar el mundo moral, mientras que, para Schopenhauer, la moral sólo puede ser producto de un algo empírico, un sentimiento, la compasión.

Segunda

Puede inducirse con justificación que Kant pretendió darle forma y autoridad filosófica a la moral de la teología cristiana y que, de ahí, derivó la forma imperativa que imprimió a su propia filosofía moral. A decir de Schopenhauer, la normatividad moral que Kant fundamenta filosóficamente no es sino una refinación y complejización teórica *ad hoc*, por conducto su novel apriorismo, del decálogo de Moisés.

Kant da por supuesto que la filosofía moral tiene que asumir como concepto central al deber, aduciendo que la ‘moral vulgar’ así lo entiende y que, en realidad, él únicamente se da a la tarea de ejecutar la delimitación crítica de tales contenidos preteóricos con los cuales el pueblo ya, previamente, organiza su interacción moral.

Empero, no es posible adoptar el concepto de deber sin las implicaciones correlativas de la lógica de los imperativos, que siempre constituyen obligaciones ante algo o alguien. Si en las normas de la teología la obligación contenida en el deber tiene como respaldo la autoridad de un dios ubicuo y omnisciente, en la obligación contenida en la norma moral el garante del cumplimiento es el propio sujeto, el cual se erige asimismo en entidad autónoma de emisión de la propia norma. En el deber yace, por lo demás, la lógica del castigo-recompensa, en este caso el reproche o la virtud moral.

Kant no es capaz de deshacerse de su impronta cristiana y sólo recubre con textura filosófica la base teológica de la moral imperativa cristiana, pero al hacerlo construye un sistema normativo ineficiente, que él mismo reconoce como sólo eventualmente, a cuenta gotas, vinculante, eso sí, jactándose con exageración de que una sola acción que tuviera como norma al imperativo categórico le daría validez y lo haría brillar como diamante en la inmensa oscuridad de las acciones inmorales basadas en las inclinaciones.

Tercera

El imperativo categórico en su versión de fórmula de la universalidad: “Actúa de tal manera que tu máxima se convierta en ley universal de conducta”, no prescribe una acción desinteresada. Empero, las acciones morales tienen que carecer de cualquier interés para poder ser consideradas como tales.

Y el imperativo categórico sólo en apariencia manda una acción desinteresada. Porque, bien analizado, el sujeto que actúa con base en éste lo hace orientado por el móvil del egoísmo, que previene un perjuicio posible futuro.

Si un sujeto decide omitir causar un daño a otro, universalizando la máxima de su conducta, lo hace porque *eventualmente* puede ser el pasivo del daño en un porvenir incierto pero factible. Del mismo modo, un sujeto que asiste a otro en un estado de necesidad, compartiéndole un trozo de pan o unas monedas o lo auxilia ante la inevitable ocasión de un daño físico, lo efectúa pensándose *eventualmente* pasivo de tal acción, como receptor de una ayuda cuando, por alguna circunstancia futura probable, se encuentre en necesidad quizás imperiosa de ella.

En el primer caso se estaría supuestamente ejerciendo la virtud moral de la justicia, dar a cada uno lo suyo o no quitar a ninguno lo suyo, y en el segundo la virtud moral de la caridad, al cesar el padecimiento del prójimo con la asistencia oportuna. Sin embargo, dichas virtudes morales estarían efectivamente presentes en tales acciones mas no por estar fundadas en el imperativo categórico, el cual ordena una conducta interesada, sino por tener su origen en el sentimiento de la compasión, el cual, este sí, es auténticamente desinteresado, acontece sólo cuando es propicio y por completo al margen de toda determinación racional.

Cuarta

Las acciones morales acaecen. Son constatables en la realidad. Son un *factum* verificable. La crítica que realiza Schopenhauer a Kant no pretende terminar con la moral, no constituye un escepticismo moral. La cuestión nodal de la crítica schopenhaueriana es acerca del *fundamento* de la moral. El verdadero lo es exclusivamente la *compasión*. El fundamento de la moral tiene que estar anclado en la realidad, tiene que ser un dato empírico, el cual pueda verosímilmente impactar en la voluntad del individuo y que produzca un hacer como respuesta correspondiente. El fundamento normativo de la moral propuesto por Kant, basado en el apriorismo legislativo de la razón, elaboración filosófica deliberadamente vacía de cualquier contenido empírico, no puede ser en absoluto válido porque no es sino una fantasmagoría conceptual de inocultable impronta teológica, el templo delfico que no dice lo que acontecerá, pero sí lo que debe acontecer, más allá de que en el mundo empírico sea nula o en sumo grado escasa su verificación.

La voluntad individual, que sólo puede reconocerse en el hacer, es decir, que sólo se expresa en el hecho manifiesto que origina (querer y hacer son una y la misma cosa), se encuentra concatenada en la dimensión fenoménica por necesidad. El intento por exceptuar a la voluntad del individuo del mundo fenoménico es tan sólo otra huella teológica de los sistemas morales normativos, que se afanan en colocar al ser humano en un sitio de privilegio sobre el resto de los entes del mundo, y que sobreestiman la potencialidad de la razón como instancia de distinción ontológica cuasidivina. Su concepción de voluntad racional, presente ya desde Platón y su caracterización del alma, en la que la razón es la rienda de la impetuosa voluntad, lo asumen como una eficaz máquina de elección más allá de toda determinación empírica, un semidios.

Bibliografía

Primaria

- Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Porrúa, México 2003

- Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007

- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*, Ediciones Istmo, Madrid 1999

- Schopenhauer, Arthur, *Crítica de la filosofía kantiana*, Apéndice a *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 2004

- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 1994

- Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007

- Schopenhauer, Arthur, *Metafísica de las costumbres*, Trotta, Madrid 2001

- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Aguilar, Buenos Aires 1973

Secundaria

- Allison, Henry E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York 2003

- Aramayo, Roberto R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, Madrid 2001

- Irvine, William B., *On desire*, Oxford University Press, New York 2006

- Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 2000

- Korsgaard, Christine, *The Constitution of Agency*, Oxford University Press, New York 2008

- Magee, Bryan, *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York 1997

- Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona 1989

- Pinkard, Terry, *German Philosophy, 1760-1860, The legacy of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2008

- Rabadé Obradó, Ana Isabel, *Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid 1995

- Rawls, John, *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, Editorial Paidós, Barcelona 2001

- Rosset, Clement, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia 2005

- Rosset, Clement, *Schopenhauer, filosofía del absurdo*

- Safranski, Rudiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1998

- Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, Editorial Herder, Madrid 2010

- Stepanenko, Pedro, *Schopenhauer en sus páginas*, FCE, México 2013

-Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Editorial Herder, Madrid 2010

-*The Cambridge Companion to Kant*, Guyer, P. (editor), Cambridge University Press, New York 1999

-*The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Janaway, C. (editor), Cambridge University Press, New York 2007