



Trabajo Fin de Grado

El mal en la ética de Schopenhauer

The Evil in Schopenhauer's Ethics

Autor

David Muniesa García

Director

José Luis López de Lizaga

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2019

El mal en la ética de Schopenhauer

Resumen:

El presente trabajo pretende explicar la ética de Arthur Schopenhauer (1788-1860), presentada como una consecuencia directa de su metafísica, de la que resulta indisociable. De esta forma, en la primera parte del trabajo se procederá a describir la metafísica y teoría del conocimiento schopenhauerianas. Siendo la moral schopenhaueriana tremendamente particular, en la segunda parte del trabajo trataremos de retratar sus características fundamentales y más idiosincráticas, tales como su determinismo o una visión de la ética como un saber estrictamente descriptivo, algo que le hace un pensador único en su época, el Romanticismo alemán del siglo XIX. Asimismo, mientras que en sus coetáneos, o incluso en la mayor parte de los filósofos anteriores y posteriores de la tradición de Europa occidental, la construcción de una ciencia sobre la moral gira en torno a los más variados conceptos, como por ejemplo los de *eudaimonía*, bien, bienestar, felicidad, bondad, Dios o razón, una de las grandes peculiaridades de Schopenhauer es que la suya gira en torno a la idea de mal. Discutiremos así alrededor de la relación de esta respecto a las nociones de egoísmo, maldad y finalmente compasión para terminar de dibujar las meditaciones del alemán en torno a la moral humana, íntimamente relacionadas y desgranadas de sus consideraciones metafísicas, epistemológicas y antropológicas.

Palabras clave: Schopenhauer, ética, moral, mal, maldad, egoísmo, determinismo, compasión.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	5
PARTE I	
1. La voluntad y la representación.....	6
2. Voluntad como <i>noúmeno</i> y representación como <i>fenómeno</i>	8
3. La voluntad es carencia. El pesimismo de Schopenhauer.....	9
4. El salto de la representación a la voluntad.....	11
5. <i>Boulesis</i> y <i>thelima</i> . El porqué del nombre de la voluntad.....	13
PARTE II	
6. Una metafísica moral.....	17
7. El mal.....	20
8. <i>Übel</i> y <i>Böse</i>	22
9. La maldad.....	23
10. La compasión, o el motor de lo puramente bondadoso.....	25
CONCLUSIONES.....	30
BIBLIOGRAFÍA.....	32

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende explicar la ética de Arthur Schopenhauer (1788-1860), presentada como una consecuencia directa de su metafísica, de la que resulta indisociable. Siendo la moral schopenhaueriana tremendamente particular, procederemos entonces a retratar sus características fundamentales y más idiosincráticas, tales como su determinismo o una visión de la ética como un saber estrictamente descriptivo, algo que le hace un pensador único en su época, el Romanticismo alemán del siglo XIX.

Mientras que en sus coetáneos, o incluso en la mayor parte de los filósofos anteriores y posteriores de la tradición de Europa occidental, la construcción de una ciencia sobre la moral gira en torno a los más variados conceptos, como por ejemplo los de *eudaimonía*, bien, bienestar, felicidad, bondad, Dios o razón, una de las grandes peculiaridades de Schopenhauer es que la suya gira en torno a la idea de mal. Discutiremos entonces alrededor de la relación de esta respecto a las nociones de egoísmo, maldad y finalmente compasión para terminar de dibujar las meditaciones del alemán en torno a la moral humana, íntimamente relacionadas y desgranadas de sus consideraciones metafísicas, epistemológicas y antropológicas.

PARTE I

1. La voluntad y la representación

Para empezar a hablar con propiedad de cualquier aspecto o rama del pensamiento de Schopenhauer necesitaremos comenzar por retratar sus conceptos de *voluntad* y *representación*, cruciales a la hora de entender su pensamiento, y que por supuesto dan título a su obra capital compuesta de dos volúmenes que datan de los años 1819 y 1844 respectivamente. De hecho, Schopenhauer la da comienzo con las siguientes palabras:

“«El mundo es mi representación»: esta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce [...]. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra, que el mundo que le circunda solo existe como representación, o sea, siempre en relación a un otro que se lo representa y que es él mismo” (Schopenhauer, 2018, p. 113).

Y por otra parte, unos pocos párrafos después, habla de la voluntad en los siguientes términos:

“Pero la parcialidad de esta consideración [la de que “el mundo es mi representación”, DM] será cumplimentada en el siguiente libro por una verdad cuya certeza no es tan inmediata como aquella [...], a saber, esta verdad que también él puede y tiene que decir: «El mundo es mi voluntad»” (Íb., p. 115).

Por tanto, podemos deducir que para Schopenhauer ambas aseveraciones (“El mundo es mi voluntad” y “El mundo es mi representación”) están estrechamente relacionadas: el mundo es mi voluntad y también es mi representación. Ambos son conceptos análogos en su pensamiento, dos caras de la misma moneda. Sin embargo, que sean análogos no significa que sean idénticos, como no son lo mismo ambas caras de una única moneda. Son dos aproximaciones diferentes a una misma cosa, esto es, el universo o todo lo que existe. Refieren ambas a ello, cada una desde su propia perspectiva, tal y como precisa López de Santa María en el estudio introductorio a su edición de *El mundo como voluntad y representación* al hablar al respecto de dualidad y negar el dualismo: “(...) ya que voluntad y representación no son dos realidades distintas sino dos caras

complementarias e inseparables de un mismo ser: el mundo” (López de Santa María cit. en Schopenhauer, 2016, p. 14). Veamos cómo son cada una de esas dos caras del mundo.

Schopenhauer nos habla del universo como un todo, un sistema holístico que incluye en él todo lo que existe y acontece, de forma inseparable. Es un universo en constante e infinito cambio, y por ello decide acuñar el concepto de voluntad para referirse a él. La voluntad es, en palabras de Rodríguez Aramayo, la “realidad o esencia originaria” (Rodríguez Aramayo, 2001, p. 11) del cosmos, “que late bajo todo cuanto existe” (Ib., p. 11), formando un ente único e indivisible, y en infinita inestabilidad. Esto quiere decir que incluso la vida humana es parte de esa única cosa a la que llama voluntad. Él mismo habla de esta voluntad como de “una ciega pulsión inconsciente e irresistible, tal como la vemos aparecer todavía en la naturaleza” (Schopenhauer, 2018, p. 498). Pretende pues con ese concepto incluir también los cambios que se producen inexorablemente en un universo que no puede ser estático, sean sus cambios del tipo que sean. Al referirse a él como “pulsión ciega” nos habla de dicha inestabilidad del universo, que nunca descansa y que no es consciente ni racional al considerarla como un todo. Cada fuerza de la naturaleza “ya sea esta de índole animal o meramente vegetativa” (Rodríguez Aramayo, 2001, p. 12) cae dentro de su reino, incluidos los humanos, “gracias a la adición del mundo de la representación desplegado a su servicio” (Schopenhauer, 2018, p. 498), como ahora veremos. Es por esto que Aramayo nos dirá que para Schopenhauer el mundo, y por tanto la voluntad, ya que vienen a ser lo mismo, no es más que “un afán inconsciente, infinito e imperecedero” (Rodríguez Aramayo, 2001, p. 12).

Sin embargo, por mucho que Schopenhauer nos adelante que el mundo sea voluntad, también manifiesta que para nosotros, los humanos, no es más que representación, y de ahí debemos partir. La representación para Schopenhauer, haciendo uso de su particular *kantismo* del que hablaremos más adelante, está sujeta a las tres formas *a priori* de la sensibilidad que son espacio, tiempo y causalidad -la única de las categorías kantianas que Schopenhauer mantiene en su pensamiento-, o como explica Nicola Abbagnano “las condiciones a que ha de someterse todo objeto intuido” (Abbagnano, 2008, p. 128). Eso significa que para nosotros, los humanos, todo acceso que tenemos al mundo es representación. Un mundo al que recordemos que había decidido llamar “voluntad”. Esa representación incluye al propio ser humano, que como ya hemos dicho es parte indisoluble de ese mundo o voluntad, y que resulta a la vez sujeto y objeto, y que está siempre en el mundo fenoménico. Schopenhauer afirma que todo esto sigue siendo la misma voluntad, objetivada tras sufrir a lo que se refiere como *principium individuationis*, esto es, la condición metafísica de todos los fenómenos a través de las categorías de causalidad, espacio y tiempo. De esta forma Schopenhauer explica la aparente contradicción de que en un mundo indivisible se den

una infinidad de seres supuestamente independientes. Como dice López de Santa María, “esa pluralidad es meramente fenoménica, y por lo tanto, aparente” (López de Santa María cit. en Schopenhauer, 2009, p. XIV), ya que la voluntad es una, y el *yo* sólo es fenómeno, una ilusión que nos hace sentir falsamente alienados, separados, diferentes del resto del universo.

En síntesis, el cosmos o todo lo que existe, que no es otra cosa sino una, y sólo una voluntad esencial hecha materia, acaba objetivándose, dando lugar al sujeto en el ser humano, que lo vive única y exclusivamente a través de representaciones. La representación es el conjunto ingente pero finito de experiencias, sensaciones, conceptos, pensamientos y recuerdos a través de los cuáles “recibimos” todo ese mundo y por consiguiente dicha voluntad. Es decir, la representación es nuestro acceso limitado a la inabarcable voluntad, lo único de hecho a lo que tenemos acceso como seres cognoscentes. Voluntad y representación son lo mismo a nuestros ojos, los únicos que poseemos y que asimilan la voluntad en tanto que representación, y nada más que eso. Por supuesto, en relación a esta dicotomía, y en especial a la noción de representación, la referencia a Kant es necesaria, y fue hecha para empezar por el propio y honesto Schopenhauer: en cierto modo, sus conceptos de voluntad y representación se refieren directamente a los de *noúmeno* y *fenómeno* kantianos.

2. Voluntad como *noúmeno* y representación como *fenómeno*

Siguiendo la interpretación de Safranski, Schopenhauer cree haber encontrado con su voluntad la respuesta al enigma del noúmeno kantiano, pues es “la impenetrable *cosa-en-sí*, lo que el mundo sea en sí mismo y con independencia de cómo nos lo representamos” (Safranski, 2011, p. 30). Ambiciona dar solución y acercar todo lo posible esa gran incógnita que dejó su maestro, pues toda la primera parte de su *opus magnum* y gran parte del resto de sus anteriores y posteriores trabajos, que podrían entenderse como anotaciones al pie o introducciones a dicha obra, son un intento de hallar respuesta a la cosa-en-sí en nuestro propio cuerpo, que recordemos que no deja de ser parte de la totalidad de la voluntad, por muy imbuido que esté a través del *principium individuationis*. En cuanto a la representación, Schopenhauer afirma que es “espejo” y “objetivación” de dicha voluntad (Schopenhauer, 2018, p. 498), siendo ésta la contrapartida metafísica de la representación fenoménica, ambas referidas a lo mismo, el mundo natural o todo lo existente; la primera desde la perspectiva del noúmeno o cosa-en-sí, la segunda desde el fenómeno kantianos, con sutiles pero cruciales diferencias respecto a los conceptos del de Königsberg.

Schopenhauer proclama así ser el único y verdadero discípulo de Kant, y haber conseguido dar el último paso que le faltó a aquel en su *estética trascendental*, ese que se intuía en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* -para después quedar eliminado en posteriores ediciones tras lo que el de Danzig entendió como una “mutilación”¹ de su pensamiento y obra, perpetrada por el propio filósofo prusiano, probablemente fruto de las críticas hacia esa primera edición que lo acusaban de caer en el *idealismo empírico dogmático* de Berkeley-. Lo que era necesario hacer a ojos de Schopenhauer, era indagar más aún en ese idealismo trascendental que, llevado a sus últimas consecuencias, no era una total negación del idealismo berkeleyano como pretendió después Kant en sucesivas ediciones retocadas de su obra, sino una suerte de síntesis que le hubiera llevado en cierto modo, afirma él, a los mismos resultados que proclamaba el propio Schopenhauer. Siguiendo aquí a López de Santa María, Schopenhauer sostiene una teoría de la intuición que “le permite prescindir por completo de la cosa en sí en su teoría del conocimiento y acercarse a la radicalidad del idealismo de Berkeley” (López de Santa María, 2015, p. 25). Sin embargo, Schopenhauer se desmarca al conservar la noción de cosa-en-sí en su metafísica, totalmente independiente del mundo fenoménico, y que define como una voluntad irracional.

Pero como vemos, hay notorias diferencias entre la voluntad schopenhaueriana y la cosa en sí kantiana que conviene puntualizar. Como dice López de Santa María, la diferencia entre el idealismo kantiano y el idealismo *sui generis* que profesa Schopenhauer reside principalmente en “la cosa en sí y a su papel en el conocimiento” (Íb., p. 25). De entrada, la metafísica de Schopenhauer es inmanente y material. Es quizás inabarcable para el ser humano, pero es algo a lo que ciertamente tenemos una suerte de efímero acceso privilegiado en tanto que sujetos sintientes, racionales y sufrientes, como veremos, y por tanto Kant se equivocaba al afirmar que nada se podía filosofar acerca de la cosa-en-sí. No obstante, ¿qué es de hecho lo que podemos afirmar de ella?

3. La voluntad es carencia. El pesimismo de Schopenhauer

Si la tesis de Schopenhauer es correcta, la voluntad es la esencia del mundo, lo que lo origina y mueve, lo que le otorga sus leyes físicas y causa sus fenómenos formales, materiales y morales. Es, en otras palabras, lo que explica por ejemplo la materia o el movimiento, o que la ley de la gravedad y la constante traslación de los cuerpos celestes sean ley y no puedan ser quebrantados, así como el magnetismo o todos los fenómenos del mundo físico y natural. Esa

¹Carta de Schopenhauer a Rosenkranz y Schubert del 24 de agosto de 1837, cit. en López de Santa María, 2015, p. 26.

“ciega pulsión inconsciente e irresistible” (Schopenhauer, 2018, p. 498) en el cosmos de la que ya hemos hablado antes, es decir, una fuerza y un ansia que nunca termina. Al respecto cita Safranski un pasaje de los *Manuscritos póstumos* en el que Schopenhauer afirma que “el mundo en cuanto cosa en sí es una gran voluntad que no sabe lo que quiere; no sabe, sino que meramente quiere” (Schopenhauer cit. en Safranski, 2011, p. 266). La voluntad, y por tanto el mundo tomado en su totalidad, es algo irracional para Schopenhauer. Así pues, y aquí desarrollamos otra de las características de dicha voluntad, en el fondo no es sino una carencia sin fin que pide ser satisfecha, un querer constante e irremediable que provoca movimiento eterno. De otra manera, si no fuera por esa condición de carencia incansable, la voluntad no sería dicha pulsión infinita y el cosmos no presentaría un constante devenir. Si existen unas leyes que lo penetran, una fuerza que le provoca movimiento y vida constante, es porque existe una carencia o un ansia que lo penetra aún más profundamente, y que rige esas leyes de cambio y movimiento incansable.

Como ya hemos dicho, un ejemplo claro de esto para Schopenhauer lo encontramos en las leyes físicas que dirigen el comportamiento, por así decirlo -ya que nada tiene de consciente o racional-, de los cuerpos celestes. Sin dicha carencia, podemos afirmar que el mundo no existiría siquiera, pues la voluntad no es más que devenir. Un cosmos perfectamente estático no puede existir, es una contradicción lógica, pues sólo la nada sería perfectamente estática. Y además afirma al respecto que, al observar un fenómeno físico, “no nos acarrea un gran esfuerzo de imaginación volver a reconocer nuestra propia esencia incluso desde tan enorme distancia” (Schopenhauer, 2018, p. 278), es decir, trata de reconciliar una vez más lo que vemos en la naturaleza y los fenómenos físicos con nuestro propio ser, con nuestro propio cuerpo. La carencia está en la esencia del cosmos, y por tanto y del mismo modo en nosotros mismos, que somos una minúscula parte de esa totalidad.

Siguiendo así, en el caso particular de los seres vivos, sus necesidades, es decir las distintas formas de ese ansia ciega e irresistible que en ellos también se presenta, son aún más complejas. No sólo viven conforme a leyes físicas inquebrantables como las aguas en una cascada o los planetas de un sistema solar, sino también junto a otras de carácter instintivo e inconsciente, pero igualmente determinadas, que por supuesto siguen siendo reflejo de la voluntad: alimentarse, sobrevivir, reproducirse, guarecerse, socializar, etc., dependiendo de la naturaleza de cada ser. Y ellas se tornan incluso más problemáticas en los seres humanos, que cuentan con la auto-conciencia y la razón para avivar el fuego: el ser humano es consciente de las leyes -físicas, naturales o psicológicas- necesarias e ineludibles que lo rodean y lo penetran. Es consciente de sus necesidades constantes, de sus carencias, de sus obligaciones intuitivas, de sus deseos y arrepentimientos, ya sea para

colmar o para reprimir dichas necesidades; es decir, el ser humano es consciente del dolor y el sufrimiento constante que las implacables leyes de la salvaje, irresistible y ciega voluntad provocan en él sin remedio. Schopenhauer nunca cesa de ahondar en toda su obra en la idea de que, pese a las diferencias superficiales, es una única voluntad la que mueve al mundo y a todos los seres, pero mientras que vemos en el reino animal “la voluntad de vivir más desnuda” (Schopenhauer, 2018, p. 334), no es más que la misma, que en el ser humano se encuentra envuelta en una nube de conocimiento, de representaciones y autognosis mucho más densa que en los animales, y por supuesto que en la sutil pero igualmente insaciable voluntad que aparece en las plantas.

Por tanto, y he aquí el famoso *pesimismo* schopenhaueriano, el ser humano es testigo privilegiado, debido a su desarrollada autoconciencia y a la capacidad de razonar que la hace ganar en riqueza, problemas y posibilidades de efímera satisfacción, del dolor y sufrimiento constante que padece debido a la voluntad, a esa esencia del mundo que toma forma de leyes inquebrantables, de necesidad constante, ya sea física, natural o psicológica, de pulsión ciega que carece de fin o sentido fuera de ella misma. O en sus propias y hermosas palabras:

“Nosotros sentimos el dolor, mas no su ausencia; sentimos la preocupación, pero no su falta; el miedo, y no la seguridad. Sentimos el deseo, al igual que el hambre y la sed, pero en cuanto lo hemos colmado pasa con él lo mismo que con el bocado saboreado, el cual cesa de existir para nuestro sentimiento en el instante en que es tragado. [...] Pues sólo el dolor y la carencia pueden sentirse positivamente, y por ello se anuncian ellos mismos, mientras que el bienestar es meramente negativo” (Schopenhauer, 2017, p. 759).

4. El salto de la representación a la voluntad

El ser humano es testigo inevitable de las determinaciones, pensamientos y acciones que buscan paliar ese sufrimiento del que acabamos de hablar. Sufre así irremediamente voliciones o deseos que se le presentan engañosamente como contingentes, pero que son fruto de la necesidad constante de poner fin a esa carencia interminable que es la voluntad, y que en su ser acontece de formas mucho más rica y variada que en otros, debido a que se acumulan necesidades físicas, fisiológicas y psicológicas, conscientes o inconscientes, pero igualmente ineludibles. La total carencia en el universo schopenhaueriano provoca necesidad de satisfacción o represión, de movimiento, por muy mediado que esté a través de la razón o la auto-conciencia, y que termina a su vez en más carencia en un bucle eterno. Y además Schopenhauer afirma que la más clara e

inmediata experiencia de la voluntad que tenemos, pese a estar mediada por el sujeto que sólo tiene acceso a representaciones, son precisamente esos deseos, que serán la clave de bóveda de su metafísica. Safranski se pregunta: “¿Cómo puede defender Schopenhauer el dogma kantiano de la incognoscibilidad de la «cosa en sí» y sostener al mismo tiempo que ha descifrado el «enigma» de la misma?” (Safranski, 2011, p. 267), para responder inmediatamente que, por supuesto, la cosa-en-sí a la que da en llamar voluntad, no es ni mucho menos conocida racional y discursivamente, ya que eso es algo posterior, sino que inicialmente es sentida “en el propio cuerpo” (Íb., p. 267). Un problema similar tiene Aramayo al pensar la voluntad schopenhaueriana, y llega a una respuesta similar al afirmar que las voliciones que aparecen en el propio cuerpo del sujeto resultan ser “el punto donde la cosa en sí ingresa con más claridad en el fenómeno” (Aramayo cit. en Schopenhauer, 2018, p. 25), y por ello tienen que ser lo que den respuesta a dicho enigma. Como hemos dicho, Schopenhauer se percató de que sentimos deseos, necesidades, instintos, ansias de paliar el dolor o encontrar una resbaladiza satisfacción, tenemos acceso a una realidad que va de la mano de nuestras representaciones, pero que nos empuja irremediamente a ir siempre más allá de ellas. A través de la experiencia de este fenómeno humano de la volición pretende explicar la totalidad del universo, pero no partiendo de la razón, como se había propuesto Kant y toda la filosofía anterior. Es a través de esa experiencia interior sentida, irracional, corporal, que se nos da en ese extraño fenómeno que son las voliciones, pero que señalan directamente a la mismísima voluntad universal.

Este salto en su pensamiento es ciertamente esquivo y oscuro, pero como señala Safranski, es debido a la propia naturaleza de su filosofía. Schopenhauer nunca pretendió ni prometió explicar la voluntad, sino simplemente comprenderla. “Procedemos a explicar cuando buscamos causas. Es la forma de actuar propia del entendimiento [...]. «Explicar» es algo que pertenece a la actividad representativa” (Safranski, 2011, p. 272), algo que escapa necesariamente a la esencia de la voluntad, que no tiene causas, pues ella es la causa y lo es todo. Pero defendemos, siguiendo aquí precisamente a Safranski, que precisamente explicar la voluntad es lo que nunca se propone Schopenhauer con su metafísica, pues eso sería imposible. La voluntad, como ya hemos señalado, es algo que ante todo podemos sentir. Si acaso podremos reconciliarnos con ella al racionalizarla a posteriori. Es una suerte de sensación en nuestro interior que logramos proyectar al resto del mundo, y que nos indica que ella es infinitamente más grande que el leve sentir que padecemos. Es por eso que Safranski se refiere en alguna ocasión a la filosofía del de Danzig como a un pensamiento que no está construido “a partir de conceptos” (Safranski, 2011, p. 271), sino que más bien es un trabajo que ha sido hallado por otros medios, pero que ha sido “depositado” (Íb., p. 271)

en dichos conceptos con el fin de lograr comunicarlo, quizás pobremente, pero con suerte también lo suficientemente. Podremos tal vez iluminar el mundo con nuestro conocimiento, pero este nunca reflejará exactamente su ser ni lo explicará, pues sólo formará parte de nuestra traducción mental de él. Recordemos que la voluntad es ciega e irracional, y sólo es lúcido y racional nuestro pobre intento de ponerla en palabras. Por ello Schopenhauer en ocasiones se refiere a la filosofía como a un saber único, a medio camino entre la ciencia y el arte, que parte de una forma de la experiencia similar a la estética, pero los conceptos que usa son idénticos a los de la ciencia.

5. *Boulesis* y *thelima*. El porqué del nombre de la voluntad

Y es en este punto donde el lector más astuto da de bruces con una nueva pregunta que se le es planteada por las afirmaciones de Schopenhauer: ¿por qué *voluntad*? Es decir, ¿por qué elige Schopenhauer dicho sustantivo, el de “voluntad”, algo tan innegablemente humano, para designar a la cosa-en-sí, que va mucho más allá de él? La explicación, dada por el propio Schopenhauer, es sencilla y satisfactoria en extremo: es sólo una metáfora, pero es la mejor de las metáforas posibles. “Nos hallamos ante una expresión subjetiva, que ha sido escogida en atención al *sujeto del conocimiento*” (Schopenhauer, 2018, p.25), que refiere a lo que nos es más claramente conocido de ella, pero que ni mucho menos puede soñar con hacer plena justicia a lo que es realmente. Solo nos señala el camino que debemos transitar por otros medios, y el discurso, las palabras, los conceptos, la razón, solo podrán narrar ese camino una vez ya haya sido andado. Como ya hemos dicho, sólo podremos intentar comprenderlo una vez vivido, pero explicarlo y desmenuzarlo en todo su esplendor sería como pretender vaciar el agua del océano con nuestras manos.

Como se afirmó unos párrafos atrás, son las voliciones o deseos lo que nos dan una pista sensitiva -recordemos que todo a lo que tenemos acceso no deja de ser una representación-, que todavía no es racional, de lo que es la *cosa-en-sí*, pues son la eterna lucha a la que nos empuja esa incansable fuerza irracional. La autoconciencia y la razón alumbran en nuestra mente este fenómeno con conceptos, pero esto tiene que venir después. Es la “voluntad sentida en la «experiencia interior», en el propio cuerpo” (Safranski, 2011, p. 267) la que nos da la primera pieza del rompecabezas esencialmente filosófico cuando nos muestra la sensación o el sufrimiento de esa carencia y fuerza ciega, y una necesidad eterna de satisfacerla, que la pensamos en forma de interminables deseos. Así lo explica el propio Schopenhauer:

“El concepto de *voluntad* es el único, entre todos los posibles, que *no* tiene su origen en el fenómeno, *ni* en la mera representación intuitiva, sino que proviene del fuero interno, emana de la conciencia más inmediata de cada cual, (...) sin distinguir entre sujeto y objeto” (Schopenhauer, 2018, p. 269).

Es aquí cuando conviene remontarse brevemente a la Grecia Antigua, pues Schopenhauer nos advierte de que los sabios griegos ya distinguían en su lenguaje, incluso cotidiano, entre dos nociones sustancialmente diferentes de lo que nosotros osamos designar con un único sustantivo, el de “voluntad”. Estos son los conceptos de *boulesis* (βούλησις) y *thelima* (θέλημα). La idea de *voluntad* schopenhaueriana, de *cosa-en-sí* kantiana, estaría cerca de la noción griega primitiva de *thelima*, que es ni más ni menos que familia léxica y semántica del archiconocido vocablo *telos* (τέλος), que podemos traducir como ‘fin’, ‘objetivo’, ‘propósito’, ‘intención’. Sin embargo, la *thelima* de la que en concreto habla Schopenhauer sería, siguiendo a Rodríguez Aramayo cuando cita un fragmento inédito del alemán, esa “volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo” (Schopenhauer, 2018, p. 32), que es también la esencia originaria del mundo. Por eso dice Schopenhauer que su *voluntad* refiere a una intención o propósito del universo, sí, pero sucede que esa voluntad es eterna e inmanente, y por supuesto al carecer de sujeto u objeto alguno, y por tanto de razón, es también ciega e irracional. No mucho tiene que ver con nuestra noción mundana de voluntad, pero sí más con esas voliciones que ya hemos mencionado, de las que somos testigos en nosotros mismos y que aúllan incansablemente por ser satisfechas.

Por su parte, la *boulesis* también hablaría de un deseo, pero del deseo ahora sí exclusivamente humano, por razonado, que proviene de una volición, pero que además incluye “el proceso deliberativo que tiene conciencia de intentar cumplir con un designio” (Schopenhauer, 2018a, p. 32). Ahora sí hablaríamos del significado mundano de la actual voluntad. *Thelima* sería el querer puro, inmediato, natural, el que encontramos en un animal que quiere alimentarse o sobrevivir, o en el agua que no cesa de caer en la cascada. *Boulesis* sería el querer individual que surge tras una elección reflexionada. El ser humano es capaz de experimentar los dos, aunque en nuestro lenguaje hayamos desechado tal distinción que ahora simplemente tratamos de ‘querer’, ‘deseo’, ‘volición’ u ‘objetivo’, que las incluye a ambas, poniendo especial énfasis en la segunda.

Sin embargo, no nos cuesta representar esa antigua distinción al caer en la cuenta de que el ser humano, como sufriente que es de ambas voluntades, es el único ser capaz de “querer no querer”. El primer verbo haría mención a la *boulesis*, y el segundo a la *thelima*. Safranski señala lo mismo cuando habla de esta distinción. La tradición filosófica medieval y moderna, dice, ha

adaptado el concepto de voluntad al uso cotidiano del término, es decir, a la ya mencionada *boulesis* que refiere a algo cercano a ‘querer’, ‘deseo’, ‘volición’ u ‘objetivo’, es decir, a desear algo de lo que se carece, tras un proceso intelectual tanto para reconocer ese deseo como para su modo óptimo de satisfacerlo. Sin embargo, la voluntad de Schopenhauer no se refiere a eso, ya que es más bien un impulso originario que “puede tomar conciencia de sí mismo en el caso límite” (Safranski, 2011, p. 273), y llegar a ser entonces sí un objetivo o una acción. De una hermosa manera resume que “Schopenhauer no pretende espiritualizar la naturaleza, sino naturalizar el espíritu” (Safranski, 2011, p. 274), pues la conciencia sería el punto de llegada, y no el origen.

De tal manera, volviendo a la elección del nombre para su cosa-en-sí o voluntad (*Wille* en el original alemán), caemos en la cuenta no sólo del proceso que ha seguido Schopenhauer a la hora de elegirlo, sino también a la hora de alumbrar el mismo concepto. La voluntad no es objeto, pues un objeto por definición precisa de un sujeto, pero si nosotros humanos, ahora sí en cuanto sujetos, pretendiéramos pensar y describir tenuemente la cosa-en-sí, no podríamos sino tomar prestado el nombre de uno de los objetos de los que disponemos a nuestro alcance para ello, a modo de metáfora, y el propio Schopenhauer es el encargado de hacerlo usando “el más nítido, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocer” (Schopenhauer, 2018, p. 268), esto es, la voluntad humana. En definitiva, nos advierte de que usará una *denominatio a potiori* -el mejor de los nombres posibles- para intentar alumbrar su descubrimiento, y para que otros puedan llegar a comprenderlo, habiéndolo sentido irremediablemente, siendo como es algo universal a todos los seres.

En resumen, partimos de la auto-conciencia de nuestros deseos y determinaciones que guían nuestros actos. Esos actos volitivos, lo que comúnmente llamamos ‘nuestras voluntades’, no son la verdadera voluntad schopenhaueriana, pero son el mayor y mejor reflejo de ella que tenemos, pues nos muestran el mundo lleno de leyes necesarias que lo mueven, que son su verdadera e ineludible esencia, que provocan allá donde van carencia, movimiento, ansia y dolor constante e inagotable, y en nosotros más concretamente deseos conscientes, automáticos e imposibles de ser subsanados. Esto es, de manera más clara y concisa, a lo que López de Santa María se refiere cuando afirma que para Schopenhauer “toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer” (López de Santa María cit. en Schopenhauer, 2009, p. IX), es decir, de anhelar, de echar en falta, de desear. Por tanto, Kant se equivocaba, y sí hay algo que nos señala qué es el *noúmeno*, algo que nos puede guiar a través de su aparición en el mundo, aunque en principio parezca inefable, e incluso inaprensible al yo, al sujeto que sólo puede habitar en el mundo de los fenómenos. Ese algo son las voliciones, los deseos en el más amplio sentido de la palabra, la *thelima*. Y recalca Schopenhauer que, donde los

animales son inconscientes y nosotros no, es debido a que en la vigilia hemos sido capaces de percatarnos gracias además de a nuestros sentidos, a nuestros deseos e intuiciones, y a la razón y auto-conciencia, que todos poseemos, para luego llegar así a ser capaces de conectar y verbalizar todas las piezas del puzzle que tenemos a nuestro alcance para dilucidar, intuir qué es la voluntad que mueve los planetas, y a los seres vivos nos otorga las ansias de sobrevivir, la famosa e inagotable *voluntad de vivir*.

PARTE II

6. Una metafísica moral

En este contexto de la metafísica y epistemología schopenhauerianas que hemos descrito, la moral entra como una exhalación. Esto es debido a que la moral, al contrario que la física, se refiere directamente, aunque no forme parte de él, al mundo de la *cosa en sí*. En numerosas ocasiones el propio autor pondera los problemas sobre los que versa su propia obra y otorga una posición privilegiada a la ética, al afirmar que esta es de una importancia sumamente mayor a las pesquisas físicas o incluso de cualquier otra índole ya que “atañen casi inmediatamente a la cosa en sí” (Schopenhauer, 2017 p. 777), esto es, que se basan en un conocimiento que alumbra fenómenos que señalan de la manera más clara y directa posible a la voluntad. La ética nos otorga luz precisamente sobre las voliciones que, como ya hemos visto, son testigos privilegiados de la voluntad en su metafísica y teoría del conocimiento.

Por esa razón, muchos autores como Rodríguez Aramayo han afirmado que el sistema filosófico del alemán en realidad es una “metafísica de corte moral” (Schopenhauer, 2018, p. 20), tal es la importancia de la reflexión ética en él. Schopenhauer pretende poner de manifiesto la relación que existe entre la esencia del universo y nuestras voliciones, en el más amplio sentido de la palabra -deseos o elecciones, *thelima* o *boulesis*-, para así “demostrar con ello un orden *moral* del mundo como sustrato del orden físico” (Schopenhauer, 2017, p. 778). Una empresa ciertamente arriesgada y poco modesta. El propio Schopenhauer dará cuenta de ello en sus *Escritos de juventud*: “Entre mis manos, (...) va cobrando cuerpo una obra, una filosofía donde la ética y la metafísica serán *una sola cosa*” (Schopenhauer, 2018, p. 20), algo inédito hasta la fecha según él mismo.

Por otra parte, y como ya hemos visto, la voluntad tomada como un todo es irracional, puesto que el conocimiento es algo que pertenece al mundo fenoménico y a nuestra lectura mental de él, y el primer atisbo que tenemos de ella en nuestras voliciones más primitivas también lo es. Sin embargo, la moralidad, aunque no originada por la razón, pues tiene conexión íntima con la voluntad, se ve condicionada irremediamente por ella. Recordemos que, partiendo de nuestras primitivas voliciones, llegarán la auto-conciencia y la razón posteriormente para desarrollarlas más, hasta tomar forma de elecciones, ahora sí razonadas en mayor o menor medida. Siendo la ética la disciplina que se ocupa de pensar estas elecciones, tendrá irremediamente un corte racional para Schopenhauer, incluso cuando refiere a un mundo que en esencia no lo es. Sin embargo, el papel de la razón en esta ética no será el de fundamentarla, sino el de describirla en base a conceptos. Por

tanto, en este papel descriptivo, puramente humano, la ética, es decir, el saber a cerca de la moral, nunca es el de fundamentarla, sino el de interpretarla. Eso no significa, por supuesto, que el análisis racional en una ética carezca de importancia, ya que nos otorga una perspectiva temporal que, aunque sólo pertenezca al mundo fenoménico, puede tener sus consecuencias en el de la voluntad.

Aquí es donde debemos resaltar el rol que juega la libertad en la ética schopenhaueriana. El autor describe el mundo como un querer y anhelar incesante, doliente e irracional, y en última instancia niega un papel activo a la libertad en la moral, o al menos, se lo niega en el sentido clásico que había tenido hasta entonces, por ejemplo en la idea de libre albedrío. Mientras que para Kant la libertad es objeto de una de sus famosas antinomias, algo que no rechaza pero que es definitivamente irresoluble para la razón, ya que se halla más allá de toda posible experiencia, Schopenhauer niega directamente su existencia. Para Kant, pretender darle respuesta al problema de la libertad terminaba por llevarnos a “tesis pseudorracionales” (Kant, 2015, p. 392), mientras que para Schopenhauer postular siquiera el libre albedrío es ya una tesis pseudorracional. En su tesis doctoral y primera obra relevante, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, el cuarto y último de los principios, el del obrar o las acciones humanas, versa sobre las relaciones del ser humano con el mundo que le rodea y termina afirmando que depende única y exclusivamente de un factor: los motivos. Años después, en su *Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad*, indaga más profundamente en este asunto, y ciertamente habla también de la importancia de la predisposición de carácter en cada uno de los seres humanos, pero por supuesto esto negaría también todo papel al libre albedrío. Así, todos los actos humanos, desde los más impulsivos, automáticos e instintivos, hasta los más razonados y alumbrados por los conceptos y la autoconciencia, responderían a una férrea ley de causalidad, a un principio de razón suficiente, aunque visto desde la perspectiva del sujeto nos pudiera parecer lo contrario. Por supuesto, los motivos o impulsos que recibimos del mundo externo y que nos impulsan o motivan a obrar de una determinada manera nunca son elegidos por el ser humano. Además, la predisposición de carácter en cada uno de nosotros tampoco es libremente elegida y abrazada, pues uno no puede elegir su personalidad, ni los impulsos que más le vayan a mover a actuar de una u otra manera, que a fin de cuentas es de lo que estamos hablando. Relativo a esto, Aramayo formula que la libertad para Schopenhauer es “como un simple olvido del encadenamiento causal que determina inexorablemente todo suceso” (Rodríguez Aramayo, 2001, p. 14). Por usar los conceptos que hemos aclarado en la primera parte del ensayo, para Schopenhauer postular la existencia de un libre albedrío significaría hablar de una capacidad, ciertamente inexistente, de elegir de manera totalmente libre no ya nuestros actos, sino nuestra *boulesis*. Como ya hemos dicho, la *thelima* o

voluntad universal nos empuja a un anhelo que nunca cesa, y del que formamos parte pero no podemos modificar activamente, como un copo de nieve en una avalancha. Por su parte, la *boulesis* sí es un deseo que nos empuja a una acción que podemos lograr satisfactoriamente o no, y que en muchas ocasiones puede ser libre en un sentido amplísimo de la palabra, pero ciertamente no en el de libertad moral o libre albedrío. Podemos encontrarnos ante una situación en la que somos libres, física o políticamente, para llevar a cabo nuestra *boulesis*, pero en todo caso nunca elegiremos qué *boulesis* prende en nuestro corazón y despierta ese deseo irrefrenable que queremos llevar a cabo. Disponemos de una libertad intelectual a la hora de elegir los medios razonados que nos llevan, exitosamente o no, a saciar esa *boulesis*, que de todas formas en ningún caso habremos podido elegir. No obstante, pese a negar la existencia del libre albedrío, toda esta situación no pierde complejidad para Schopenhauer. El ser humano ahora no se ha convertido en un ser predecible, ni el mundo de la moral en un eje cartesiano en el que podemos calcular perfectamente las coordenadas. Pretender esa capacidad sería una quimera para el alemán. A fin de cuentas, son infinitos los impulsos que pelean en el alma humana. Algunos son conscientes y otros no, y muchas veces son contradictorios entre sí. También son infinitas las aristas en el carácter de cada uno de nosotros, y también entre ellas nos pueden empujar en mayor o menor medida a acciones radicalmente distintas, pero siempre será una la que acabe triunfando en nosotros, aunque sea imposible diseccionarla, y mucho más predecirla. Esto a fin de cuentas no significa que el asunto se haya degradado o haya perdido su importancia, sino que en opinión de Schopenhauer, el problema se ha agravado y ha terminado por ganar en complejidad y relevancia, y la cuestión se ha enriquecido.

Debido a todas estas características, Schopenhauer nos propone en su ética una reflexión descriptiva o contemplativa, pero nunca prescriptiva, siendo esta una de sus características más significativas y originales. La filosofía de Schopenhauer, incluida la ética, “no puede sino limitarse a interpretar y explicar lo que hay” (Schopenhauer, 2018, p. 494). Recordemos una vez más que su mundo está gobernado por una voluntad incansable e irracional, en el que la auto-conciencia se podría calificar de epifenómeno y la libertad de quimera, y todos nuestros actos, por reflexionados que sean, responderían siempre al principio de causalidad que corresponde a las representaciones. Así sentencia que la filosofía, respecto a la idea de modificar al ser humano, de convertirse en general en una disciplina práctica que dirige nuestro obrar, es una pretensión a la que “debería renunciar tras haber madurado” (Schopenhauer, 2018, p. 493-494).

7. El mal

López de Santa María, al intentar resumir la *metafísica de corte moral* schopenhaueriana en una formulación sintética, no encuentra otra manera mejor de condensarla que en la siguiente frase: “una filosofía basada en el Mal Supremo” (Schopenhauer, 2009, p. XI), y en este apartado del presente trabajo procederemos a razonar dicha afirmación. Pues donde la gran mayoría de filósofos en Occidente han armado su ética alrededor del concepto de “Bien Supremo” (Íb., p. XI), en múltiples maneras distintas, Schopenhauer procede a hacerlo de forma antagónica, con la idea de mal como clave de bóveda de sus argumentaciones éticas. Como ya hemos visto, Schopenhauer postula un mundo que es esencialmente carencia, volición y sufrimiento, y los conceptos positivos en su metafísica sólo existían como contrapartida a los esenciales conceptos negativos -el placer sólo es la ausencia de dolor; la satisfacción lo es de la necesidad; la tranquilidad, del ansia; la seguridad, del miedo; etc.-. Así pues, del mismo modo el bien sólo será la ausencia de mal, o al menos su contrapartida, mucho más común y originaria, teniendo una cierta posición privilegiada en su pensamiento, ontológicamente hablando. Lopez de Santa María lo explica diciendo que el mal para el alemán “no puede explicarse como algo secundario y derivado del bien (...), sino como algo originario e inscrito en la raíz misma de la existencia” (Schopenhauer, 2009, p. XI). Esto quiere decir que el mal es lo que realmente existe, lo más esencial en términos ontológicos y morales -o quizás a partir de ahora deberíamos decir antimorales-, así como otros conceptos derivados como la injusticia y el sufrimiento. Ideas como la de bien, felicidad, satisfacción o justicia son solo conceptos secundarios, ideas límite con las que poder representarnos la ausencia de mal, sufrimiento o injusticia.

En un punto clave de su ensayo *Sobre el fundamento de la moral*, contenido en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, el alemán afirma que “sólo existen tres móviles fundamentales de las acciones humanas” (Schopenhauer, 2009, p. 253), y estos son el egoísmo, la maldad y la compasión. En el presente trabajo nos ocuparemos especialmente de los dos primeros. Como ya hemos afirmado y demostrado, para Schopenhauer el mundo es voluntad, un querer inagotable e irracional, en que el ser humano solo es un grano de arena, parte indisociable de ese desierto. El sujeto, por otro lado, sería una suerte de epifenómeno de dicha voluntad, que falsa e inocentemente se cree plenamente independiente y autónomo respecto a ella, imbuido como está en el *principium individuationis*, y que carece de libre albedrío e interpreta todo el mundo que le rodea e incluso a sí mismo en base a las finitas representaciones a las que tiene acceso. A su vez, el *principium individuationis*, basado en las formas de sensibilidad *a priori* como son el espacio, el

tiempo y la causalidad, permite esta forma de existir de la voluntad universal. Una vez más, es el propio Schopenhauer el que mejor pone en palabras estos pensamientos:

“El conocimiento según está puesto al servicio de la voluntad no presenta al individuo en cuanto tal el mundo (...) como la objetivación de una y única voluntad de vivir que es él mismo, (...) a él se le muestra, en vez de la cosa en sí, sólo el fenómeno, en el espacio y el tiempo, sometido al principio de individuación (...), él no ve la esencia de las cosas, que es una, sino sus fenómenos como aislados, separados, innumerables, muy distintos e incluso contrapuestos” (Schopenhauer, 2018, p. 611-612).

Este es el punto inicial de todos los individuos que habitan el mundo. Por tanto, la tendencia natural y más común del ser humano será la del primero de los tres móviles que enunciamos un par de párrafos atrás: el egoísmo, o deseo interminable de paliar el propio sufrimiento. Una persona egoísta, según Schopenhauer, es de hecho aquella en la que la voluntad se presenta con más fuerza. Una persona que no lo es, no significa nada más que una persona que ha logrado, por diversos medios de los que más adelante hablaremos, controlar sus impulsos egoístas. Sin embargo, no todos logran dar este paso, del mismo modo que no todos dan rienda suelta a sus primitivos impulsos egoístas, pero lo que sí es común a todos los seres humanos es esa primera sensación engañosa de que su ‘yo’ está completamente aislado de los demás y del mundo, y una sensación también falaz de que deberían responder con un obrar que parta de ese engañoso hecho. Safranski, haciendo una lectura de tintes hobbesianos, expresa esta visión del siguiente modo: “El individuo dominado por la voluntad sólo puede ser egoísta y la sociedad es, por tanto, un estado de guerra latente” (Safranski, 2011, p. 305), siendo esta ciertamente la esencia de la tesis antropológica más importante de Schopenhauer. Como hemos visto, el egoísmo es el fenómeno común por excelencia que aparece en todos los seres, es decir, “consustancial a todas las cosas de la naturaleza” (Schopenhauer, 2018, 582). Esto es algo que una vez más se encuadra en ese pesimismo antes mencionado, que ve el mundo como un lugar hostil en el que el querer infinito de la voluntad, compartimentado en diferentes seres que caen bajo el *principium individuationis*, empuja a una lucha constante entre sus componentes. Sin embargo, ya hemos dicho que el egoísmo sólo es uno de los tres móviles principales, una de las tres principales razones que mueven la acción moral, y aún hay otra, acaso más terrible, que caería bajo la etiqueta mundana de “mala”. Pero antes, debemos hablar de dicha etiqueta.

8. *Übel* y *Böse*

Schopenhauer afirma en un punto de su Libro IV del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* que existe en su idioma materno, el alemán, una distinción clave que no se da como tal en la mayoría de los idiomas europeos. Tal distinción se trata de *übel* y *böse*, que en español sólo podríamos nombrar como mal, *malus* en latín, *κακός* (*'kakós'*) en griego, o como *bad* en inglés, por ejemplo. De manera paralela, en la entrada "*The Concept of Evil*" de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Todd Calder hace una distinción en cuanto a las distintas nociones históricas de mal (*evil*) que creemos que versa exactamente sobre este mismo punto de la argumentación de Schopenhauer. Calder reflexiona en primer lugar sobre una cierta "noción amplia" (Calder, 2018) de mal (*evil in a broad sense*), contrapuesta a otra noción "estrecha" (Íb., 2018) o reducida (*narrow concept*), de una manera similar a como Schopenhauer lo hace de *übel* y *böse* respectivamente.

Por consiguiente, siendo necesaria tal distinción en un estudio anglosajón sobre las distintas concepciones históricas de mal o maldad en la tradición occidental, podemos afirmar que la tesis de Schopenhauer probablemente sea correcta, pues tal distinción no sería necesaria en el idioma alemán moderno, que desde hace siglos nombra tal diferencia con dos sustantivos distintos. La noción amplia para Calder ha sido históricamente utilizada para hablar de "cualquier estado deficiente de las cosas, acción ilegal o defecto de carácter" (Íb., 2018). Así, en el lenguaje cotidiano hablamos de una mala comida, una mala acción, o una mala persona. Schopenhauer diría respecto a *übel* que refiere a la no adecuación "de un objeto a un determinado afán de la voluntad" (Schopenhauer, 2018a, p. 623). A su vez, dentro de esta noción podríamos distinguir, según Calder, entre un "mal natural" y un "mal moral" (Calder, 2018), describiendo la primera el estado deficiente de las cosas que no es causado por "intenciones o negligencia de agentes morales" (Íb., 2018), y la segunda sí, por ejemplo a través de la mentira o el asesinato. Por su parte, la noción reducida o acotada para Calder refiere a "los tipos más despreciables de acciones, caracteres, eventos, etc." (Íb., 2018), que en alemán recaerían bajo la noción de *böse*, y que en español podríamos acotar como 'maldad', con el consiguiente adjetivo de 'malvado', perverso o extremadamente malo.

Ahora volvamos a los tres únicos móviles originales del verdadero obrar moral humano según Schopenhauer: egoísmo, maldad y compasión. El egoísmo sería el más común en la naturaleza y el más esencial de los tres, al que la voluntad más profusa y comúnmente empujaría a sufrir a todos sus seres que la constituyen, especialmente a los racionales, absorbidos por el *principium individuationis*. Sin embargo, Schopenhauer apunta que un móvil egoísta no tiene que

llevar a una mala acción necesariamente, aunque ciertamente tienda a ello. Dentro de la amalgama de hipotéticas acciones resultantes de él, pueden darse acciones que no resulten realmente malas o perniciosas para otros seres, aunque Schopenhauer las calificará de acciones amorales, que no pueden considerarse éticamente positivas o negativas. Pero además, por supuesto, una motivación egoísta puede llevar a malas acciones estrictamente hablando, y eso es lo que el alemán da en llamar injusticia. Por su parte, la maldad sólo puede conducir a hacer el mal, es más, conduce a acciones extremadamente malas o malvadas, o lo que Schopenhauer llamó *böse* y Calder *narrow concept of evil*. Dentro del sustantivo alemán *übel*, o del *evil in a broad sense* de Calder, recaerían ambos tipos de acciones: las malas que pueden darse a causa de una motivación egoísta del ánimo, y las malvadas que necesariamente se darán detrás de un móvil malvado. Así pues, como el egoísmo es la más común de las tres motivaciones morales en la naturaleza, que suele empujar a acciones malas o como mucho a acciones amorales, y la maldad directamente empuja a acciones malvadas, es por eso que afirmamos en el presente trabajo que el mal en el sentido amplio del término (*übel*) es el concepto clave en la ética schopenhaueriana.

9. La maldad

A continuación intentaremos desgranar con más detalle la idea de maldad (*böse*), que también juega un papel crucial en el pensamiento de Schopenhauer. Esta responde ciertamente a un tipo acciones de una naturaleza distinta a las malas acciones, o quizás deberíamos hablar de un grado mayor en su escala, que requiere de un nuevo término para ser designadas, tal y como es el de malvadas. El de Danzig las define como acciones que buscan “el dolor ajeno” hasta llegar a “la crueldad más manifiesta” (Schopenhauer, 2009, p. 253). Habíamos visto que, si bien el egoísmo no es digno de alabanza moral, sí iba en concordancia con el mundo natural. Todos los seres tienen dicha tendencia, pues la voluntad, mediante el *principium individuationis*, les empujaba a satisfacer sus necesidades individuales sin reparar en seres semejantes. Por tanto, se da en la naturaleza, y por extensión en el mundo estrictamente humano, el fenómeno del egoísmo y las acciones malas con relativa normalidad, tal era el designio de la voluntad, que daba lugar a un mundo oscuro, hostil, plagado de sufrimiento, carencia, dolor e infatigable necesidad de alivio, efímera satisfacción o leve paliación. Por tanto, el egoísmo, fruto de una tendencia natural, da lugar al dolor y la injusticia, pero lo hace de una manera secundaria, como un daño colateral fruto de una voluntad que pide ser satisfecha, y del *principium individuationis* que aliena a cada uno de los seres, que les hace buscar su satisfacción a costa incluso de la de los demás.

Por otro lado, una acción malvada es algo diferente. Se define no como una acción que causa daño a otros seres de manera colateral, sino como una acción que busca abiertamente dañar a otros. Es decir, el daño pasa de ser un medio a ser un fin. Schopenhauer lo definirá así: “Cuando un hombre se halla continuamente inclinado a cometer *injusticia* tan pronto como se le presenta ocasión para ello y no le detiene ningún poder externo, le calificamos de *malvado*” (Schopenhauer, 2018, 626). Encontramos que la palabra clave en esta cita es “inclinado”. Dicha inclinación es a lo que nos referimos como la búsqueda abierta de daño a otros, siendo dicho daño un fin y no un medio, o en sus propias palabras, un “regocijo desinteresado en el sufrimiento ajeno (...) que en su grado superlativo se llama *crueledad*” (Schopenhauer, 2018, 628). Además, Schopenhauer habla de dos condiciones *sine quibus non*, acordes a su metafísica, para poder hablar de dicho carácter en una persona, a saber, que las voliciones reflejo de la voluntad que todos los humanos padecen sean de una intensidad superior a la normal en ese sujeto, y que además no se haya deshecho en ningún grado, intelectual o emocionalmente, del “hechizo” del *principium individuationis*. El lo expresa del siguiente modo:

“[En un ser humano malvado, DM] Se expresa una voluntad de vivir excesivamente intensa que sobrepasa la simple afirmación de su propia vida; y que en segundo lugar, su conocimiento se halla enteramente consagrado al principio de razón y está totalmente sumido en el principio de individuación, (...). Estos dos atributos constituyen los elementos primordiales del carácter malvado” (Schopenhauer, 2018, 627).

Cabe pues destacar que para Schopenhauer la maldad se define como el paroxismo de la naturaleza de todos los seres: las dos características de las que habla se dan en todos ellos (a saber, la voluntad de vivir, y el principio de razón e individuación), y habla exclusivamente de ellas como en un estado desmesurado en el contexto del ser malvado. Debido a ello, es una prolongación del egoísmo congénito a todos los seres, refiriéndose así a la maldad como un “alto grado de egoísmo” (Schopenhauer, 2018, 626). También habla de la conexión que tiene con el dolor y el sufrimiento, recordemos, otro de los universales de la antropología schopenhaueriana: “[El carácter malvado, DM] intenta mitigar el sufrimiento propio mediante la contemplación del sufrimiento ajeno” (Íb., 629), o como explica Terry Eagleton en su libro *On Evil*, “una necesidad de obtener alivio del tormento interior” (Eagleton, 2010, p. 50) que a todos los humanos provoca la voluntad según Schopenhauer. Es sólo esa manera desmesurada de intentar paliar el sufrimiento lo que diferencia al carácter malvado del resto, pero es un carácter que no deja de experimentar la *voluntad*

de vivir, pues “el malvado afirma la vida” (Schopenhauer, 2018, p. 632). Es ello lo que empuja a Lopez de Santa María a definir la ética de Schopenhauer como una teoría que gira en torno al “Mal Supremo” (Schopenhauer, 2009, p. XI), y no al bien como ha sido más común a lo largo de la tradición filosófica occidental. En cuanto a esto, Calder señala que “muy poca literatura filosófica” (Calder, 2018) se ha escrito alrededor de la noción de maldad, especialmente anterior a la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, y sobre todo desde una perspectiva secular. Schopenhauer desde luego es uno de ellos, aunque no figura en su artículo, quizás porque su obra nunca ha gozado de mucho calado en la comunidad anglosajona. Es cierto que uno de los pocos intentos de secularizar el mal fue realizado por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, y ciertamente se pueden ver algunas similitudes una vez más entre su visión y la de Schopenhauer, aunque otra vez el pupilo acaba aterrizando lejos del maestro. No obstante, si bien todos los puntuales intentos anteriores, incluido el de Kant, a los que no dedicaremos un análisis en el presente trabajo, pueden ser de una importancia y valor incalculables, ciertamente se antojan en ocasiones débiles a la hora de describir los actos puramente malvados en todo su esplendor. Como señala Calder, citando los trabajos de Garrard y McNaughton, hay innegablemente un tipo concreto de acciones, que no podremos calificar simplemente de malas, que provocan en nosotros los humanos una “respuesta de horror moral”, y sólo el concepto de maldad es capaz de capturar esa “parte distinta de nuestra fenomenología moral” (Calder, 2018) y distinguirla de otros tipos, resultando el simple termino de malo como algo insuficiente. Schopenhauer podría suscribir perfectamente esta afirmación, y es por ello que se acaba desmarcando de Kant, empujando su teoría más allá al establecer una diferencia notable entre actos simplemente egoístas y actos puramente malvados.

10. La compasión, o el acto puramente bondadoso

Por último, debemos tratar el último de los móviles del obrar humano: la compasión. Como dice Aramayo, la compasión es “un proceso tan misterioso como cotidiano” (Rodríguez Aramayo, 2001, p. 41) al que Schopenhauer pretende dar una respuesta de carácter metafísico. Como ya hemos dicho, es el único de los tres móviles que el alemán cataloga de no egoísta, esto es, ni amoral ni antimoral, sino pura y auténticamente moral. Podríamos definirlo como un suceso que se da en los seres humanos debido al cual somos capaces de sentir de alguna manera y en cierta medida, el dolor ajeno, y actuar en concordancia con él. Este hecho que ciertamente aparece en el mundo, aunque mucho menos a menudo que el egoísmo o la maldad, supondría para Schopenhauer el

“comienzo de la mística” (Schopenhauer, 2014b, p.238). Es aquí donde más notoriamente se puede observar la famosa influencia que el budismo y el vedanta tuvo en él, llegando a afirmar que lo que la sabiduría oriental puso en forma de doctrina religiosa -pero a la vez atea- a través de una aproximación intuitiva hace ya varios miles de años; él mismo por fin lo ha engendrado en la cultura europea, siglos después, en forma de argumentación filosófica y racional.

A fin de cuentas, siguiendo su razonamiento, este es un mundo en el que el móvil egoísta campa tremendamente a sus anchas, haciendo tender a los seres que lo componen a acciones malas, cuando no directamente de manera desbocada hacia actos malvados. Por tanto, que ocurra un incidente de la naturaleza de la compasión no puede ser sino una incógnita. Sin embargo, recordemos que el egoísmo tenía lugar debido a que, en el mundo de la eterna, infinita, holística e irracional carencia de la voluntad, los seres vivían en el mundo de la representación y los fenómenos atrapados por el principio de individuación, que les hacía creer ingenuamente que eran entes aislados, alienados del resto del mundo, y que debían luchar a toda costa por su propia supervivencia sin importar los medios requeridos. No obstante, lo que el budismo había intentado promulgar a través de su religión mística, y lo que el propio Schopenhauer proclamaba a través de su filosofía, era la apertura de los ojos de la humanidad respecto a tal engaño, o la caída del así llamado Velo de Maya. Schopenhauer nos ofrece una argumentación lógica ante este hecho que hasta entonces solo había logrado hallar una apología gracias a una doctrina de carácter místico.

La compasión es una motivación posible para la acción humana, tan real como el egoísmo o la maldad. Todo obrar tiene que poder explicarse gracias a una de las tres, “si bien pueden también actuar dos de ellos unidos” (Schopenhauer, 2009, p. 253) en una cierta pugna que acaba decantando la balanza hacia uno. Por supuesto la predisposición del ánimo de cada persona hará que se tenga más tendencia a experimentar y obedecer a uno de esos tres, pero en general, en todo ser humano existe una batalla entre dichos móviles. Cuando una acción sea fruto de una emoción compasiva, estaremos entonces ante un acto bondadoso, que no busca de ninguna manera el beneficio propio ni el mal ajeno. De todas formas, la ética de Schopenhauer no pretende hacer una apología de ella, ni obligar a adoptarla como única motivación vital. Recordemos su condición estrictamente descriptiva, y el determinismo que postula. Schopenhauer solo pretende dar respuesta a ese hecho que se da en prácticamente todos nosotros en mayor o menor medida, y que puede parecer algo ilusorio o incluso absurdo. Pretender a través de un tratado filosófico y racional, sin embargo, que un ser humano adopte dicho móvil como el único que guíe su vida, sería algo harto ingenuo e irrealizable. Schopenhauer dice que la filosofía ha conseguido a lo largo de la historia convertir a tantos seres humanos en bondadosos como “todas las doctrinas estéticas, desde la de Aristóteles a

nuestros días, han hecho un solo poeta” (Schopenhauer, 2018, p. 634). Del mismo modo que el estagirita se dedicaba exclusivamente a explicar qué es la belleza, a qué se debe y qué puede generar, Schopenhauer hace lo mismo con la bondad. La razón puede presentar motivos al pensamiento del hombre, puede plantear posibilidades a la voluntad, pero “no puede controlar como reaccionará esta ante los mismos” (Safranski, 2008, p. 300). Al contrario que en Kant, para Schopenhauer las acciones morales no vienen del conocimiento abstracto, sino de uno inmediato e intuitivo que refiere directamente, de una manera similar a las voliciones, al reino de la voluntad, al sobrepasar o “ver a través” (Schopenhauer, 2018, p. 639) del Velo de Maya o *principium individuationis*, donde el egoísmo se encontraba “absolutamente subsumido en este” (Íb., p. 639). Por ello, la compasión, aunque pudiera no parecerlo, es el nombre de una experiencia que sigue estando en plena concordancia con la voluntad, donde esta “conserva toda su fuerza en mí, pero no actúa ya en el frente de la autoafirmación” (Safranski, 2008, p. 311).

De esta forma, Schopenhauer encuentra en la compasión la “base” (Tugendhat, 2016, p. 172), que no justificación, del obrar verdaderamente moral. No existe en la ética de Schopenhauer una justificación posible, pero sí un hecho que puede motivar las acciones morales. En el mundo de la voluntad, lo mejor que puede ofrecernos la ética, ese saber que simplemente se dedica a describir los sucesos relacionados con las acciones humanas, es a explicar de dónde vienen esas acciones. Así, infinidad de estas pueden ser amorales -ni buenas ni malas-, y muchas otras directamente malas. Estas vendrán motivadas por el egoísmo. Un egoísmo completamente desmesurado generará la maldad, que motivará las acciones malvadas, radicalmente antimorales, a las que la etiqueta de malas ciertamente se les queda insignificante. Y finalmente la compasión será la que ponga en marcha las acciones morales que comúnmente catalogamos como buenas en el lenguaje cotidiano. Schopenhauer desecha la idea de deber en la moral, puesto que en su pensamiento una acción verdaderamente moral solo puede ser la que no está influida por “sanciones externas” (Íb, p. 172), ya sean estas de carácter por ejemplo religioso, contractual o jurídico, entre otros. Para él, la idea de deber, especialmente la de deber moral, de manera muy diferente a Kant, implica necesariamente un cierto tipo de sanción posible junto a él, y por tanto al cometer actos basados en dicho deber estaremos de modo consciente o no intentando evitar una sanción, es decir, actuando en nuestro propio beneficio o de manera egoísta. Eso no significa que una acción tal deba ser necesariamente mala, pues como ya hemos dicho nos puede guiar hacia acciones amorales. No obstante, las únicas acciones que le quedan por ser catalogadas como no realizadas en provecho propio -egoístas- son las compasivas.

Y ahora encontramos finalmente un haz de luz en ese mundo oscuro que describe el pesimismo de la filosofía schopenhaueriana. A fin de cuentas, el mundo de la voluntad es algo que no responde a designios humanos, y por tanto tampoco éticos, es algo que en esencia está totalmente por encima de ello. El mundo doliente de los seres vivos pertenece a las representaciones, y el mundo de la voluntad pervive totalmente al margen de ello. De ahí que la apuesta de Schopenhauer sea “dejar que el mundo sea el tribunal del mundo” (Neiman, 2012, p. 265). Hemos dicho que el engaño que nos produce el *principium individuationis* es el origen del mal humano. Esto puede parecer desalentador, puede parecer que nos aboca a una vida plagada de malas acciones, de individuos que están condenados a no entenderse, a actuar egoístamente en una lucha eterna, ficticia e inútil. Esto en cierto modo puede ser cierto, pero no es menos cierto que el hecho de que todo eso sea mera ilusión, pues la voluntad es una. Por tanto, Schopenhauer cree en una “justicia eterna” (Neiman, 2012, p. 260), en la que “torturador y torturado son uno mismo” (Íb., 260). Una justicia eterna que no seremos capaces de sentir si no descorremos el Velo de Maya, pero que una vez lo hagamos, encontraremos al menos consuelo ante un mundo que, tomado desde nuestra insignificante y falaz perspectiva individual, no nos muestra más que dolor y carencia durante nuestra breve e ilusoria existencia.

CONCLUSIONES

Schopenhauer realizó como filósofo un trabajo que a la vez fue consecuencia acorde de su contexto, tanto histórico como espacial, y también en poca sintonía con sus contemporáneos. Partiendo de un exhaustivo estudio de la obra de Kant, así como de una larga lista de filósofos antiguos, medievales y modernos, tanto de la tradición europea como occidental, fue capaz de armar un conjunto filosófico que trasciende la categoría de obra y constituye todo un peculiar sistema, sorprendentemente coherente si se aceptan las premisas de las que parte.

Esto se ve especialmente reflejado en los libros, capítulos, fragmentos y aforismos que hablan específicamente de cuestiones éticas. Sin embargo, la obra de Schopenhauer es tremendamente consistente y autorreferencial, interconectada entre sí, de modo que si uno se lanza al estudio de un aspecto concreto de su pensamiento se verá empujado a tratar el resto de disciplinas que lo componen, tal es su condición de obra uniforme e interdependiente. Si uno pretende, como es el caso del presente trabajo, estudiar su teoría ética, no debe nunca apartar la vista de sus visiones metafísicas, epistemológicas, antropológicas e incluso estéticas.

Su pensamiento destaca una ética con una idiosincrasia tremendamente particular en la que destaca su rechazo a la noción de libertad y su proposición de una ética anti-prescriptiva que pivota alrededor de la idea de mal. Su proposición de una moralidad basada en la compasión es tremendamente única y sugerente, que puede encontrar lecturas todavía muy pertinentes si no más actuales y oportunas que nunca, debido al auge en las últimas décadas de movimientos ético-políticos como el ecologismo o el animalismo. Si bien su obra fue casi completamente ignorada en vida, muchos y muy relevantes han sido los filósofos, artistas y especialmente literatos que han ido recogiendo pinceladas de su pensamiento, retazos de su bella prosa para enriquecer su propia creación. Él mismo afirmó en algún momento que no escribía para sus contemporáneos, para perseguir fama y riqueza en vida, sino que lo hacía para encontrar la esquivada y delicada verdad sin importar las consecuencias, pues era lo único que realmente merecía la pena. No importaba si aquello le condenaba a la soledad, la incompreensión o incluso el olvido: él escribía para la historia. Han pasado doscientos años y no sabemos si con su obra llegó a encontrar la preciada y frágil verdad, pero sí podemos afirmar que al menos la historia no le condenó al olvido.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, (2008). *Historia de la filosofía* (Vol. III). Barcelona: Hora, S.A.
- Aramayo, Roberto R., (2001). *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza.
- (2018). *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza.
- Calder, Todd, (2018). *The Concept of Evil*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Edward N. Zalta (ed.).
- Eagleton, Terry, (2010). *On Evil*. Yale College: Yale University Press.
- Kant, Immanuel, (1990). *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2015). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- (2016). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- López de Santa María, Pilar, (2015) *Schopenhauer y el idealismo kantiano*.
- Neiman, Susan, (2012). *El mal en el pensamiento moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Safranski, Rüdiger, (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Schopenhauer, Arthur, SCHOPENHAUER, A. (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María). Madrid: Siglo XXI.
- (2014a). *Parerga y Paralipómena* (Vol. I) (Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María). Madrid: Trotta.
- (2014b). *Parerga y Paralipómena* (Vol. II) (Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María). Madrid: Trotta.
- (2016). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. I). (Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María). Madrid: Trotta.
- (2017). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. II) (Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo). Madrid: Alianza.
- (2018). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. I) (Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo). Madrid: Alianza.
- (2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (Traducción e introducción de Pilar López de Santa María). Madrid: Alianza.
- Tooley, Michael, (2019). *The Problem of Evil*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Edward N. Zalta (ed.).
- Tugendhat, Ernst, (2016). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.

Wicks, Robert, (2019). *Arthur Schopenhauer*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Edward N. Zalta (ed.).