

“LA EXTENSIÓN DE LA COMUNIDAD MORAL EN SCHOPENHAUER: LA MORAL DE LA COMPASIÓN Y EL SUFRIMIENTO DE LOS ANIMALES”*

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN
Universidad de Granada

RESUMEN

En las páginas siguientes analizo la aportación de Schopenhauer al debate sobre la extensión de la comunidad moral y, en concreto, a la fundamentación de la ética animal. En el primer apartado, describo el papel de la compasión como fundamento de la ética, como propone Schopenhauer. En el segundo, me centro en la correlación ‘sufrimiento-capacidad intelectual’ como criterio para la compasión, y en los límites de la empatía en el sistema. En el tercero, me refiero al valor de la compasión en relación a la negación de la voluntad y a la valoración pesimista de la existencia, y finalmente hago balance sobre los aspectos que considero más importantes o problemáticos de la posición del filósofo.

ABSTRACT

In the following pages I examine Schopenhauer’s contribution to the debate about the extension of the moral community, concretely, to the basis principles of the animal ethics. In the first section, I describe the role of the compassion in the ethics, as propounds Schopenhauer. In the second, I focus on the correlation ‘suffering - intellectual capacity’ as criterion to feel compassion, and I emphasise the limits of the empathy in Schopenhauer’s philosophy too. In the third section, I examine the value of the compassion in connection with the denial of the will and with the pessimistic point of view. Finally, I stress the aspects that I consider the most important and debatable of Schopenhauer’s position.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación posdoctoral financiado por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades.

Schopenhauer es uno de los filósofos a los que hoy suele citarse en el debate para la ampliación de la comunidad moral y para fundamentar la ética animal. En realidad, la unión de ambas reivindicaciones a su filosofía no es nueva. Data al menos de 1879, cuando Richard Wagner en la *Carta abierta a Ernst von Weber* se refiere, apoyándose en el filósofo, a la *religión de la compasión* como alternativa al *dogma de la utilidad* que caracteriza la modernidad, y a la compasión como el único afecto que verdaderamente cuenta para rectificar nuestra relación con la naturaleza y los animales, y para a partir de ahí hacer del mundo en general un lugar más habitable. El propio Schopenhauer fue muy consciente del potencial de su propuesta y señalaba entre las razones de la superioridad de su fundamentación de la ética, precisamente el que no hiciese distinciones entre los seres. Y de hecho, el fundamento de la misma consiste en una compasión universal y hondamente sentida *hacia todo lo que tiene vida*, lo cual iría incluso en la línea de lo que hoy llamamos biocentrismo. Por otra parte, son conocidas sus críticas al maltrato a los animales, a la tortura y a la privación de libertad, así como sus denuncias de experimentos inútiles en los que el científico satisface sólo su curiosidad o se empeña en repetir lo que hace ya tiempo puede leerse en los libros. Denuncia la absoluta impunidad con la que se realizan estas prácticas, y comprueba con espanto la impassividad del investigador, la distancia moral que bloquea sus emociones, el que no experimente algún tipo de reserva.

Schopenhauer es uno de los pocos filósofos que ha tomado en serio la relevancia moral de nuestro comportamiento hacia los animales. Se refiere a él como un indicador de la calidad moral de un individuo, pero también como una cuestión que pone en evidencia nuestras convicciones morales, y como un tema sustantivo para la reflexión filosófica. Pero sobre todo, ha hecho hincapié en los argumentos más importantes que están en juego en este debate: la experiencia del sufrimiento de la que también participan los animales, y nuestra responsabilidad al respecto. Sin embargo, creo que son problemáticas las tesis con las que apoya la ampliación de la comunidad moral. Me refiero, en concreto, a la correlación que establece entre desarrollo intelectual y sufrimiento y a algunos aspectos derivados de la misma. La interpretación de esa correlación es central porque afecta a la fundamentación de la ética que propone el filósofo, no sólo a la ampliación de la comunidad moral. Y también afecta a la coherencia con el resto del sistema. La moral de la compasión y los dos grados de ésta que Schopenhauer distingue, justicia y caridad, deben medirse con su teoría de la negación de la voluntad, la teoría que en definitiva marca el tono de su pensamiento. Estas cuestiones son las que me propongo desarrollar en las páginas siguientes.

1. "Tat-twam asi": esto eres tu"

Según Schopenhauer, la ilusión de que nuestra conducta con los animales no tiene relevancia moral tendría su origen en la extensión y consolidación de un cristianismo contaminado por la herencia judía, en la que la naturaleza es una mera fuente de recursos a disposición del hombre. En *Parerga y paralipomena*, en el capítulo dedicado a la religión, se refiere especialmente al pasaje del Génesis en donde el hombre es designado señor (no administrador) de la creación y encargado de nombrar a los animales. Ambos hechos simbolizarían la completa dependencia de éstos respecto al ser humano, y con ello la privación de cualquier derecho. Queda establecido así, con la fuerza de la religión y los deseos explícitos de Dios, el uso de los animales como cosas y, por consiguiente, la significación relativa (o nula) del maltrato y la explotación. El judaísmo sería además una religión de la ley, donde legalidad y moralidad acaban siendo lo mismo. Desde este contexto se explicaría, según el filósofo, cómo en Occidente no acaba habiendo ningún argumento decisivo para apoyar un comportamiento moral hacia los animales.

Schopenhauer considera también otros pasajes de la Biblia que parecen defender un trato diferente. Sin embargo, más que de auténtica compasión, hablarían en realidad de lástima o misericordia, sentimientos que, como apunta el filósofo, pueden experimentarse ante el pecador o el delincuente, pero no ante quien no sólo no es culpable, sino que nos alimenta o nos sirve hasta el límite de sus fuerzas. Por eso rechaza la palabra "lástima" y prefiere, en lugar de hablar incluso de compasión, referirse a la justicia que les debemos. Y la diferencia es importante porque abriría un debate distinto, un debate que sin embargo, Schopenhauer no abordará. Si estamos en el plano de la justicia, estamos también en el plano de los derechos y deberes. Y esto nos vincularía de un modo distinto a ellos, en la línea del reconocimiento, por nuestra parte, de algunos derechos.

Los mismos presupuestos del judaísmo estarían presentes incluso en los argumentos con los que las sociedades protectoras defienden a los animales. Estas organizaciones suelen afirmar que la crueldad hacia los animales debe erradicarse porque conduce a la crueldad hacia los hombres. Pero este argumento de nuevo implica que sólo estos últimos son objeto directo de deber moral y que el animal sólo lo es de indirecto, y en sí mismo, por tanto, es sólo una cosa. De ahí que Schopenhauer concluya que la concepción judía del mundo animal, que predomina en Europa, deba ser superada porque es sencillamente inmoral¹.

1. Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Werke in zehn Bänden*. Band X. *Parerga y paralipomena*. "Ueber die religion". Diogenes Verlag Zürich, 1977, p. 415 (en adelante *W* seguido del tomo y de la página: *W X*, p. 415).

La herencia judía también habría alcanzado a la filosofía. Desde un punto de vista filosófico, la distinción radical entre el animal y el hombre se habría afianzado especialmente a partir del planteamiento cartesiano. La filosofía cartesiano-leibniziana-wolffiana habría edificado la psicología racional a partir de conceptos abstractos y construido un *anima rationalis immortalis*. Y la mayoría de los filósofos habrían intentado apoyar esta psicología especulativa en la empírica, abriéndose un definitivo abismo entre el animal y el hombre. Las principales tesis para sustentarlo serían la ausencia en los animales de un alma racional inmortal y de autoconciencia, lo que les impediría distinguirse del mundo externo, tener experiencia de sí como sujetos².

Sin embargo, las ciencias abrirían un camino distinto porque habrían demostrado ya suficientemente la identidad *esencial* entre el animal y el hombre. Un rasgo significativo del proyecto filosófico de Schopenhauer es su esfuerzo por poner en relación los conocimientos científicos de la época y las tesis de su filosofía, con la idea de alcanzar así una explicación y una interpretación del hombre y el mundo más adecuadas. En esa línea se inscribe su interés por la biología y por disciplinas afines, cuyos resultados no sólo van a tener efectos en su teoría del conocimiento y en la discusión con Kant, sino en la imagen del hombre resultante, una imagen mucho más integrada en la Naturaleza. Schopenhauer, a partir de estos datos, se refiere a la homogeneidad psíquica y somática entre el animal y el hombre³, y califica la diferencia entre ambos como secundaria, diferencia que consistiría en el mayor desarrollo cerebral que se da en la especie humana. La especie humana sólo es un grado de objetivación de la voluntad, si bien el grado mediante el cual ésta alcanza la autoconciencia. La esencia del hombre es la voluntad. Y de hecho, las distintas formas del egoísmo (el afecto al que tiene que hacer frente la compasión) constituyen aspectos de un continuo, cuyas primeras manifestaciones se dan ya a nivel inorgánico, en forma de lucha de fuerzas.

El afecto fundamental del hombre es pues el egoísmo. Movido por él cada cual no sólo aspira a mantenerse en la existencia libre de dolor y privaciones, sino que se considera el centro del mundo. Siempre estará dispuesto a aumentar la cantidad y variedad de su bienestar. Y si no le es posible conseguir todo lo que desea, no renunciará a intentar dominarlo todo⁴. Por otra

2. Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*. "Sobre el fundamento de la moral". Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1993, p. 264 (W VI, 279). Schopenhauer afirma, por el contrario, que los animales tienen conciencia de sí y son capaces de distinguirse a sí mismos del exterior. Sin embargo, el argumento que utiliza creo que confunde la voluntad de vivir que llama egoísmo con la autoconciencia.

3. *Op. cit.*, p. 265 (W VI, 280).

4. Cfr. *op. cit.*, p. 222 (W VI, 236).

parte, la experiencia que tenemos de nosotros mismos como lo más inmediato, junto con la estructura de nuestra conciencia, cuya ley fundamental es el principio de individuación, suponen que el resto de los seres (animales o no) son representaciones. Pasan, automáticamente, a formar parte del estatuto de cosas que cobran relevancia en función de nuestro interés hacia ellas. Las cosas son motivos para nuestro querer. Así, el egocentrismo de cada uno chocará indefectiblemente con la indiferencia de los demás, y el egocentrismo de los demás, con la nuestra.

Pero el egoísmo no es el único móvil antimoral. Incluyendo todas sus manifestaciones, todavía está más bien vinculado a nuestro origen animal. Por encima de él, se encuentra la hostilidad o malevolencia, que tendría un origen según Schopenhauer “diabólico”, mediado por la razón. A bajas dosis la malevolencia es casi incesante; reanuda y mantiene la guerra de todos contra todos, al menos en el pensamiento. A ella pertenecen la ira, la envidia, la calumnia, pero también la bajeza moral y el lado más sombrío de la naturaleza humana: la crueldad y el sadismo. En estos últimos casos, y a diferencia del egoísmo, el sufrimiento y el dolor de otro ser dejan de ser medios y se convierten en fuente de placer, fines en sí mismos. El predominio de una u otra raíz, o bien del móvil moral, es lo que determina la tipología de caracteres, aunque no haya ningún hombre que no albergue en su interior algo de las tres⁵.

El egoísmo es una fuerza contenida que estallaría sin remedio de no ser contrarrestada por el móvil moral pero, sobre todo, mantenida a raya por la coerción de la ley y la religión, y por la presión de la sociedad. El Estado es la obra maestra del egoísmo sobreentendido, racional y sumado de todos⁶. Y más que una estrategia contra él, lo es contra sus consecuencias. Es el resultado del temor recíproco al poder respectivo hecho por vía negativa⁷. Y aunque el ordenamiento jurídico no es ajeno a la ética, su relación con ésta se

5. *Op. cit.*, p. 226 (W VI, 240).

6. Al contrario de lo que se expone en la doctrina kantiana del derecho, en donde el origen del Estado parece responder a un deber moral según el imperativo categórico (cfr. SCHOPENHAUER, A., *Metafísica de las costumbres*. Introducción, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Cap. 6. “Acercas de la injusticia y el derecho, o sobre la doctrina filosófica del derecho”. Ed. Debate-CSIC, Madrid, 1993, p. 106). “...Se dirige tanto menos contra el egoísmo cuanto que, bien al contrario, debe su origen a un egoísmo que actúa metódicamente y que ha abandonado el punto de vista unilateral para adoptar uno general, presentándose mediante la adición como el egoísmo común a todos; servir a éste es la única misión del Estado, cuya instauración parte del supuesto de que no cabe contar con la moralidad pura (...) que le convertiría en algo superfluo”.

7. Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”. Ed. cit., p. 223 (W VI, 238).

limita a considerar la naturaleza y límites de lo justo e injusto. Los fines son otros. La ética se ocupa de cómo ha de actuar un hombre para ser justo, mientras que la ciencia política se pregunta por el modo en que el individuo puede estar a salvo de otro. Se ocupa del obrar injusto por sus consecuencias. El Estado no se dedica a promover la moralidad ni a la edificación del individuo⁸. Su tarea no es extirpar las inclinaciones para cometer un delito, sino prevenirlo⁹.

Dentro de los mecanismos sociales que favorecen la convivencia y contribuyen a neutralizar en lo posible los móviles antimorales está la cortesía, virtud cardinal de la cultura china¹⁰. Schopenhauer la define como el “disimulo convencional y sistemático del egoísmo” en el trato diario; una hipocresía reconocida, y sin embargo, elogiada y fomentada. La cortesía, dice en *Parerga y paralipomena*, “descansa sobre una convención tácita de no observar unos en los otros la miseria moral e intelectual de la condición humana y de no reprochársela mutuamente; de donde resulta, en beneficio de ambas partes, que aparece menos fácilmente. Cortesía es prudencia; descortesía es, pues, necesidad”¹¹. Por tanto, en la mayoría de las acciones que alabamos por su bondad lo que tenemos delante realmente es una mezcla de factores de procedencia muy diversa. Y lo que está claro, según Schopenhauer, es que en situaciones de excepción, o en las que es fácil sustraerse a las leyes, sabemos que confiaríamos bien poco en la fuerza de la religión o en la moralidad de un individuo: “hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía para saber lo que es verdaderamente el hombre en el aspecto moral. A esos miles que se apiñan entremezclados en las relaciones pacíficas, hay que verlos como otros tantos tigres y lobos cuyos dientes están asegurados por un fuerte bozal”¹².

8. “Algunos filosofastros alemanes de esta época venal quieren convertirlo en una institución de la moralidad, educación y edificación: en el fondo de lo cual acecha la finalidad jesuítica de suprimir la libertad personal y el desarrollo particular del individuo, para hacer de él una simple rueda de una máquina china del Estado y la religión” (*op. cit.*, pp. 241-242) (W VI, 257).

9. Cfr. *Metafísica de las costumbres*. Cap. 6. “Acerca de la injusticia y el derecho, o sobre la doctrina filosófica del derecho”. Ed. cit., p. 106.

10. Pero también el lenguaje de quien prospera en la corte o del hombre del Barroco, por citar dos casos significativos para el filósofo, traductor al alemán del *Oráculo Manual* de Baltasar Gracián, y autor él mismo de *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*.

11. SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipomena*. Escritos filosóficos menores. Vol III: “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”. Edición de Manuel Crespillo y Marco Parmeggiani sobre la versión de Antonio Zozaya. Ed. Ágora, Málaga, 1997, pp. 201-202 (W VII, pp. 503-504).

12. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”. Ed. cit., p. 220 (W VI, 234).

Sin embargo y pese a todo, se dan acciones verdaderamente buenas, cuya raíz no es el egoísmo. Son acciones admirables que van unidas, además, a dos síntomas inequívocos, según Schopenhauer. Por un lado, un criterio subjetivo: la satisfacción con nosotros mismos; por otro, uno objetivo: provocan la aprobación y el respeto de testigos imparciales. Estas acciones sólo son posibles si consideramos un móvil capaz de hacer frente a los móviles antimorales, un móvil tan inscrito en la naturaleza humana como el del egoísmo. Este afecto es la compasión. La compasión presupone la capacidad de identificarnos con otro ser en el sufrimiento. Según Schopenhauer, no tiene lugar a nivel de la conciencia empírica, porque la ley que determina a ésta ordena la realidad individualizándola en objetos, incluso considera así al resto de los seres vivos, sean o no de nuestra especie. Por eso afirma que el egoísmo, así como por otra parte el pecado, tendría de hecho su explicación última en nuestras estructuras mentales constitutivas. Mientras que la identificación, la empatía que se requiere en la moral, es extraña no sólo por la fuerza de los móviles antimorales, sino porque no estoy conectado con el cuerpo de otro ser para experimentar su dolor. Esto no significa que se trate entonces de un mero contagio psicológico, ni del reconocimiento en otro del sufrimiento del que ahora estoy libre, pero que podría padecer. La cuestión es, más bien, que su sufrimiento mueve mi voluntad inmediatamente e igual que lo haría el mío propio o mis intereses. Se convierte en motivo para mi voluntad e incluso puede suceder que anteponga su dolor al mío. La activación de un resorte de ese tipo y su explicación escaparían completamente a la razón, que sólo puede describirlo de un modo oblicuo. Pero se trata de conocimiento intuitivo, si bien diferente al de la intuición empírica, por el que se impone inmediatamente para nosotros la realidad de los hechos. A falta de una expresión mejor, Schopenhauer se refiere a la compasión como a una mística práctica¹³. Y en la fórmula sánscrita "*tat-tvam asi*" (esto eres tú) resume el conocimiento de quien ha penetrado la superficie de la realidad rasgando el velo de Maya o el mundo como representación, ha llegado a comprender el fondo de aquélla y

13. Sin embargo, en el caso de la contemplación estética, en el que el individuo logra a través del conocimiento intuitivo también conocer, aunque por un momento, la esencia del mundo, Schopenhauer llega a apuntar a meros procesos fisiológicos: "Lo que conocemos de esa forma son las *ideas* de las cosas: pero desde ellas habla una sabiduría superior a aquella que solo sabe de meras relaciones. También nosotros mismos hemos salido de las relaciones y nos hemos convertido en el puro sujeto del conocer. Mas lo que producen excepcionalmente ese estado han de ser procesos fisiológicos internos que purifican e incrementan la actividad cerebral..." (SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*. Complementos. Libro III. Cap. 30. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Ed. Trotta, Madrid, 2003, p. 419. En adelante: *MVR*, seguido del libro, del número del capítulo y de la página) (*W IV*, 442).

con él a sí mismo, y en esa experiencia se ha sentido en unión con todos los seres¹⁴. Una vez desencadenada, la compasión perfecta nos impide causar daño alguno, pero también y especialmente, nos empuja a prestar auxilio (*neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*)¹⁵.

En este marco, fuera de la conciencia empírica, hay que colocar también la compasión hacia los animales. Y aunque la razón juega su papel en la moral, al menos para conservar en principios lo que ha sido experimentado alguna vez, no es el desencadenante de una buena acción. De ahí, que la principal crítica de Schopenhauer a la fundamentación kantiana sea que los principios y reglas por sí solos ni nos motivan ni nos paralizan. Y quizá, parte de la trascendencia del planteamiento de Schopenhauer en el debate de la ética animal se deba, como argumenta Jones, a sus críticas a la ética kantiana¹⁶. Ésta, según Schopenhauer, también estaría profundamente influida por la religión, y de nuevo, por el judaísmo. Y aunque es cierto que Kant denuncia la crueldad hacia los animales, lo hace porque la crueldad embrutece y debilita una disposición natural a la moralidad que mediante el trato con los animales puede mantenerse en forma¹⁷. Por otro lado, para expresar la vinculación universal de la ley, las exigencias de abstracción y formalismo de su plantea-

14. "Quien sea capaz de decírsela a sí mismo respecto de todos los seres con los que entra en contacto, con claro conocimiento y sólida convicción interior, con ello tiene asegurada la virtud y la santidad, y se encuentra en el camino directo a la salvación" (SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación I*. Libro IV, parágrafo 66. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 435. En adelante: *MVR*, seguido del libro, del número del parágrafo y de la página) En *Parerga y paralipómena* señala que entre los hindúes y los budistas la expresión "tat-tvam asi" debe ser pronunciada ante un animal para tener presente la identidad de la esencia entre nosotros y ellos, y constituir así una guía para la acción (*W II*, 464).

15. En realidad, estos dos niveles se corresponden con lo que hoy constituyen, desde el *Informe Belmont*, tres de los principios de la bioética: no maleficencia, beneficencia y justicia. Schopenhauer antepone a todos el primero. Y para algunos autores ese mismo principio debiera ser el predominante en el debate sobre la experimentación animal.

16. "It stems not from Schopenhauer's stated position but rather from his celebrated criticism of Kant's treatment of animals. Commentators have mistakenly assumed that since Kant rejects animal rights and Schopenhauer severely criticizes Kant, then Schopenhauer must himself be in favour of animal rights" (JONES, K., "Schopenhauer on Animals". In *Schopenhauer-Jahrbuch*, 72 (1991), p. 131). Por otra parte, la defensa del valor de la compasión, e incluso los grados que diferencia Schopenhauer (justicia y caridad), convergen además con otros temas significativos de nuestro tiempo que, en la línea de una profundización en el concepto de responsabilidad, constituyen una parte importante de la problemática en ética y la clave de los derechos de tercera generación, por ejemplo. Toda esta potencialidad no hace sino aumentar el atractivo del planteamiento del filósofo.

17. Los animales son "el fantasma patológico para la práctica de la compasión con los otros hombres" (*Los dos problemas fundamentales de la ética*. "Sobre el fundamento del moral". Ed. cit., p. 189) (*W VI*, 202).

miento llevan a Kant a asumir la existencia de otros seres no humanos, pero sí racionales. Sin embargo, nada dice de los animales que, aunque no son agentes morales y no pueden cumplir ningún imperativo, sí son pacientes. Al no ser fines en sí, son entonces medios que forman parte de la categoría de los objetos disponibles. Para Kant, los seres vivos son moralmente relevantes si son racionales. La universalidad schopenhaueriana parece estar fundada en la compasión, una suerte de empatía que mediatiza la caridad y la justicia, mientras que en el caso de Kant depende de la racionalidad y no puede ir más allá del respeto.

2. Los límites de la empatía y la igualdad

Sin embargo, la compasión y en general la moral, tal y como las presenta Schopenhauer, también adolecen de cierto formalismo. No son tratadas por Schopenhauer realmente como fenómenos que tienen lugar en la sociedad y en la historia, y por ello sujetos a cambios y dependientes de los contextos, sino que las considera estructuras compactas, datos con los que contar. No son síntomas en el sentido que lo serán luego para Nietzsche, por ejemplo. Por eso dialoga en su fundamentación de la ética sólo hasta cierto trecho con el escéptico. Por eso tampoco, pese a que se refiere de pasada a la compasión como a un sentimiento natural que ayuda a la conservación de la especie, acaba examinándola como un instinto al menos en parte anclado en la Naturaleza y común, si bien en cierto grado, a otros animales.

La compasión no es una acción de la que podamos decir que somos por completo sujetos. Tal y como la presenta Schopenhauer, más bien “nos ocurre”, acontece en nosotros. Depende de nuestro carácter y de su receptividad a un cierto tipo de motivos. Pero el carácter es innato, pues depende de la voluntad y ésta es absolutamente libre, no está sujeta a las leyes del fenómeno¹⁸. La compasión no pertenece al mundo de la representación, sino al de la voluntad¹⁹, y quizá a una parte de ésta. Es evidente que somos desiguales res-

18. En los cuadernos de notas del filósofo el comportamiento moral constituye una de las manifestaciones de la “conciencia mejor” del hombre. Y ésta se opone a la conciencia empírica. Entre ambas no hay mediación posible. Sólo podemos optar por una u otra en cada situación (cfr. SCHOPENHAUER, A., *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*. Bd. I. Herausgegeben von A. Hübscher. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, núm., 204, p. 111) (en adelante: *HN* seguido del tomo, del número de la nota correspondiente y de la página: *HN* I, 204, p. 111).

19. “En esa identidad de la voluntad como cosa en sí dentro de la incontable pluralidad de sus manifestaciones se basan tres fenómenos que se pueden unificar bajo un concepto común de *simpatía*: 1) La *compasión* que, como he explicado, es la base de la justicia y la caridad, *cari-tas*. 2) El amor sexual junto con su tenaz selección, *amor*, que constituye la vida de la especie que prevalece sobre la de los individuos. 3) La *magia*, en la que se incluyen también el magne-

pecto a nuestra inteligencia, pero también respecto a la bondad de carácter. Ninguna de las dos puede cambiarse. Por eso no podemos mejorar lo que somos y a nadie se le puede enseñar a ser virtuoso. Como Platón en el *Menón*, Schopenhauer se refiere a la bondad de carácter como a un don del cielo²⁰. En este sentido es significativa su opinión sobre el concepto kantiano de la dignidad. Según Schopenhauer, apenas puede aplicarse al hombre si no es de un modo irónico, ya que en él no habría nada digno de alabanza en sí mismo²¹, ni siquiera su razón. Y su vida, más que remitir a la dignidad, lo que nos infunde es compasión: por sus sufrimientos, sus miserias y su angustia. Y sin embargo, si todo en el ser humano fuese miseria, no cabría más que indiferencia o desesperación. Es precisamente la compasión, de la que en realidad no somos autores, la que nos singulariza, porque es posible en nosotros una manifestación de lo que en los Manuscritos llama la “conciencia mejor”.

Pero la cuestión central en la argumentación sobre la moral de la compasión en Schopenhauer tiene que ver con el significado que se asigna al dolor. En primer lugar, porque sólo el dolor es positivo, y no el placer, que sería mera ausencia del primero, un no-ser²². La esencia de todo ser es voluntad y ésta es deseo o aspiración que nunca se aquieta, siempre está en lucha consigo misma. En segundo lugar, la existencia de la moral, y por ello también el significado de nuestro comportamiento hacia los animales, están supe-

tismo animal y las curaciones simpatéticas. Por consiguiente, se puede definir la *simpatía* así: manifestación empírica de la identidad metafísica de la voluntad, en medio de la diversidad física de los fenómenos, con lo que se pone de manifiesto una conexión totalmente distinta de la que producen las formas de los fenómenos que concebimos bajo el principio de razón” (*MVR IV*, cap. 47, p. 658). (*W IV*, 705). Parece así que la voluntad no es una unidad metafísica sin fisuras y que la diferencia no es sólo propia del mundo como representación.

20. “La virtud no procede ni de la naturaleza ni de la enseñanza. Sino que es otorgada a aquellos a los que se otorga, por un destino divino y al margen del entendimiento” (*Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”. Ed. cit., p. 275. Nota 118) (*W VI*, 290).

21. “¿De qué le cabe enorgullecerse al hombre, siendo así que su concepción es una culpa, su nacimiento un castigo, su vida un penoso quehacer y la muerte una necesidad?” (SCHOPENHAUER, A., *Los designios del Destino (dos opúsculos de Parerga y Paralipómene)*. “A propósito de la ética”, § 109. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 49 (*W IX*, 220).

22. “Sentimos el dolor pero no la ausencia de dolor (...) Sentimos el deseo, como cuando tenemos hambre y sed; pero en cuanto lo hemos satisfecho ocurre con él como con el bocado que hemos degustado: que en el momento en que ha sido deglutido, deja de existir para nuestra sensación (...) Solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos y se anuncian por sí mismos: el bienestar, en cambio, es puramente negativo. Por eso, no somos conscientes de los tres grandes bienes de la vida: salud, juventud y libertad, en cuanto tales, mientras estamos en posesión de ellos, sino únicamente después de haberlos perdido: pues también ellos son negaciones” (*MVR IV*, cap. 46, pp. 629-630) (*W IV*, 673).

ditados al dolor: "la desgracia es la condición de la compasión y la compasión la fuente de la caridad"²³. Lo que nos empuja a una buena acción sería el sufrimiento y no, por ejemplo, la felicidad compartida. Nos reconocemos unos a otros cuando sufrimos. Y si esto es así, los animales no merecerían consideración moral por ser capaces de sentir placer y tener intereses propios en un mundo que, por desgracia, comparten con la especie humana. En nuestra relación con ellos, más bien lo que sería éticamente relevante para nosotros sería el sinsentido de su sufrimiento²⁴. O más concretamente: su sufrimiento en tanto espejo de nuestra esencia, y en general, espejo del absurdo en que consiste el mundo. Pero entonces quizá, en el fondo, ocurra también lo mismo con el valor y significado de los padecimientos de nuestros congéneres: que ejemplifiquen un dolor inespecífico, el sinsentido de la existencia.

En tercer lugar, Schopenhauer establece una correlación entre el desarrollo de la inteligencia y la relevancia del dolor que, aunque es adecuada como criterio, creo que debe matizarse. Y afirma también la compasión *hacia todo lo que tiene vida*. Cabría interpretar entonces que extiende así la comunidad moral a todos los seres vivos, animales o no, sufran o no. Y entonces la compasión parece más afín al respeto, a la dignidad, a la admiración y veneración, en este caso hacia todo lo que tiene vida. Y estaría fundada en una percepción y una valoración más completas y complejas de los seres. Pero si tenemos en cuenta la prioridad ontológica que el dolor tiene en su filosofía, se trata sí de compasión hacia la vida, pero porque la vida es una cadena de penalidades. En los niveles inferiores de objetivación de la voluntad, en el mundo inorgánico, la lucha de fuerzas anticipa el dolor que tendrá lugar en el estadio en el que aparece la sensibilidad. El dolor es el nombre de un grado de individuación, el grado en el que aparece la sensibilidad. Crece con ésta y culmina con la inteligencia. Entonces, la sensibilidad es condición necesaria, pero en realidad no suficiente para hablar de sufrimiento. Estrictamente hablando, el animal es el presente personificado, dice Schopenhauer. Al estar

23. "Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe" (*Los dos problemas fundamentales de la ética*. "Sobre el fundamento de la moral". Ed. cit., p. 262) (W VI, 277).

24. "Considérese, por ejemplo, el topo, ese infatigable trabajador. Cavar penosamente con sus desproporcionadas patas en forma de pala constituye la ocupación de toda su vida: una noche perpetua le rodea: sus ojos embrionarios los tiene solamente para huir de la luz (...) ¿Pero qué consigue con esa vida esforzada y falta de alegría? Comida y apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo (...) A la vida de los animales que ven, la conciencia del mundo objetivo (...) les da una apariencia del valor objetivo de la existencia. Pero el topo *ciego*, con su perfecta organización y su actividad sin tregua, limitada al intercambio de larvas de insectos y hambre, hace patente la desproporción entre medio y fin" (*MVR II*, cap. 28, p. 399) (W III, 414).

privado de razón dispone sólo de conciencia intuitiva, y por ello limitada al presente²⁵. De ahí también que el dolor que experimenta corresponda exactamente a la gravedad real de la causa que lo provoca, mientras que en nosotros viene aumentado y deformado por la razón. Su vida contiene menos sufrimiento y menos alegría que la nuestra. Su esperanza y su miedo, su preocupación y su angustia son muy limitados. Está más satisfecho de la mera existencia de lo que jamás puede estarlo un hombre, y goza de lo que es presente y real, sin perturbación ni preocupación. Por ello cuando interaccionamos con él nos hace partícipes del valor absoluto del momento. Como en Kant, en cierta forma los animales también cumplen un rol en la promoción del sentimiento moral. En primer lugar, porque nuestro comportamiento hacia ellos es síntoma de la bondad de nuestro carácter. En segundo lugar, y esto es significativo, porque en parte son un ejemplo del estado que alcanzaría un hombre liberado de la voluntad²⁶: contemplándolos vislumbramos lo que significaría la unidad metafísica de todo lo viviente, el sentido auténtico de la inmortalidad²⁷. Y en todo caso, al que lleva a cabo un acto moralmente bueno, y “aunque el conocimiento del destino humano en general no alegrara su ánimo, el saber que su esencia se encuentra en todo lo viviente le da cierta ecuanimidad y hasta un ánimo jovial”²⁸.

Pero la compasión debe estar dirigida ante todo hacia el hombre, porque la sensibilidad para el sufrimiento sigue la misma marcha que el ascenso de

25. “...hablando con exactitud, no podemos decir que los animales *saben* algo, si bien poseen el conocimiento intuitivo, también el recuerdo para uso de éste y, justamente por eso, la fantasía que demuestra además la existencia de sueños en ellos. Les atribuimos conciencia [*Bewußtsein*], así que el concepto de la misma, aun cuando la palabra está tomada de “saber” [*Wissen*], coincide con el de la representación en general, del tipo que sea. Por eso también atribuimos vida a las plantas, pero no conciencia. El *saber* es, pues, la conciencia abstracta, el fijar en conceptos de la razón lo conocido de otro modo” (*op. cit.*, I, § 10, p. 101) (W I, 87).

26. “It is Schopenhauer’s assessment that ‘the brute is much more content with mere existence than man... the life of the brute carries less sorrow with it... and is free’ from the torment of *care* and *anxiety* (...) The reference to the brutes’ ‘real wisdom’ –‘their quiet, placid enjoyment of the present moment’ –brings us (...) the moral relevance of animals and their role in promoting moral feeling. This ‘quiet, placid enjoyment of the present moment’ that we perceive in the higher animals kept as pets ‘symbolizes’ the inner condition of ‘will-lessness’ or ‘blessedness’ which according to Schopenhauer is the supreme good of man” (JONES, B., *op. cit.*, p. 136).

27. “...being ‘the present moment personified’ they hint at the ‘sense of timelessness’ which is the inner mark of a good soul. Furthermore we also learn a metaphysical lesson from animals, the lead us to ‘true notions... about the indestructibility of our true nature through death’. Schopenhauer attaches considerable metaphysical and moral significance to our experience of animals but they are intelligible only against his general metaphysical and moral outlook” (*op. cit.*, p. 133).

28. MVR IV, § 66, p. 435 (W II, 464).

la inteligencia²⁹, y el dolor que experimenta un ser tiene tanto valor como el grado de desarrollo de la conciencia que éste ser representa. La razón es un condensador ambivalente al respecto del que carece el animal. La razón diversifica, acumula³⁰ e interpreta el dolor. Multiplica el sufrimiento, especialmente con el conocimiento más terrible de todos: la conciencia de la muerte. Por eso el sufrimiento, según Schopenhauer, en sentido propio sólo existe en el hombre, y por eso éste es también la especie superior y el fin de la naturaleza³¹. Pero entonces, podemos pensar que la mente más privilegiada, la del genio, es paradójicamente la del ser que más sufre, el ser que verdaderamente sufre, y por ello el más necesitado de compasión. También es, al mismo tiempo, quizá el responsable adecuado del proyecto de redención, porque su capacidad intelectual le permite conocer a fondo qué es la existencia.

Por otra parte, la moral de la compasión responde a una ética de principios: "... la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y no precisa de ninguna casuística. Quien está lleno de ella es seguro que no ofenderá a nadie, a nadie perjudicará, a nadie hará daño (...)"³². La universalización de la compasión que parece afirmar Schopenhauer no resultaría operativa cuando nos enfrentamos a conflictos dentro o fuera del reino animal. Es decir, Schopenhauer no aporta criterios suficientes para resolverlos. No establece ninguna graduación significativa entre los animales que sea verdaderamente relevante para resolver casos prácticos. A lo sumo, señala una diferencia entre los animales salvajes

29. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. "Sobre el fundamento de la moral". Ed. cit., p. 278 (W VI, 294).

30. "En el animal, el dolor del presente, incluso si se repite innumerables veces una tras otra, permanece siempre como la primera vez dolor del presente, y no puede verse sumado a otros" (SCHOPENHAUER, A., *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipomena 134-182)*). "Sobre la teoría del dolor del mundo", § 153. Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Ed. Alderabán, Madrid, 1998, p. 124) (W IX, 319).

31. "Así pues, después de que la voluntad de vivir, esto es, la esencia interior de la naturaleza, ha recorrido toda la serie animal en una incesante aspiración hacia una objetivación y un placer más perfectos –cosa que con frecuencia se produce en el mismo planeta a través de varias interrupciones de series de animales que se suceden y vuelven a comenzar desde el principio-, llega por fin a la reflexión en el ser dotado de razón, en el hombre. Entonces las cosas comienzan a hacerse graves para ella, se le impone la pregunta de por qué y para qué existe todo eso y, sobre todo, si la fatiga y la miseria de su vida y su afán están compensados por la ganancia (...) Aquí se halla el punto en el que, a la luz de un claro conocimiento, se decide la afirmación o la negación de la voluntad de vivir; si bien de esta última por lo regular sólo podemos tener conciencia en un ropaje místico. En consecuencia, no tenemos ninguna razón para suponer que en algún lugar pueda llegarse a una superior objetivación de la voluntad, puesto que aquí ha alcanzado ya su punto de involución" (MVR IV, cap. 45, p. 626) (W IV, 669-670).

32. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. "Sobre el fundamento de la moral". Ed. cit., p. 260 (W VI, 275).

y algunos de los domésticos, pero no una diferencia suficientemente relevante respecto a su capacidad de experimentar dolor. Y así, reconoce que “una débil huella de reflexión, de razón, de comprensión lingüística, de pensamiento, de intencion, de premeditación, se manifiesta a veces en los individuos más destacados de los géneros animales superiores, provocando siempre nuestro asombro”³³. Sí señala que en el caso de los insectos está claro que no sufren.

Y en todo caso, acaba concluyendo que los innumerables sufrimientos espirituales y corporales del hombre reclaman la compasión con mucha mayor intensidad que “el dolor meramente corporal y aun sordo del animal”³⁴. El sufrimiento del animal siempre será inferior porque está privado de la razón. Añade además, que el hombre padecería más ante la carencia de alimentación animal, sobre todo en los países más septentrionales, que el animal por una muerte rápida e imprevista administrándole, por ejemplo, clorofórmico. Pero la muerte rápida no debe fundamentarse, según Schopenhauer, en el tipo de compasión (*Erbarmen*) que se expresa en el Antiguo Testamento, sino en un sentimiento de culpa (un sentimiento religioso) hacia la existencia eterna que, como en nosotros, vive también en todos los otros animales³⁵. También el hombre sufriría más si prescindiese de los animales que tan útiles son para el trabajo. Y en cuanto a la experimentación, en *Parerga y paralipómene* la asume en casos absolutamente necesarios y con utilidad inmediata (criterios ya en sí mismos problemáticos). Debe garantizarse que no se realizará por cualquiera, que se llevará a cabo sólo una vez que se hayan agotado todas las fuentes de conocimiento disponibles, y que se fomentará asimismo la mayor difusión de los experimentos, la mayor asistencia de estudiosos, para que el sacrificio de los animales sea lo más útil posible a la ciencia. Y de cualquier modo, el científico no debería olvidar que primero es un ser humano y luego un especialista. La distancia moral, necesaria para ejercer algunos aspectos de su profesión, no puede ser absoluta. Por tanto, aunque con reduc-

33. *MVR* I, cap. 5, p. 90 (*W* III, 76). Pero también afirma: “Tales cosas suscitan nuestra admiración; porque la percepción de las circunstancias y la adecuación a ellas es claramente asunto del conocimiento; pero ya de una vez por todas les hemos creído capaces de una previsión de la generación siguiente y del futuro lejano, aunque a sabiendas de que en eso no están dirigidos por el conocimiento: pues una previsión de este tipo que proceda de él exige una actividad cerebral que asciende hasta la razón. En cambio, para la modificación y disposición de lo particular conforme a las circunstancias existentes o que se van presentando, basta el intelecto de los animales inferiores; porque, guiado por el instinto, solo tiene que rellenar los huecos que deja éste” (*op. cit.*, II, cap. 27, p. 391) (*W* III, 405-406).

34. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”. Ed. *cit.*, p. 278 (*W* VI, 294).

35. *Parerga y paralipómene*. “Ueber die religion” (*W* X, 414).

ción, son el principio de utilidad y la superioridad de una especie los criterios que acaban imponiéndose también en la posición de Schopenhauer, aunque no por ello justifique la crueldad³⁶. Y no deja de ser también revelador que la ponderación del dolor acabe midiéndose además con el criterio metafísico de la primacía de la voluntad, de tal modo que sea posible afirmar nuestra existencia hasta negar la del animal, pero con el “cálculo” siguiente: “que la voluntad de vivir en su conjunto soporte así menos sufrimiento que si ocurriera a la inversa. Esto define al mismo tiempo el grado en que el hombre puede sin injusticia hacer uso de las fuerzas de los animales”³⁷.

Por otra parte, la relación entre conciencia y sufrimiento, tal y como la presenta Schopenhauer, es demasiado esquemática. Para ser partícipe del dolor de otro ser no necesito reflexionar, sostiene Schopenhauer. Y en gran medida es así, pero no siempre, porque para evaluar el dolor, si no en todos los casos sí en algunos, son necesarias más condiciones. Por ejemplo: es necesario tener entrenada la sensibilidad. Es innegable que la percepción y valoración del dolor han cambiado a lo largo de la historia. No siempre el dolor es físico, ni siempre es fácil de detectar, ni es soportado por todos por igual. Y además hay condiciones materiales que conducen al sufrimiento. Para socorrer a otro necesito también actuar sobre éstas y hacerlo de un modo eficaz, lo cual puede requerir diseñar una estrategia, resolver conflictos, elegir entre dos males. Aquí es necesario deliberar, e incluso calcular. El dolor debe poder ser comprendido, pero también en algunos casos, debe ser respetado.

Otro problema es el dolor “sordo” del animal al que hace referencia Schopenhauer. Hoy disponemos de mayor volumen de información y de técnicas más precisas que han cambiado radicalmente nuestros conocimientos sobre los animales, conocimientos que han cuestionado con mayor contun-

36. “El derecho del hombre a la vida y las fuerzas de los animales se basa en que, al aumentar el sufrimiento en proporción a la claridad de la conciencia, el dolor que sufre el animal con la muerte o con el trabajo no es aún tan grande como el que sufriría el hombre con la mera privación de la carne o las fuerzas del animal; de ahí que el hombre pueda llegar a la afirmación de su existencia hasta la negación de la existencia animal y que la voluntad de vivir en su conjunto soporte así menos sufrimiento que si ocurriera a la inversa. Esto define al mismo tiempo el grado en que el hombre puede sin injusticia hacer uso de las fuerzas de los animales, grado que, sin embargo, se sobrepasa con frecuencia, en especial en el caso de los animales de carga y los perros de caza; contra eso se dirige en particular la actividad de las sociedades protectoras de animales. Tampoco se extiende ese derecho, a mi parecer, a las vivisecciones, sobre todo las de los animales superiores. En cambio, el insecto todavía no sufre con su muerte tanto como el hombre con su picadura. Los hindúes no comprenden esto” (MVR IV, § 66, pp. 433-434) (W II, 462).

37. *Ibidem*. La cursiva es mía.

dencia la diferencia ontológica con respecto al hombre y también nuestras convicciones morales. Nos permiten sobre todo refinar la tesis general con la que Schopenhauer vincula complejidad cognitiva y sufrimiento³⁸. Si consideramos los estudios que se llevan a cabo en el campo del bienestar animal, nos encontramos con que un problema fundamental es detectar y medir el sufrimiento de los animales, pero no porque se niegue y haya que probar su existencia, sino porque corremos el peligro de no advertirlo. En ese caso, para reconocerlo y valorarlo no contamos siempre con signos visibles que estimulen nuestra empatía. Por otro lado, aún estando lejos de zanjar la cuestión de la naturaleza de la conciencia, sea humana o no, y dejando a parte que incluso haya diversos tipos de conciencia, lo que sí está claro es que no siempre que experimento dolor he elaborado la experiencia reflexivamente. Para ser partícipe del dolor de otro no siempre necesito reflexionar, pero para experimentar el dolor no hay que ser, ni mucho menos, sabio.

Y si bien la razón puede aumentar y diversificar nuestro sufrimiento, también es obvio que nos permite evaluar con más exactitud lo infundado o no de nuestros temores y, por supuesto, nos dota de mayor capacidad y recursos para esquivarlos y soportarlos. Y como argumenta Marta Tarfalla a propósito del lenguaje y el dolor: “Carecer de un lenguaje con el que comunicarse con nosotros hace a los animales más vulnerables, los convierte en víctimas perfectas que no pueden ni elevar su protesta ni suplicar clemencia, ni tratar de convencer a su torturador de que deje de hacerles daño. Y les causa más sufrimientos, incluso después de haber padecido un dolor, si sobreviven a él; todos sabemos que tras una experiencia dolorosa, poder hablar de ella, objetivarla en el lenguaje, explicarla a los demás, incluso explicarla públicamente o denunciarla en comisaría, nos libera de parte de ese dolor y nos ayuda a superarlo. Los animales que han sido maltratados tampoco disponen de ese último recurso”³⁹.

38. “Cuando nuestra cultura desarrolló la tesis de la diferencia antropológica que todavía hoy defiende, sencillamente se desconocían los hechos básicos acerca de los animales más desarrollados. El primer estudio científico sobre la etología y la conducta del chimpancé en estado natural fue obra de H. W. Nissen, se publicó sólo en 1931, y en realidad, hubo que esperar a las investigaciones de Jane Goodall –ya en el decenio de 1960- para comenzar a hacernos una idea cabal de las capacidades y comportamientos de los chimpancés en sus hábitats naturales. Como ha subrayado Mary Midgley, ‘los grandes simios no fueron descubiertos hasta el siglo XVIII’ y no se ha tenido conocimiento real de su modo de vida hasta las últimas décadas. Sobre las criaturas más conocidas la ignorancia también era generalizada, al tiempo que los datos disponibles se negaban de manera irreflexiva; no se conocía o no se creía en su sociabilidad” (RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Ed. Universidad de Granada, 2003, pp. 67-68).

39. TARFALLA Marta, (ed.), *Los derechos de los animales*. “Introducción: un mapa del debate”. Idea Books, Barcelona, 2004, p. 34.

La correlación sufrimiento-conciencia de la que depende la extensión de la compasión vuelve a ser problemática también en otros casos en los que está en juego la ética y la universalidad fundada en la compasión que defiende Schopenhauer. Un tema que suele pasarse por alto cuando se discute su planteamiento ético, y en general su filosofía, es su opinión sobre las mujeres a las que dedica, especialmente, unas páginas en *Parerga y paralipomena*. Dejando a un lado que Schopenhauer pertenezca a una época determinada y disculpando su misoginia, sigue teniendo sentido traer estas tesis a colación para valorar la consistencia de la moral de la compasión, sobre todo si ésta se apoya, como parecer ser, en la correlación entre desarrollo de la inteligencia y experiencia del dolor. Las mujeres, según Schopenhauer, permaneceríamos en un estado infantil toda nuestra vida. Ocuparíamos un escalón intermedio entre los niños y el hombre, que es el verdadero ser humano⁴⁰. Igual que los animales, estamos ancladas en el presente, lo cual entre otras cosas nos impide distinguir entre la apariencia y la esencia de las cosas. La razón de fondo es que poseeríamos sólo intelecto intuitivo. Limitadas al presente, lo disfrutamos en profundidad y por eso, y de nuevo como el animal, somos adecuadas para dispensar placer y reposo, aunque a diferencia del animal no podemos ofrecer un adelanto de la beatitud de la unidad metafísica a la que apunta el sistema del filósofo. Demostramos más compasión y por ello más amor por los seres humanos y más simpatía por los desgraciados, pero no más justicia, porque la justicia va unida a funciones cognitivas superiores. Poseemos así el presupuesto general de la virtud, pero nos faltan las condiciones para su realización. En *Sobre el fundamento de la moral* específica que somos más caritativas, ya que el motivo de la caridad es la mayoría de las veces intuitivo y habla inmediatamente a la compasión, a la que somos decididamente más proclives. La caridad es una virtud femenina; la justicia, que aquí aparece como el nivel más perfecto de la compasión y, sin embargo, estaría vinculada a la razón, es masculina. Por supuesto, tampoco somos seres autónomos. Biológicamente destinadas a la obediencia, necesitamos un patrón.

Dentro de la misma problemática (la correlación inteligencia-sufrimiento) hay que considerar también otras diferencias que Schopenhauer establece entre los hombres. En primer lugar, habría que valorar, como se ha dicho antes, la compasión que requiere el genio, el ser más inteligente y por tanto, el que más sufre. Pero también apunta Schopenhauer: "el que los negros

40. "Zu Pflegerinnen und Erzieherinnen unserer ersten Kindheit eignen die Weiber sich gerade dadurch, daß sie selbst kindisch, läppisch und kurzsichtig, mit Einem Worte, Zeit Lebens große Kinder sind: eine Art Mittelstufe, zwischen dem Kinde und dem Manne, als welcher der eigentliche Mensch ist" (W X, 668).

hayan caído de preferencia y en grande en la esclavitud, es evidentemente una consecuencia de tener menos inteligencia que las demás razas, lo cual no justifica, sin embargo, el hecho⁴¹. Otro apunte a tener en cuenta es el relativo a las discapacidades: “la vista es el sentido *del entendimiento* que intuye, el oído es el sentido *de la razón* que piensa y percibe. Las palabras son representadas por los signos visibles en forma sólo imperfecta: por eso dudo que un sordomundo que sepa leer pero no tenga ninguna representación del oído de las palabras, opere de forma tan ágil como nosotros con las palabras reales, es decir, audibles. Si no sabe leer, resulta, como es sabido, casi igual que un animal irracional; mientras que el ciego de nacimiento desde el principio es un ser plenamente racional⁴². Sin que estas últimas afirmaciones sirvan para prejuzgar todo el pensamiento del filósofo ni invaliden el valor que asigna a la compasión, sí cuestionan la universalidad que establece a través del sufrimiento. No está claro cómo encaja aquí la moral de la compasión, ya que habría seres humanos que merecerían ser menos compadecidos, pues no cumplen con los estándares de racionalidad, unos estándares que además no están establecidos⁴³. Por tanto, ésta *no puede* ser la posición del filósofo. Debe haber otro concepto de universalidad en su filosofía sobre el cual se construya la comunidad moral, posiblemente el de especie, y a partir de ahí, se diferencien dos tipos de compasión: una para el mundo humano y otra con respecto a los animales. En este último caso, el criterio no sería tanto la capacidad de experimentar dolor, sino el grado de inteligencia o de semejanza con el género humano.

Otro problema es la relación entre la compasión y la justicia. En la fundamentación de la ética no está suficientemente especificada la relación entre ambas. La justicia aparece como un grado de la compasión, pero también hace referencia estrictamente al orden legal. El caso extremo de la relación entre ambas es el de la pena de muerte y sobre ésta el posición de Schopenhauer es la siguiente: “El que la pena haya de mantener una exacta proporción con el crimen, tal y como enseña *Beccaria*, no se debe a que sea una expiación del mismo, sino a que la garantía debe ser adecuada al valor de

41. SCHOPENHAUER, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*. “Anatomía comparada”. Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega. Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 96 (W V, 248).

42. *MVR* I, cap. 3, p. 57 (W III, 38).

43. De hecho, según Schopenhauer, la razón no es lo más valioso del hombre, sino su “mejor conciencia”, un concepto difícil de precisar en el planteamiento del joven Schopenhauer y que luego desaparecerá como tal en el resto de su obra. La “mejor conciencia” o “conciencia mejor” es opuesta a la conciencia empírica. Entre ambas no hay comunicación posible. La “mejor conciencia” condensa la capacidad de trascendencia, conversión y unión con lo Absoluto, que hay en el hombre.

aquello por lo que responde. Por eso cada cual está justificado para exigir la vida ajena como prenda de la seguridad de la propia, pero no de la seguridad de sus bienes, para los que la libertad ajena, etc., es garantía suficiente. De ahí que la pena de muerte sea estrictamente necesaria para asegurar la vida de los ciudadanos. A aquellos que quieren abolirla hay que responderles: 'Primero eliminad del mundo el asesinato, y luego le seguirá la pena de muerte'. También un claro intento de asesinato debería ser castigado con la muerte: pues la ley pretende castigar la acción, no vengar su éxito. En general, el daño a evitar, y no la indignidad de la acción prohibida, proporciona la correcta medida de la pena"⁴⁴.

3. Un don en la sociedad de puercoespines

Un segundo punto de vista para valorar el significado del sufrimiento de los animales en la ética de Schopenhauer depende de la coherencia entre la moral de la compasión, la valoración de la existencia que hace el filósofo y la redención de la voluntad. Se trata de un asunto importante porque la ética aparece subordinada a la ascética, pero ésta a su vez no es indiferente a una específica valoración de la existencia y del mundo. Respecto a esta última cuestión, Schopenhauer se refiere al hombre como a un ser limitado en sus facultades, arrastrado por todo tipo de pasiones y afectos, sometido al azar y al paso del tiempo. No es apenas otra cosa que un mecanismo de relojería movido por un resorte interior al que se le ha dado cuerda y avanza sin saber por qué. Todos nosotros somos un incesante morir, una destrucción retardada: "¡Qué diferencia entre nuestro principio y nuestro fin! El principio en el delirio del deseo y en el éxtasis de la voluntad; el fin en la destrucción de todos los órganos y en el hedor de los cadáveres"⁴⁵. El individuo, en tanto es una réplica del impulso ciego y violento de la voluntad, se identifica con sus genitales, y en cuanto consigue ser el sujeto puro del conocimiento, con el cerebro. Pero éste es siempre subsidiario y convertirse en sujeto puro del conocimiento raramente es posible. En realidad, el instinto sexual es la esencia del individuo⁴⁶. El acto genésico es el foco de la voluntad. Y cada nuevo ser sólo perpetúa el dolor y la muerte. Así es la rueda de la existencia. Cuanto

44. *MVR IV*, cap. 47, p. 654 (*W IV*, 700-701).

45. *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipomena 134-182)*. "Sobre la teoría de la nulidad", § 147. Ed. cit., pp. 114-115 (*W IX*, 313).

46. Y más aún: "...todo enamoramiento, por muchos tintes etéreos de que se quiera revestir, tiene su único origen en el instinto sexual e incluso no es más que un instinto sexual determinado, especializado e individualizado en un sentido muy estricto" (*MVR IV*, cap. 44, p. 586) (*W IV*, 624).

más complejo es un ser más variadas y específicas se tornan sus necesidades; más difícil y eventual su satisfacción. El querer nace siempre de una necesidad, o sea, es déficit, coerción, sufrimiento. La satisfacción verdadera no existe. Tras un deseo viene otro y entre ambos, una aparente calma a la que sigue el hastío y un nuevo deseo. El tránsito rápido entre un deseo y su cumplimiento es lo que ilusamente llamamos felicidad; el lento, desdicha. Así, toda satisfacción y toda alegría, están tocadas, pues contienen algo que las altera. Pero peor aún es no desear: “el aburrimiento no es para nada un mal que haya que considerar menor: al final pinta una verdadera desesperación en el rostro”⁴⁷. La necesidad y el tedio son, en realidad, las “fustas que alimentan el movimiento de la peonza”⁴⁸. También puede suceder que topemos con un deseo que no podemos satisfacer, pero tampoco abandonar. Ya tenemos lo que buscábamos: “algo a lo que a cada momento podemos acusar, en lugar de a nuestra propia esencia, de ser la fuente de nuestros sufrimientos, y debido a lo cual nos enemistamos con nuestro destino pero a cambio nos reconciamos con nuestra existencia al alejarse de nuevo el conocimiento de que el sufrimiento es esencia a esa existencia humana y la verdadera satisfacción es imposible”⁴⁹.

Schopenhauer considera al individuo y a la especie desde el punto de vista de la voluntad, y como tales no significan otra cosa que un nuevo aliento para la renovación de la misma. No es posible ningún verdadero progreso sobre la tierra. Los avances de la ciencia y el consiguiente dominio de la naturaleza, no nos librarán de nosotros mismos. Unos a otros no nos aportamos en el fondo nada. Incluso nuestro conocimiento está dispuesto de tal modo que sólo tenemos un acceso inmediato a nuestro propio ser. Pero además “el intelecto es un principio diferenciador que, por tanto, separa: sus distintos grados proporcionan a cada cual, aún más aún que los de la mera formación, diferentes conceptos a resultas de los cuales cada uno vive en cierto sentido en un mundo diferentes en el solo trata inmediatamente con el que está a su nivel, mientras que a los demás solo puede gritarles desde lejos e intentar hacerse comprensible para ellos”⁵⁰. El hombre sólo encuentra su propio ser, y raras veces le es posible conectar con su “mejor conciencia”. De los otros, como de las cosas, sólo tenemos representaciones. Así, a la lucha por la existencia se añaden las diferencias que establece el conocimiento, el cual diversifica y espolea el egoísmo. Nos acercamos a los demás por interés o aburrimiento. Un hombre siempre es fundamentalmente un lobo para otro, y la civilización,

47. *Op. cit.*, IV, § 57, p. 371 (W II, 392).

48. *Op. cit.*, II, cap. 28, p. 405 (W III, 420).

49. *Op. cit.*, IV, § 57, p. 377 (W II, 399).

50. *Op. cit.*, I, cap. 15, p. 183 (W III, 170-171).

un velo que apenas oculta el lado más sombrío de nuestra naturaleza. Toda sociedad coacciona e impone sacrificios, nos limita, nos hace romos. Realmente “el que uno se vea motivado para buscar o evitar la compañía de la gente dependerá de si teme más al tedio que al fastidio”⁵¹. Haríamos bien, según el filósofo, en aprender a vivir en soledad en medio de los demás. Lo mejor es bastarse a sí mismo, o en su defecto, calcular una distancia respecto a los demás de la que aún podamos sacar beneficios y que nos asegure que no seremos contaminados ni lastimados⁵². Esa es la distancia ideal en la fábula de los puercoespines.

Jamás podría ser éste el mejor de los mundos posibles. Las innumerables penalidades de la vida y el riguroso sistema de premios y castigos tras la muerte, hacen del hombre un juguete de la divinidad. Dios “castiga su propia obra chapucera porque no es como él quiere. Así es como golpea el niño a la silla con la que se ha tropezado”⁵³. No cabe mayor cinismo que la satisfacción e incluso “el aplauso a sí mismo”, cuando en el Génesis, terminada su obra, vio que todas las cosas creadas eran buenas⁵⁴. Sólo podemos concluir que nuestra vida transcurre en una prisión donde cumplimos una condena de la que no sabemos nada o en un laboratorio en el que servimos de cobayas a los dioses. “Suele decirse que tras la muerte seremos conminados *por el cielo a rendir cuentas*; creo que podríamos comenzar por pedirle cuentas al cielo acerca de la *mauvaise plaisanterie* relativa a esta existencia por la que debemos pasar sin saber hacia dónde nos encaminamos ni para qué”⁵⁵.

Y entonces, ¿qué hacer? “¡Ojalá supiera cada cual - no importa el modo cómo se doblega enteramente la *voluntad*; tal cosa sería óptima, por cuanto ésta encierra todo su infortunio!”⁵⁶. Pero doblegar enteramente la voluntad no significa recurrir al suicidio, porque éste según Schopenhauer, lejos de procurar la negación de la voluntad, la afirma. No es un acto moralmente censurable, sino una solución inútil. La negación de la voluntad consiste no en odiar los sufrimientos, sino los placeres de la vida, que es lo que alienta a la

51. SCHOPENHAUER, A., *Escritos inéditos de juventud (1808-1818). Sentencias y aforismos II*, § 41. Selección, prólogo y versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo. Ed. Pre-Textos, Valencia, 1999 p. 41 (HN I, núm. 182, p. 101).

52. *Op. cit.*, § 53, p. 48 (HN I, núm. 208, p. 113).

53. *Op. cit.*, § 56, p. 98 (HN III, núm. 84, p. 115).

54. *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipomena 134-182)*. “Sobre la teoría del dolor del mundo”, § 156. Ed. cit., p. 135 (WIX, 327).

55. *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (Antología)*, § 214. Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Ed. Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 210 (HN III, núm. 57, p. 456).

56. *Escritos inéditos de juventud (1808-1818). Sentencias y aforismos II*, § 98. Ed. cit., p. 69 (HN I, núm. 341, p. 211).

voluntad. En realidad, el suicida lo que rechaza no es la voluntad de vivir, sino el fenómeno individual que él representa, las condiciones que a él le han tocado. Y de cualquier modo, el suicida no es quién en última instancia decide poner fin a su vida, sino la voluntad de vivir que él representa que “se encuentra tan impedida en ese fenómeno individual, que no puede desplegar su aspiración. Por eso decide conforme a su ser en sí, que se halla fuera de las formas del principio de razón, y al que por lo tanto le es indiferente todo fenómeno individual (...) Porque aquella misma sólida certeza interior que hace que todos nosotros vivamos sin un constante escalofrío ante la muerte, la certeza de que a la vida nunca le puede faltar su fenómeno, respalda la acción también en el caso del suicidio. Así pues, la voluntad de vivir aparece tanto es esa autodestrucción (Siva) como en el bienestar de la autoconservación (Visnú) y en el placer de la procreación (Brahma). Ese es el significado íntimo de la *unidad de la Trimurti* que todo hombre es, si bien en el tiempo resalta a veces una o a veces otra de sus tres cabezas (...) Al igual que está fijo el arco iris por muy rápido que cambien las gotas que en ese instante son su soporte, es una acción totalmente vana y necia. Pero además constituye la obra maestra de Maya, al ser la expresión más manifiesta de la contradicción de la voluntad de vivir consigo misma. Conocimos ya esa contradicción en los fenómenos inferiores de la voluntad, en la continua lucha entre las manifestaciones de las fuerzas naturales y todos los individuos orgánicos por la materia junto con el espacio y el tiempo; vimos también que, al ir ascendiendo en los grados de objetivación de la voluntad, aquel conflicto destacaba cada vez más y con una terrible claridad. Y así al final, en el nivel superior que es la idea del hombre, alcanza ese grado en el que no sólo los individuos que representan la misma especie se exterminan unos a otros sino que incluso el mismo individuo se declara la guerra a sí mismo (...) la voluntad individual a través de un acto suyo suprime el cuerpo, que no es más que su propia visibilidad, antes que el sufrimiento quebrante la voluntad”⁵⁷. Más bien, la voluntad ha de conocer sin obstáculos su propio ser para poder suprimirse a sí misma y acabar con el sufrimiento que acompaña al fenómeno. El único camino de la salvación tiene que pasar por la preservación y conocimiento de todas las formas de la misma, y no tiene sentido la violencia contra sus fenómenos, ni contra los nuevos seres que nacen. En este último caso, hay que favorecer incluso “los fines de la naturaleza cuando la voluntad de vivir, que es su esencia interior, se ha decidido”⁵⁸.

57. *MVR*, IV, § 69, pp. 461-462 (W II, 492-493).

58. *Loc. cit.*, p. 463 (W II, 495). No nos es lícito interrumpir ningún proceso vital, por tanto.

Pero por lo mismo, poco importa tampoco empeñarse en conseguir cualquier progreso social, cualquier logro. Nada alterará en realidad la esencia del mundo y sólo es moral la redención: “Se podría pensar que un Estado perfecto o quizás también un dogma de recompensas y castigos más allá de la muerte que se creyera firmemente, impediría cualquier crimen: con ello políticamente se habría ganado mucho, pero moralmente nada; antes bien, simplemente se habría impedido que la voluntad se reflejase en la vida”⁵⁹. El objetivo no es cambiar los hechos, según Schopenhauer, sino redimir al mundo de lo que es. Por eso la compasión al final es como mucho una tregua, o peor aún: un golpe de cinismo. Y lo que es seguro es que la moral debe ser una fuerza contraria a la felicidad y a la promoción de la vida⁶⁰.

Como parte de la naturaleza, el hombre tiene el mismo destino que el animal: la nutrición y la reproducción. Y como tarea especial, vislumbrar el mal y conseguir el remedio”. Pero el que llegado a un verdadero conocimiento del mundo, “allá donde mira ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece. Y todo eso le resulta ahora tan cercano como al egoísta su propia persona. ¿Cómo teniendo tal conocimiento habría de afirmar esa vida con continuos actos de voluntad y justamente así vincularse y aferrarse a ella cada vez con mayor firmeza?”⁶¹. Al hombre verdaderamente bueno ya no le basta con ser compasivo ni hacer por los demás tanto como haría por sí mismo “sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él”⁶². Quien ha conocido verdaderamente la vida, en todos sus aspectos, y hace balance, sólo le queda una voluntad, la de querer la nada, negar el mundo. Y además toma esta decisión, que conduce a la negación de la voluntad, en nombre de todos los seres. Ser redentores: ésta sería entonces nuestra última responsabilidad para con los animales y para con todo lo que existe: “según lo que se ha dicho en el libro segundo sobre la conexión de todos los fenómenos de la voluntad, creo poder suponer que con el más alto fenómeno de la voluntad también desaparecería su reflejo más débil: la animalidad, al igual que con la plena luz desaparecen también las penumbras (...) El resto de la naturaleza ha de esperara su salvación del hombre, que es a la vez sacerdote y ofrenda”. Y siguiendo a

59. *Op. cit.*, IV, § 66, p. 430 (W II, 459).

60. Cfr. *Escritos inéditos de juventud (1808-1818). Sentencias y aforismos II*, § 105. Ed. cit., p. (HN I, núm. 366, p. 228).

61. *MVR*, IV, § 68, p. 440 (W II, 469).

62. *Loc. cit.*, p. 441 (W II, 470-471).

Eckhardt: “Así el hombre bueno debe elevar todas las cosas a Dios, a su primer origen. Esto nos acreditan los maestros: que todas las criaturas están hechas por causa del hombre. Eso se prueba en todas las criaturas, en que una utiliza a otra (...). Así, todas las criaturas llegan a ser provechosas al hombre bueno: unas dentro de otras son llevadas por el hombre bueno hacia Dios”⁶³. Schopenhauer subraya que esto significaría que “en esta vida el hombre se sirve del animal para salvarlo en él y con él mismo”⁶⁴. La negación, supresión y conversión de la voluntad es también la supresión y desaparición del mundo, su espejo. La negación de la voluntad es la única libertad posible: “...precisamente lo que los místicos cristianos llaman *acción de la gracia* y *regeneración* constituye para nosotros la única manifestación inmediata de la *libertad de la voluntad*. Surge cuando la voluntad habiendo llegado al conocimiento de su ser en sí, obtiene de él un *aquietador* y justamente así se sus trae a la acción de los *motivos*, que se encuentran en el dominio de otro forma de conocimiento cuyos objetos no son más que fenómenos. La posibilidad de la libertad que aquí se manifiesta es el mayor privilegio del hombre, del cual carece eternamente el animal porque tiene como condición la reflexión racional que permite abarcar la totalidad de la vida independientemente de la impresión presente. El animal carece de toda posibilidad de libertad, como carece incluso de la posibilidad de una capacidad de elección verdadera, o sea, reflexiva, después de un conflicto de motivos que tendrían que ser para ello representaciones abstractas. Por eso, con la misma necesidad con la que cae la piedra al suelo, clava el lobo hambriento sus dientes en la carne de la presa, sin posibilidad de conocer que él es tanto el despedazado como el que despedaza. La *necesidad* es el *reino de la naturaleza*, la *libertad* es el *reino de la gracia*”⁶⁵.

4. Compasión sin metafísica

La reivindicación que hace Schopenhauer de la compasión como fundamento de la moral es indiscutible, y tiene en nuestro tiempo además un valor añadido ya que partimos, en la era de la globalización económica, por fuerza de un concepto de responsabilidad espacial y temporalmente más amplio, propiciado también por el extraordinario poder y ambigüedad de la ciencia y la tecnología. Asimismo, la solidaridad tiene un peso sustancial en nuestro imaginario de valores. No hay más que pensar en la proliferación de organi-

63. *Loc. cit.*, pp. 442-443 (W II, 472).

64. *Loc. cit.*, p. 443 (W II, 472).

65. *Op. cit.*, IV, § 70, pp. 466-467 (W II, 499).

zaciones no gubernamentales y en las iniciativas de los ciudadanos. Por otra parte, y paradójicamente al uso masivo de animales para los fines más diversos, estamos más sensibilizados ante su bienestar y su sufrimiento. El aspecto más importante de la aportación de Schopenhauer es, como sostiene Edgar Dahl, la crítica a lo que hoy llamamos “especieísmo” y el principio de ponderación del sufrimiento. Y lo decisivo sería, partir de aquí, desarrollar este principio y aplicarlo a cada problema particular⁶⁶. Dahl califica asimismo la posición del filósofo respecto al debate del sufrimiento animal de “utilitarismo negativo”, porque Schopenhauer no pone el acento en la búsqueda de la felicidad del mayor número, sino sólo en evitar el dolor del mayor número de seres, de tal modo que lo que tendríamos es un principio de ponderación del sufrimiento para causar el menor mal a los afectados⁶⁷. Sin embargo, la consideración exclusiva del dolor como el dato decisivo para plantearnos la ampliación de la comunidad moral creo que sea insuficiente. Y por otro lado, es problemática la correlación que establece entre el dolor y la inteligencia si no se hacen más especificaciones. Schopenhauer no precisa los límites de la correlación, aunque sí establece claramente: la alimentación y la fuerza animal para el trabajo. De aquí a añadir una lista interminable de intereses “necesarios”, como ocurre en nuestro tiempo, no hay una gran distancia.

Monica Libell⁶⁸ ha analizado la posición de Schopenhauer respecto a los animales teniendo en cuenta dos claves que pertenecen a un registro dife-

66. Cfr. DAHL Edgar, “Der Schleier der Maya: das Tier in der Ethik Schopenhauers”. *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998), p. 111.

67. “Wenn es überhaupt etwas gibt, was Schopenhauer von einer Vielzahl moderner Tierrechter unterschiedet, dann ist das sein negativer Utilitarismus: Seiner Ansicht nach kann es nicht darum gehen, das Glück zu befördern, sondern nur, das Unglück zu lindern. Daß es Schopenhauer weniger um die Maximierung des Glücks als vielmehr um die Minimierung des Unglücks geht, wird besonders deutlich, wenn er von der Nutztierhaltung spricht (...) Schopenhauer verwendet hier also eine Art ‘Prinzip der gleichen Leidensabmägung, das ihm immer diejenige Handlung empfehlen läßt, die allen Betroffenen am wenigsten Leid verursacht’ (*op. cit.*, p. 105).

68. Entre 1840 y 1850 Schopenhauer “began to take an active stance on animal welfare issues. Schopenhauer’s position was an appeal to act against injustice towards animals and painful treatment of them. He did so by encouraging and praising the growing animal welfare movement, its struggle for legislation and by making the debate a part of his personal life” (LIBELL, M., “Active compassion in Schopenhauer’s view on animal’s”. *Schopenhauer Jahrbuch*, 79 (1998), p. 113). “Schopenhauer is however not *primarily* to be considered a proponent of animals ethics (and even less of animals rights in the modern interpretation). His early philosophy of compassion is based on the Hindu teachings which encompasses compassion for all things living as a natural part, but does not take an active stance on animal welfare issues. During his life animals, represented by a dog, grew in importance and more of his attention was directed towards them and the budding debate. Being an emotional and straightforward person he dared a broad interpretation of his states principles and argued for active welfare and legislation, not considering the possible collision the two of them” (*op. cit.*, p. 124).

rente al estrictamente filosófico y que, en principio pueden parecer irrelevantes, pero que no lo son en absoluto: el cambio operado en la sociedad de su tiempo en referencia a la consideración de los animales como animales de compañía⁶⁹, y la experiencia personal del filósofo al respecto. En función de ambos aspectos, ha diferenciado dos etapas en su planteamiento. En la primera, la posición de Schopenhauer es más teórica, más especulativa, y está supeditada a un planteamiento filosófico-religioso. En una segunda etapa, entre 1840 y 1850, en la que por otra parte redacta *Parerga y Paralipomena*, toma parte activa⁷⁰ en la mejora del bienestar de los animales movido por su propia experiencia conviviendo con ellos, pero sin embargo no reconsidera todas sus tesis, no tiene en cuenta la colisión entre los principios de su filosofía y su experiencia y sentimientos personales. La experiencia con los animales en éste, como en otros casos, resulta decisiva porque remueve las convicciones que teníamos asumidas; en segundo lugar, porque crea un conflicto productivo entre éstas, nuestros sentimientos y nuestro estilo de vida. Este conflicto se muestra en la posición oscilante de Schopenhauer, y nos da alguna clave de su dificultad a la hora de tomar una decisión sin fisuras.

Por otro lado, la valoración de la existencia que hace el filósofo, junto el fundamento metafísico y ascético de su pensamiento, transforman la compasión, no sólo en un sentimiento místico-religioso, sino en un don, en algo fuera de nuestro alcance. Acaban siendo superados los fines de una ética arraigada en el mundo y con ello, la importancia y el significado concretos de cada ser vivo y de las consecuencias o no de los actos. Este resultado afecta, por supuesto, también al significado de la compasión hacia los animales⁷¹. Y

69. "The middle und upper state of society tended more and more to keep dog as pets, and during the 18th century the states of the dog slowly evolved into the role of a valued family member" (...) During the 19th century the dogs of used diminished and canines were more kept to fill an emotional role in upper society (*op. cit.*, p. 121).

"It was not until the second half of 19th century that animal welfare became a topic in Europe. It was a decade of various movements where children and animals were among those became the centre of the attention for many of these organizations. Such concerns became much a matter for the polite society and were mainly based on various moral feelings and on pity" (*op. cit.*, p. 122).

70. "...it is an indisputable fact that his writings were of great significance to the developing animal welfare organizations on German soil" (*op. cit.*, p. 125).

"when a sister organization to the Munich animal welfare society was founded in Frankfurt in 1841, Schopenhauer was, not surprisingly, one of its founding members and to which he remained a loyal member until his death" (*op. cit.*, p. 123).

71. Dahl sostiene, por el contrario, que la tesis de Schopenhauer sobre la identidad de la voluntad no tiene la función de justificar el fenómeno de la compasión, sino que sólo desempeña una función explicativa. Y no sería la razón por la que deberíamos tener en consideración a los animales, sino sólo la razón por la que lo hacemos de hecho (*op. cit.*, p. 110).

aún concediendo que el motor de la filosofía de Schopenhauer fuese la ética, en realidad, la superación del abismo ontológico entre el animal y el hombre está orientada a resolver la mediación entre lo ideal y lo real, a superar el dualismo cartesiano, consiguiendo así la adecuada explicación e interpretación de la existencia. Por eso, el cálculo que cuenta es el del final, el de la totalidad de la voluntad, la única veneración, o la piedad auténtica, que parece posible en su planteamiento. Sin embargo, esta perspectiva nos puede inmunizar ante el dolor de los seres concretos. El problema se complica porque Schopenhauer añade además diferencias según el sexo, el color de la piel o las capacidades. No queda claro, el estatuto de aquellos grupos humanos que, a juicio del filósofo, tienen conciencia intuitiva, pero no abstracta y, por tanto, serían menos conscientes de su sufrimiento. Dentro de este grupo están las mujeres, los negros, los discapacitados, pero también todos aquellos humanos que no se ajustan, por un motivo u otro, al estándar de racionalidad que se considera.

Schopenhauer afirma que no podemos emitir un juicio acertado sobre la moralidad del comportamiento de los demás y raras veces sobre la nuestra. Es difícil comprobar la bondad de las acciones. Hoy no pretendemos la herocidad moral a la que aspiraba Schopenhauer en su filosofía, y puede que ni incluso a la misma honradez. Tampoco aspiramos a convertir al ser humano, sino a mejorar la convivencia e intentar resolver problemas concretos en el marco de los valores que garantiza la legislación, a partir de lo cual cada uno pueda buscar su ideal de felicidad. En el caso de nuestro comportamiento hacia los animales, sin duda hay muchos más aspectos que tratar que la bondad o no de los sentimientos, aunque éstos sean la palanca para hacer fuerza y a la que no podemos renunciar. Pero la empatía, como condición de posibilidad de la compasión, y esta última no nos interesan por una supuesta raíz metafísico-religiosa, sino porque, en claves más naturalistas, están vinculadas a la cooperación y a la supervivencia. Y creo que es por ahí, por la promoción de un afecto que encontramos en nosotros y por una ética de la sostenibilidad, por donde es más fecundo seguir profundizando. En el caso de los animales el dolor no puede ser el único criterio que determine nuestra coexistencia, sino también la valoración de sus intereses. Es relevante su capacidad de experimentar placer, y de tener y expresar sentimientos y llevar a cabo una vida relacional fundada sobre una comunicación emotiva más que racional. Para valorar y preservar todo esto, hablar de compasión no basta.

Y creo también que hay que tomar también en algún momento algunas decisiones que están presentes en el fondo de la cuestión. La primera es que, a diferencia de Schopenhauer, la vida merece ser vivida, aunque luego matemos que no a cualquier precio. Esto despeja el trasfondo ascético de su

planteamiento y nos concentra en la realidad. Es importante desvincular, asimismo, la educación en la compasión de una valoración pesimista de la existencia también por otra razón: porque se corre el peligro de caer en un inmovilismo culpable. En este sentido, afirmaba Horkheimer: "Desconfía de los que afirman que sólo se puede cambiar la totalidad o que, en caso contrario, no vale la pena hacer nada. Esa es la mentira vital de los que no quieren ayudar en la realidad y se excusan de las obligaciones que plantea cada caso concreto apelando a las grandes teorías. Están racionalizando la inhumanidad"⁷². La segunda decisión es la de incluir a los animales en la comunidad moral, por supuesto no como agentes morales, sino como pacientes. Pero se trata de una decisión que aunque sea razonable, siempre estará supeditada a nuestro estilo de vida, a lo que estemos dispuestos o no a sacrificar para su bienestar y su respeto. Sobre esto, es cierto, no caben demasiadas esperanzas. Puede más bien que sólo seamos capaces de pequeñas concesiones, más o menos las que hemos hecho y que están basadas en el diferente estatuto que concedemos a unos animales frente a otros. Sin embargo, no podemos olvidar que en el debate actual sobre la relevancia de nuestro comportamiento animal respecto a los animales, las coordenadas son diferentes a las que manejaba Schopenhauer. En la investigación científica, por ejemplo, disponemos de métodos alternativos que debemos seguir promocionando y exigiendo. Y por otra parte, en el debate sobre la extensión de la comunidad moral y el respeto a los animales hay otros problemas implicados, importantes problemas medioambientales, e importantes problemas de distribución de recursos. Y acabo refiriéndome sólo a dos aspectos nuevos respecto al marco de cuestiones que se planteaba Schopenhauer, dos aspectos que tienen que ver con la ganadería intensiva. En primer lugar, este tipo de explotaciones suponen un considerable impacto en el medio ambiente. En segundo lugar, este tipo de explotaciones se han convertido en competidoras directas en cuanto a los recursos vegetales se refiere. Es decir, a ellas se destinan ingentes cantidades de recursos vegetales que podrían ser directamente consumidos por las poblaciones más necesitadas. Quiero apuntar con esto simplemente que hay también otras razones morales, o estrictamente egoístas si queremos, para replantearnos nuestras convicciones con respecto a los animales.

72. *Apud* R. SAFRANSKI, Versión española de José Planells Puchades. Alianza Editorial, Madrid, 1991