

LA ÉTICA KANTIANA VISTA POR SCHOPENHAUER¹

LUIS GONZÁLEZ-MÉRIDA
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

A menudo se discute cómo cifrar el alcance de la herencia de Kant en la metafísica de Schopenhauer. Del corazón y sustancia de su Tebas de las mil puertas, la ética, Aramayo (2011) cree oportuno tomarla como una radicalización del formalismo kantiano. A mi juicio, para delimitar qué hay de continuidad, y qué de ruptura, es necesario hacer un examen atento del puente que conduce de uno a otro. En este sentido, la crítica dedicada a Kant en *Sobre el fundamento de la moral* no ocupa un lugar accidental en su pensamiento único, pues contiene lo que le falta al apéndice crítico de su obra principal respecto al objeto que nos ocupa. Desde el análisis de conceptos hasta las lecturas (proto)genealógicas que se presentan en esta polémica, un mismo propósito subyace: la depuración del concepto de racionalidad práctica como solución a las aporías y los escollos del legado ético kantiano. *Palabras clave:* voluntad, razón práctica, ética, eudemonología, Schopenhauer, Kant.

Abstract

It is often discussed how to weigh the effect of Kant's inheritance in Schopenhauer's metaphysics. Regarding the heart and the substance of his Thebes with a hundred gates, Aramayo (2011) considers as proper to read Schopenhauer's ethics as a radicalization of Kantian formalism. To my understanding, in order to delimit where continuity ends, it is necessary to do an exhaustive analysis on the bridge that leads from one to the other. In this sense, the criticism addressed to Kant in *On the Basis of Morality* is not an accidental fit in

Recibido: 21/11/2015. *Aceptado:* 16/03/2016.

¹ Este artículo se ha beneficiado del proyecto de investigación FFI2015-64858-P (Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

his single thought. It contains what is missing about our subject in the critical appendix of his main opus. From the analysis of concepts to the (proto)genealogic interpretations which this polemic offers, there is a same underlying purpose: purifying the concept of practical rationality as a solution to the aporia and the stumbling blocks in Kant's ethical legacy.
Keywords: will, practical reason, ethics, eudaemonology, Schopenhauer, Kant.

1. Introducción

Con acierto sostiene Rosset (2005: 29), que pese a diferir radicalmente en su expresión, la intención moral de Schopenhauer se acerca por completo a la de Kant. Ambos coinciden en que la significación profunda de la acción humana es metafísica. Asimismo, también convienen en señalar una exclusión radical entre moralidad y felicidad, motivada por un pesimismo antropológico que es lugar común de los modernos². Esta exclusión define el criterio para distinguir los motivos que carecen de significación moral de los que no. Con ello se cumple la pretensión de desterrar el eudemonismo de la ética. Pero según Schopenhauer, la concepción kantiana de racionalidad práctica trunca la consecución de estas dos intenciones compartidas. En el primer caso, al conllevar o bien una legalidad ilegítima o bien una legalidad fenoménica. En el segundo, al conducir a una voluntad *pura* psicológicamente imposible, que cierra el paso a una conducta ética. En adelante se pretende señalar, tras un recorrido panorámico por sus puntos de oposición, que su crítica a la fundamentación kantiana ha de leerse como una depuración y reapropiación del concepto de racionalidad práctica, que confinada al ámbito de la eudemonología, tornará irrelevante el papel del conocimiento abstracto en la ética, consiguiendo culminar la disociación efectiva entre ésta y el eudemonismo, y con ella, haciendo posible la conducta ética. En sentido kantiano, esta depuración supone una *contradepuración*, pues disuelve la aprioridad que se le atribuye. Es así como se pasa, en palabras de Tsanoff (1910: 528), de una ética de la razón imperativa a una ética del sentimiento compasivo —si se quiere, de una ética del Antiguo Testamento a una ética del Nuevo Testamento³—. Para esto se seguirán de

² Sobre esta cuestión remito a Samamé, 2011.

³ «Kant's morality is the morality of the Hebraic spirit which deified law; Schopenhauer's, the morality of oriental meditation, the ethics of Jesus of Nazareth» (Tsanoff, 1910: 528). Si bien va más lejos: «El cristianismo dice: "ama a tu prójimo como a ti mismo"; sin embargo, yo digo: reconóctete realmente a ti mismo, de hecho, en tu prójimo, y vuelve a reconocer esa identidad también en aquellos que no te sean tan allegados» (Schopenhauer, 1996: 67).

cerca los pasos de Schopenhauer, buscando el rastro donde fuera necesario, a fin de ofrecer una perspectiva de conjunto.

2. La forma legislativa e imperativa, y sus abusos conceptuales

Para la articulación de su crítica a la ética kantiana, Schopenhauer toma como hilo conductor la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* pues, a su juicio, es allí donde aparece lo esencial de su ética, de una forma concisa, nítida y sistemática (Schopenhauer, 2009c: 158). La condición del principio ético kantiano es trascendental, en tanto que independiente de toda experiencia. La significación del obrar humano rebasa toda experiencia posible, siendo así puente al mundo inteligible o *mundus noumenon*. De este modo, Kant se opone tanto al planteamiento de los antiguos —en el que se lleva a cabo una identificación entre virtud y felicidad—, como al de los modernos —que tratan de hacer de la felicidad consecuencia de la virtud—. Con esto, Kant pretende despachar el eudemonismo.

Su error fundamental —su primer paso en falso— radica en su concepto mismo de ética: «En una filosofía práctica [...] no nos concierne admitir fundamentos de aquello que *sucede*, sino leyes de lo que *debe suceder*, aun cuando nunca suceda» (Kant, 2002: 112). Schopenhauer hace patente una deliberada petición de principio en esta admisión de antemano de leyes puramente morales —fundamento profundo del sistema kantiano—, señalando la imposición de una forma legislativo-imperativa para la ética. Su origen cabe encontrarlo en el uso *no figurado* del concepto de «filosofía práctica», que conduce a la confusión de la tarea de la ética —que no es otra que la de la filosofía en general—:

toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma contemplativa e investigar, no prescribir. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar. [...] La virtud no se enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte y, como en este, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos (Schopenhauer, 2009a: 327).

El primer punto de oposición de Schopenhauer cabe encontrarlo, entonces, en un uso *figurado* del concepto «práctico», que conduce a un rechazo de la prescripción. Pero de esta primera declaración de intenciones que encontramos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, hay

que subrayar aún otra ruptura de suma importancia, a saber, la del carácter probatorio del concepto. Kant sostiene que el principio moral es deducido *a priori*, Schopenhauer le disputa lo contrario. Como señala Philonenko (2005: 443), ambos difieren aquí en el sentido que atribuyen al término «deducción»: mientras que el primero lo entiende como *justificación*, el segundo lo hace como *derivación*. Con lo cual, el propio Kant lleva la llama que prende la mecha, por echar mano de la expresión de Philonenko. Esta diferencia de matiz —que señala en unas reflexiones aisladas de su *Schopenhauer, critique de Kant*— requiere, por su carácter fundamental, ulterior elucidación: a saber, que ambos sentidos son resultado de dos formas de concebir la empresa filosófica. A la justificación kantiana cabe añadir «a partir de meros conceptos»; a la derivación schopenhaueriana, «a partir de intuiciones —tanto puras como empíricas—»⁴. De este modo, lo que Kant entiende por deducción del principio moral no puede ser justificación alguna para Schopenhauer, pues los conceptos no se sostienen por sí mismos. He aquí el nervio de ésta y otras peticiones de principio que señala en la ética kantiana.

En razón de ello, buscará la validez de los conceptos en el origen de los mismos. Procediendo así con el concepto de ley *moral*, cabe denunciar su uso: al margen de su sentido originario —el de la ley civil—, se trata de una metáfora para el comportamiento recurrente de la naturaleza —que designamos con el concepto de «ley natural»—. En idéntico sentido, en consideración de la conducta humana, a la relación necesaria entre la acción y su motivo suficiente —bajo la mediación del carácter individual— la designamos bajo el concepto de «ley de motivación». Si cabe hablar de *ley* de la voluntad, su sentido se reduce a esto. Si el imperativo categórico sólo atañe a la voluntad como concepto abstracto⁵, entonces no cabe añadir nada a lo señalado, pues puede despacharse con lo dicho. El primero de los abusos conceptuales que Schopenhauer denuncia consiste, por tanto, en el uso que hace Kant de la metáfora jurídica de la naturaleza⁶.

⁴ «toda demostración necesita una verdad indemostrada que la sustenta en último término a ella o a sus demostraciones: por eso una verdad fundamentada inmediatamente es tan preferible a la que está fundada en una demostración, como el agua de la fuente a la del acueducto» (Schopenhauer, 2009a: 115).

⁵ Cuanto más abstracta es la representación más tiene de palabra que de concepto, en la medida en que a través de ella no puede pensarse nada distinto: comprensión y extensión se hallan en el concepto en una relación inversa (Schopenhauer, 2009b: 93).

⁶ Este abuso podrá notarse con claridad meridiana en la caracterización artificiosa que hace Kant (2002: 130-131) de los deberes perfectos –deberes de justicia– e imperfectos –deberes de caridad–. Según ésta, los primeros deben basarse en una máxima cuyo opuesto, to-

En estrecha relación se encuentra el siguiente abuso a denunciar: el del concepto de necesidad. La ley moral —señala Kant— lleva consigo una necesidad absoluta. El sentido del concepto de necesidad se agota con el principio de razón suficiente, pues no consiste en otra cosa que en la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se da una razón. En virtud de esto, toda necesidad es *relativa*, en tanto que condicionada. Por tanto, hablar de una necesidad *absoluta*, es decir, incondicionada, carece de sentido (Schopenhauer, 1981: 218). Precisamente, por lo que tienen de intercambiables aquello necesario y lo que se sigue de una razón dada, ni siquiera podemos entender la expresión «necesidad absoluta» como *estrictamente* necesaria:

¿Pero cómo se puede hablar de necesidad absoluta en estas presuntas leyes morales, como ejemplo de las cuales cita “no debes [solll] mentir”, dado que, como es sabido y él mismo confiesa, en la mayoría de los casos e incluso por lo regular, quedan sin efecto? (Schopenhauer, 2009c: 161).

Estos dos últimos abusos conceptuales —el de la metáfora jurídica y el del concepto de necesidad— se entrelazan con un tercero —el del concepto de *aprioridad*—, a fin de hacer las veces de fundamento para el concepto de ley moral —forma legislativa— y para el concepto de mandato —forma imperativa—. Kant aplica su división del conocimiento en *a priori* y *a posteriori* al ámbito de la filosofía práctica. Siendo lo primero el propósito de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; y lo último, en cambio, inadmisibles para ésta. Kant asume que, tal como nos son dados espacio, tiempo y causalidad, la pauta de nuestro obrar moral —la ley moral— se nos da *a priori*, bajo la pura forma del imperativo categórico —he aquí donde se enlaza la petición de principio y el abuso de la metáfora jurídi-

mado como ley universal, ni siquiera pueda ser pensado sin contradicción; los segundos, en cambio, en una máxima cuyo opuesto pueda pensarse como tal, pero que como tal sea imposible de querer. Los deberes imperfectos se invalidan moralmente a sí mismos por su carácter egoísta, como se verá en adelante, que encuentra su expresión bajo la primera formulación del imperativo categórico. Los deberes perfectos, en cambio, quedan desacreditados porque, en efecto, no sólo son pensables sin contradicción, sino que el dominio de la fuerza —y no el del derecho— es la norma en la naturaleza, tanto en la vida animal como en la humana: ¿cómo —pregunta Schopenhauer— podría ser impensable como ley natural? (2009c: 202). Otra caricatura fruto del abuso de esta metáfora puede encontrarse en la doctrina kantiana de la conciencia moral —sobre todo la que se desarrolla en la *Metafísica de las costumbres*— en la que se explota la insatisfacción que a veces sentimos con nosotros mismos y se reviste con una forma, que —si bien más propia de la deliberación— es del todo inesencial al asunto: una forma jurídico-dramática. Pues en caso contrario, y en consonancia con lo estipulado por Kant, ¿no tendría que pesar sobre nuestra conciencia todo aquello no obrado por moral del deber? ¿por qué —podría preguntar Schopenhauer— lo que grava la conciencia son las acciones, y no los deseos o los pensamientos (2009a: 358)?

ca con el del concepto de aprioridad—. Este concepto debe su significado a aquellas formas de conocimiento subjetivo que, independientes de toda experiencia, se aplican necesariamente a toda experiencia. En tanto que el principio de toda explicación es el principio de razón (Schopenhauer, 1981: 221), es decir, la forma común de todas las formas del conocer, aquello que es *a priori* —dada la ocasión— no puede quedar nunca sin efecto, por lo que no se pasará por alto que el concepto de aprioridad no puede amparar la ley moral. Quizá pueda valer como metáfora chistosa —espeta con acidez Schopenhauer—, pero no como justificación filosófica de su origen (2009a: 590):

aquella presunta ley moral a priori de la que la experiencia se burla a cada paso e incluso, según el mismo Kant, puede dudarse de si realmente se ha guiado una sola vez de acuerdo con ella. ¡Qué cosas tan totalmente dispares se reúnen aquí bajo el concepto de aprioridad! (Schopenhauer, 2009c: 173).

Asimismo, la fuente de significación de dicho concepto, confinaría al ámbito de la representación a la ley moral, privándola de validez alguna respecto al ser en sí de las cosas, y con ello también para un supuesto *homo noumenon*: hablar de él como legislador en un reino de los fines es —en palabras de Schopenhauer— hablar de la morada de las nubes y los cucos. A menos que la aprioridad de la filosofía práctica sea de un tipo diferente que la de la filosofía teórica, y en ese caso, su aceptación sería totalmente infundada. En última instancia, el origen de estos abusos radica en el pensamiento teológico, si bien esto se hace más patente con los conceptos de deber y obligación. Ambos son *casi* intercambiables. El primero, no obstante, supone la aceptación de un compromiso, es decir, un deber a cambio de un derecho; el segundo, en cambio, puede darse simplemente por la fuerza (Schopenhauer, 2009c: 164).

Así como sucedía con el concepto de necesidad, aquí se vuelve a omitir el carácter relativo de dichos conceptos. *Contradictiones in adjecto*, de nuevo. Sin la condición de un premio o un castigo el concepto de obligación carece de sentido; y con ella, de valor moral —en tanto que basada en el amor propio—. Lo mismo cabe decir del concepto de deber, cuya aceptación implica la obtención de un derecho. En cierta medida, esto no pasa desapercibido para Kant, al menos en la medida en que, una vez su fundamento teórico no está a la vista, introduce una recompensa, la inmortalidad de aquel que habrá de ser recompensado, y uno que lo recompense. Ahora bien, como postulados de la razón práctica. El fondo de esto, como se verá más adelante, radica en que la universalización de una máxima es insuficiente para determinar la voluntad, es decir, para actuar como motivo. De ello dan fe

los ejemplos que aduce Kant⁷. En palabras de Philonenko (2005, 284), tras la *depuración* kantiana de lo empírico subsiste un amor de sí —como determinante necesario— que contradice la pureza exigida⁸. Bajo la doctrina del Bien Supremo, Kant acomoda el eudemonismo que en un primer momento rechazaba, manteniendo una conexión oculta entre virtud y felicidad, que entonces se unen para determinar la voluntad como motivo⁹. Pese a todo, ni respetando las condiciones de sentido de los conceptos de deber y obligación, pueden éstos ser fundamentales para la ética, aunque pueden valer, y valen, como fundamentos del derecho¹⁰. En este sentido, cabe recoger lo que Wittgenstein, siguiendo el espíritu de Schopenhauer, expresa de forma diáfana en el *Tractatus*:

Cuando se asienta una ley ética de la forma “tu debes...” el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio

⁷ Baste con los ejemplos que Kant recoge en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (2002: 127-130). El primer ejemplo, el del suicidio (127), se tratará más adelante. De la falsa promesa dice Kant: «la universalidad de una ley según la cual quien crea estar en apuros pudiera prometer lo que se le ocurra con el designio de no cumplirlo haría imposible la propia promesa y el fin que se pudiera tener con ella, dado que nadie creería lo que se le promete, sino que todo el mundo se reiría de tal declaración al entenderla como una fatua impostura» (128). De la ociosidad y la omisión del desarrollo de las propias capacidades: «Pues como ser racional quiere que se desarrollen en él todas las capacidades, ya que le son dadas y resultan útiles para toda suerte de posibles propósitos» (129). Y, por último, de la indiferencia y la omisión de auxilio: «Pues una voluntad que decidiera eso se contradiría a sí misma, al poder darse algunos casos en que precise amor o compasión por parte de otros y en los que, merced a una ley natural emanada de su propia voluntad, se arrebataría la esperanza de auxilio que desea para sí» (130). No pasará inadvertido que estos tres ejemplos son sintomáticos respecto a lo que se ha señalado.

⁸ «Supposons qu'elle soit elle-même le vrai principe de la morale. “Ce que je peux vouloir, voilà la formule à suivre par négocier mon mandat.” Mais quelles choses puis-je vouloir et quels moyens? Visiblement, pour déterminer ce que je peux vouloir, ce dont il s'agit, j'ai besoin d'une règle nouvelle. Où trouver cette règle? [...] Schopenhauer accuse – le mot n'est pas trop fort – Kant d'avoir seulement fait de l'égoïsme un déterminant secret du jugement éthique» (Philonenko, 2005: 312).

⁹ Según Samamé (2011: 156), se trata de una acusación injustificada, en la medida en que el propio Kant señala que el Bien Supremo es posterior a la voluntad determinada. Sin embargo, no es únicamente un ejercicio analítico. Como señala Rosset (2005: 59-81), en muchas de las críticas e invectivas schopenhauerianas se da ya un pensamiento (proto) genealógico. El ataque frontal a esta doctrina ha de leerse sobre todo en dichos términos.

¹⁰ «sería muy útil como guía para la institución del Estado, que está encaminado a evitar el padecimiento de la injusticia y pretende proporcionar a todos y cada uno la mayor suma de bienestar; pero en la ética, donde el objeto de la investigación es el obrar en cuanto obrar y en su significado inmediato para el agente, pero no su resultado —el sufrimiento— ni su relación con los demás, aquella consideración no es admisible en cuanto remite en el fondo a un principio de felicidad, es decir, al egoísmo» (Schopenhauer, 2009a: 593).

y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que ser, pues irrelevante. [...] Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma (Wittgenstein, 2003: 129).

De tal modo que Schopenhauer —atendiendo a esto— se expresará sin rodeos: «no reconozco ningún otro origen para la introducción del concepto *ley, precepto, obligación* en la ética, más que uno ajeno a la filosofía: el decálogo de Moisés» (2009c: 161). Los conceptos de deber, obligación y mandato tomados en un sentido incondicional, así como la concepción imperativa de la ética y la consideración del valor moral como cumplimiento o violación del deber, todo esto, procede de la moral teológica, cuyo supuesto esencial es la dependencia del hombre de la voluntad divina, que dicta y sentencia. Dichas preconcepciones conducen a una inversión: al haber sustraído las condiciones de sentido de aquellos conceptos, y haberlos erigido en postulados de la razón práctica, Kant hace del supuesto —la teología— resultado, y del resultado —el mandato— supuesto (2009c: 165-166). Con razón, afirmará Schopenhauer:

Compararía a Kant, [...] con un hombre que en un baile de máscaras corteja durante toda la noche a una bella enmascarada, con la ilusión de hacer una conquista; hasta que ella, al final, se descubre y se da a conocer como su mujer¹¹ (Schopenhauer, 2009c: 221-222).

Podría admitirse el título de «postulado práctico» para el teísmo, mas no como producto del conocimiento, sino de la voluntad: porque no somos querubines alados, es decir, porque nuestra conciencia no existe sin voluntad, y ésta no cesa de desear. La carencia y la aflicción conducen a muchos hombres a hipostasiar un ser personal sobrenatural y omnipotente. Si fuera algo originariamente teórico, no sería tan insostenible y podría fundarse en el conocimiento: «Así arraiga la creencia en Dios en el egoísmo» (Schopenhauer, 2009d: 148). Como las *ideas* de la razón —que se toman como sus necesarios, pero ilusorios, objetos *a priori*—, los postulados de la razón práctica no soportarían la prueba de una investigación histórica ni de los pueblos *primitivos* ni de los pueblos no europeos (Schopenhauer, 2009a: 552-554). Pero al margen de esto, lo más pernicioso para la cuestión que nos ocupa es que el teísmo socava el obrar moral, tanto en sus razones —al suprimir la imputabilidad de las acciones¹²—, como en sus consecuencias

¹¹ Si bien entenderá su teología moral como una compensación para el público por lo escandaloso de su crítica a la teología especulativa (Schopenhauer, 2009d: 150).

¹² «Pues no se puede pensar la culpa ni el mérito de un ser que en su existencia y esencia es obra de otro» (Schopenhauer, 2009d: 151). «Pero, al igual que cualquier otro ser imaginable, no puede actuar más que según su naturaleza y ponerla así de manifiesto: tal y como está

—al poner el egoísmo en el trono de la motivación¹³—. Conforme a esto último, la forma del mandato y la obediencia —cuyo fundamento es el teísmo— está totalmente alejada de la significación moral de las acciones. Todo esto encuentra su expresión en la primera formulación del imperativo categórico en la que se hace patente su encubierta condición hipotética. Como ya se ha apuntado, lo que esconde el «*obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo se convierta en una ley universal*» (Kant, 2002: 104) es un egoísmo *prudente* deliberando en favor de la justicia y la caridad, fundamentalmente porque quiere *padecerlas*, no *ejercitarlas*. Éste es el auténtico juez de las sublimes instituciones *a priori*:

La obligatoriedad moral se basa totalmente en una supuesta reciprocidad; por tanto, es estrictamente egoísta y recibe su interpretación del egoísmo que bajo la condición de la reciprocidad, se presta prudentemente a un compromiso. Esto sería apto para la fundamentación del principio de la unidad estatal, pero no para la del principio moral (Schopenhauer, 2000c: 199).

constituido [beschaffen], así ha sido creado [geschaffen]. Si obra mal, se debe a que es malo, y entonces la culpa no es suya sino de aquel que lo ha hecho. El autor de su existencia y naturaleza, y también de las circunstancias en que fue colocado, es también inevitablemente el autor de su actuar y sus hechos, que están determinados por todo eso con tanta seguridad como el triángulo por dos ángulos y una línea» (152). «Que el creador haya creado al hombre libre significa algo imposible: que le ha otorgado una existencia sin esencia, esto es, que le ha dado la existencia solo in abstracto, dejándole a él lo que quiera ser. [...] La libertad moral y la responsabilidad o la imputabilidad suponen sin duda la aseidad» (153). «Porque en modo alguno se puede crear algo sin crear algo, esto es, un ser exactamente determinado en todas sus cualidades» (Schopenhauer, 2009e: 253).

¹³ «Tomando en primer lugar el último punto, el teísmo proporciona un apoyo a la moral, pero de la clase más ruda e incluso con el que la verdadera y pura moralidad del obrar queda en el fondo suprimida, ya que toda acción desinteresada se convierte enseguida en interesada por mediación de una letra de cambio a muy largo plazo, pero segura, que se recibe como pago por ella. En efecto, el Dios que al principio era el creador aparece al final como vengador y remunerador. El respeto a él puede suscitar, desde luego, acciones virtuosas: pero estas no serán puramente morales cuando el miedo al castigo o la esperanza de recompensa sean su motivo; antes bien, el fondo de tal virtud se reduce a un egoísmo prudente y bien calculado. En última instancia, se trata exclusivamente de la firmeza de la fe en cosas indemostrables: si esta existe, no se tendrá reparo en asumir un breve período de sufrimiento a cambio de una eternidad de gozo, y el verdadero principio rector de la moral será: “poder esperar”. Pero todo el que busca una recompensa de sus actos, sea en este mundo o en uno futuro, es un egoísta: si se le priva de la recompensa esperada, da igual si se debe al destino que rige este mundo o la vacuidad de la ilusión que le construyó un mundo futuro. Por eso la teología moral de Kant en realidad socava también la moral» (Schopenhauer, 2009d: 151).

3. La fallida fundamentación de la ética kantiana

Aunque el imperativo categórico se introduce formalmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, puede encontrarse ya en la *Crítica de la razón pura*. Allí, se introduce con violencia mediante un «por lo tanto» entre dos frases en las que hay un palmario *non sequitur* —es decir, se introduce también por petición de principio—:

“El arbitrio [*Willkür*] humano no solo lo determina lo que estimula, es decir, lo que afecta inmediatamente a los sentidos, sino que también tenemos una facultad de superar las impresiones sobre nuestra facultad sensible de desear, mediante representaciones de lo que es útil o perjudicial incluso de forma remota. Esas reflexiones sobre lo que vale la pena desear atendiendo a nuestra situación conjunta, es decir, sobre lo que es bueno y útil, se basan en la razón”. (Totalmente correcto: ¡ojalá hablará siempre tan razonablemente de la razón!). “Esta, ¡por lo tanto!, da también leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad, y dicen lo que *debe* suceder, aun cuando quizá nunca suceda”. Así, sin ulteriores credenciales, se planta el imperativo categórico en el mundo para comandar el regimiento con su *deber incondicionado*, un cetro de hierro hecho con madera (Schopenhauer, 2009a: 590-591).

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en cambio, se introduce apriorísticamente mediante una deducción conceptual. La ley moral *debe* ser cognoscible *a priori* e independiente de toda experiencia, y de este modo, en tanto que formal, no atiende al contenido de las acciones. No puede buscarse ni en lo subjetivo —naturaleza del hombre—, ni en lo objetivo —circunstancias del mundo—: todo lo que no puede valer para la voluntad —pura— de todo ser racional, no puede valer como fundamento. No se trata aquí de demostrar empíricamente la ley moral como hecho de conciencia —la inaceptable doctrina del *factum* moral de la *Crítica de la razón práctica* únicamente conduce a confusión respecto a este punto—. Tampoco se apela al sentimiento moral, pues al rechazar todo móvil empírico —algo que descarta también la aceptación de la doctrina del *factum* de la razón—, sólo queda la pura forma como materia de la ley: el contenido de la ley moral es idéntico a su validez universal. Conforme a ello: «obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal» (Kant, 2002: 104). Así, la razón recibe el nombre de práctica, no como una facultad especial o como un sentido moral, sino en tanto que recorre el proceso de pensamiento aquí detallado. He aquí —según Schopenhauer— la fundamentación kantiana de la moral:

Pero ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos totalmente abstractos y aun carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire. De estos, y en realidad hasta de la mera forma de los juicios, debe proceder una *ley* que ha de regir con la así llamada necesidad absoluta y que ha de tener la fuerza para poner freno al

apremio de los anhelos, a la tempestad de la pasión y a lo colosal del egoísmo. Pero eso quisiéramos verlo (Schopenhauer, 2009c: 170-171).

Topamos nuevamente con abusos conceptuales. Schopenhauer analiza, en primer lugar, las definiciones de los conceptos fundamentales que aquí entran en juego: «*el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley*» (Kant, 2002: 74). Esto nos conduce otra vez a lo apuntado en el anterior apartado. El concepto de necesidad «no tiene otro verdadero contenido ni otra justificación que la de la aparición de la consecuencia cuando se ha puesto la razón de ella» (Schopenhauer, 1981: 141). Aparición indefectible, cabe subrayar. En cambio, de las acciones por mor del deber, no es sólo que no se produzcan las más de las veces, sino que no hay ejemplo seguro —ya que no es demostrable empíricamente, tampoco puede identificarse—. Schopenhauer señala que ni entendiendo estas acciones como *objetivamente* necesarias, pero *subjétivamente* contingentes, puede salvarse la necesidad que les atribuye Kant, pues dado que el objeto de la necesidad objetiva está ausente de la realidad objetiva la mayor parte de las veces, si no siempre, «la expresión “*necesidad de una acción*” de la definición [...] no es más que una paráfrasis forzada y encubierta de la palabra *obligación*» (Schopenhauer, 2009c: 175). De igual modo, Kant define el respeto como la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley moral. Se trata de un truco de prestidigitador, al echar mano del término «respeto» como sustituto de «obediencia», para encubrir, como se ha señalado anteriormente, el origen teológico de la forma imperativa, así como del concepto de deber. Sin mascara, su definición debería rezar: «*Deber* significa una acción que *debe* producirse por *obediencia* a una ley» (Schopenhauer, 2009c: 176).

Asimismo, la depuración de toda condición para el concepto de deber conduce a Kant a hacer del mismo concepto la razón de su cumplimiento. Esto tiene dos consecuencias perniciosas: una atañe a la fundamentación; la otra, al obrar moral. Respecto al primer punto, Schopenhauer distingue entre el principio o máxima suprema de la ética —el $\acute{\omicron}$, $\tau\iota$ de la virtud— y su fundamento —el $\delta\iota\acute{\omicron}\tau\iota$ — (2009c: 176-178). En caso de tomar una forma imperativa, el primero es la expresión más breve y precisa de la conducta que prescribe; en caso contrario, de la forma de actuar a la que reconoce valor moral. El fundamento, por su parte, es la razón de su obligatoriedad, recomendación o elogio. El primero podría recogerse tal como sigue: «*Neminem laede, imo omnes, quantum potest, juva*» (No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas). Éste es el principio que toda ética intenta fundamentar. Pero, como ya se apuntó, el contenido de la ley moral no es nada distinto de su validez universal, es decir:

Si ahora volvemos a nuestra pregunta anterior: ¿Cómo reza la *ley* en cuyo cumplimiento consiste, según *Kant*, el *deber*, y sobre qué está basada?, entonces encontraremos que también *Kant* ha vinculado estrechamente, de una forma muy artificiosa, el *principio* de la moral con el *fundamento* de la misma (Schopenhauer, 2009c: 178).

El segundo punto —retomando el hilo anterior— se trata de sus consecuencias para el *cómo* del obrar. El valor moral de una acción radicaría en la máxima de la que se sigue, no en la intención: «el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación» (Kant, 2002: 71). Se aparta con rotundidad la compasión y la simpatía, pues difuminan y emborronan la figura y la silueta de las máximas reflexionadas. Habiendo desarticulado los conceptos de deber y obligación, Schopenhauer (2009c: 174) podrá tildar la propuesta kantiana de moral de esclavos¹⁴:

la acción tiene que producirse de mala gana y violentándose uno mismo. Recuérdese que aquí no debe influir la esperanza de la recompensa, y calcúlese lo disparatado de la exigencia. Pero, lo que supone aún más, eso está directamente en contra del auténtico espíritu de la virtud: lo meritorio en ella no lo constituye la acción sino el hacerla de buena gana, el amor del que nace y sin el cual es una obra muerta (Schopenhauer, 2009a: 594).

Pero —pregunta Schopenhauer— sin segundas intenciones ¿acaso podría mover a un corazón duro otra cosa que el temor? (2009c: 174). En este sentido, tal como señala Philonenko (2005: 355), en la teoría kantiana de la máxima universal, es la estructura lógica *sine qua non* la que valida la acción; sin embargo, hay actos morales que escapan a la simple validación lógica. Schopenhauer, que no quería ser un simple «gramático de la ética», no pasó por alto que el obrar moral necesita del sentimiento; en concreto, del amor entendido como ἀγάπη, y eso implica un profundo desgarramiento en la raíz del egoísmo: el *yo* (Philonenko, 2005: 360¹⁵). Sobre la necesidad de

¹⁴ Nótese cómo se hace eco de la reflexión anterior acerca de las condiciones de sentido de los conceptos de deber y obligación: «El esclavo no tiene ningún deber porque no tiene ningún derecho; pero para él hay una obligación que se basa en la mera fuerza» (2009c: 164). El concepto de deber es, como se ha visto, una máscara para el concepto de obligación, que en la moral —teológica— se halla indefectiblemente unido al de mandato divino: «¡Mandado tiene que ser! ¡Qué moral de esclavos!» (2009c: 174).

¹⁵ «Un acte n'est absolument bon que s'il fait – par-delà l'ego – d'un autre être la fin dernière de mon acte. Or cela n'est pas possible par raison, car ou bien l'ego est tout ou il n'est rien, et, s'il se porte vers une fin qui, quoique ultime, n'est pas lui-même, il s'effondre dans le néant. Pour soutenir l'ego au-delà de tout, il faut donc un sentiment qui ne peut être que l'amour ou la haine de l'autre [...], et ce sentiment doit être assez puissant pour surmonter l'egoïsme en le déstabilisant jusqu'en ses racines (extirpenda sunt), et pour faire de l'ego en soi et pour soi un simple moyen du bonheur d'autrui, celui-ci pouvant n'être que la simple joie d'exister. Tout cela est inconnu de Kant, et Schopenhauer ne l'ignore pas, voulant ne

una determinación *real* —esto es, empírica— de la voluntad, se volverá más adelante.

No obstante, esta última cuestión nos conduce a plantear de nuevo cuál es el papel del conocimiento¹⁶ en el ámbito de la ética. Al respecto, otro abuso del lenguaje de importancia capital: se hipostasia ilegítimamente la razón, que en ningún caso se trata aquí como facultad de conocer, sino como esencia del hombre —pensamiento siempre presente tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*—. Sólo conocemos la razón como facultad de la especie humana. De lo que es diferencia específica no puede hacerse género —«seres racionales»—; menos aún, establecer leyes para tales seres imaginarios. De mayor importancia, no obstante, es la oposición de Schopenhauer con todo lo anterior, pues constituye el «pensamiento único» de su sistema, que no duda en llamar un pensar Kant hasta el final (2009a: 568-569). Según aquel, la tradición filosófica —de la que éste forma parte— habría invertido¹⁷ la relación que se da entre conocimiento y voluntad, al no hacer distinción entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*). La concepción *racionalista* entiende la voluntad como facultad de asentir del hombre subordinada al conocimiento, llegando incluso a identificarla con el juicio; la concepción schopenhaueriana¹⁸, en cambio, la entiende como núcleo del ser —del hombre, pero también del mundo— cuyo instrumento es el conocimiento, como *medio* de los motivos: «En aquellas teorías él *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere» (350). La razón, entonces, es algo secundario, fenoménico e incluso biológico, es *organum*; el verdadero núcleo metafísico del mundo —lo indestructible del hombre— es su voluntad. Para Schopenhauer, al mundo le es propia una consideración moral en tanto que es fundamentalmente voluntad¹⁹. Algo que si bien Kant ha tomado en sus manos, dejó caer al desconocer su valor (2009d: 162):

pas être un simple “grammairien de l’éthique”, mais un homme qui propose une nouvelle version de l’éthique» (Philonenko, 2005: 360).

¹⁶ Lo que se suele entenderse por conocimiento, el conocimiento abstracto, se recoge, siguiendo la distinción schopenhaueriana, bajo el concepto de saber: «el fijar en conceptos de la razón lo conocido de otro modo». Eso otro conocido es el sentimiento, del que hablaremos más adelante.

¹⁷ En este sentido, Volker Spierling (1996), en un guiño a la lectura heideggeriana, afirma que la inversión de la metafísica de Nietzsche es herencia de Schopenhauer.

¹⁸ Véase Schopenhauer, 2009a: 347-359. Asimismo, sobre esta cuestión son de una claridad meridiana, y extraordinaria lucidez, los pasajes «Sobre la asociación de ideas», «Del primado de la voluntad en la autoconciencia» y «Sobre la locura» en Schopenhauer, 2009b.

¹⁹ «Schopenhauer’s basic idea here is that the will is the proper object of moral evaluation and since the world is essentially will, the world itself is subject to moral evaluation» (Cartwright, 1989: 55).

él continuamente presenta [...] *lo moral en nosotros* en la más estrecha conexión con el verdadero *ser en sí* de las cosas y como afectando inmediatamente a éste; también en la *Crítica de la razón pura*, siempre que la misteriosa *cosa en sí* aparece con algo más de claridad, se da a conocer como *lo moral* en nosotros, *como voluntad*. Pero él no ha hecho caso de eso (Schopenhauer, 2009c: 173).

De tal modo, que en la racionalidad se cifrará el concepto de dignidad. Éste toma expresión bajo la segunda fórmula del imperativo categórico —«*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*» (Kant, 2002: 116)—, un juego de manos a fin de intentar *justificar* ciertas condenas morales que no provienen del pensamiento filosófico, sino —de nuevo— del teológico. Con tal propósito, Kant aceptará la clásica —aunque errada— distinción entre deberes frente a los otros y deberes hacia uno mismo: siendo estos últimos el resorte de una argumentación prejuiciosa y superficial contra el suicidio²⁰ y los llamados placeres «contranaturales» —el onanismo, la pederastia, la homosexualidad y la zoofilia—. No podemos —según él— tratar nunca a un hombre sólo como medio, sin respetarle al mismo tiempo como *persona*. De ahí —valiéndose de la distinción previa— deduce la inmoralidad del suicidio, pues el suicida se toma a sí mismo como medio y no como fin: ¡vivir es un deber! el suicidio es indigno del hombre en tanto que ser racional²¹.

Sin embargo, «deberes hacia uno mismo» es una expresión vacía. En primer lugar, porque el concepto de justicia es negativo: tener derecho a algo significa poder hacer o tomar algo sin que otros padezcan *injusticia* por ello. Y en segundo lugar, porque la voluntad no puede hacerse injusticia: «*volenti non fit injuria*» —puede negarse a sí misma (ascetismo), pero no infringirse a sí misma—. Lo mismo cabe decir del deber del amor propio, pues tiene —por así decir— el derecho del primer ocupante para nosotros:

²⁰ Antes omití citar el ejemplo de suicidio que Kant aduce en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (127), y lo hice porque —a diferencia del resto de ejemplos citados— no puede recibir el apoyo del amor de sí, pues ¿cómo podría afectarme que el resto se suicide? En su ausencia, uno no podría querer como máxima universal el suicidio porque... ¡¿la naturaleza se aniquilaría a sí misma?! No podrá encontrarse aquí motivo ético alguno. Es bien necesario, entonces, el truco de prestidigitación que se lleva a término con la segunda formulación del imperativo categórico y el concepto de dignidad.

²¹ «Uno tiene que reírse cuando considera que reflexiones de este tipo habrían debido arrebatarse el puñal de las manos a Catón, a Cleopatra, a Coceius Nerva [...], o a Arria de Poetus [...]. Si hay verdaderamente auténticos motivos morales contra el suicidio, estos se encuentran, en cualquier caso, muy hondos» (Schopenhauer, 2009c: 168).

De ahí se infiere la falta de sentido de algunas cuestiones; por ejemplo, la de si tenemos derecho a quitarnos la vida. Por lo que respecta a los derechos que acaso pudieran tener otros personalmente sobre nosotros, se hallan bajo la condición de que estemos vivos, así que decaen junto con esa condición. Que aquel que ya no puede seguir viviendo por sí mismo deba pervivir como una simple máquina en provecho de otros es una pretensión exagerada (Schopenhauer, 2009e: 258).

Según esto, de nada tendrá uno más derecho que de quitarse la vida. Añádase —arguye Schopenhauer— el sentimiento moral que suscita en nosotros la noticia de un asesinato y la de la muerte voluntaria, mientras que la primera conduce por lo general a la reprobación; la segunda, a la compasión —quizá también, alguna vez que otra, admiración por su valor— (2000e: 322)²². Por otro lado, de las citadas formas de placer «contranatural», sólo la pederastia puede caer bajo la consideración ética. En tanto que corrupción del inocente, es una injusticia contra la que no vale el *volenti non fit injuria* (2009c: 169). De igual modo, decir de los seres racionales —ilegítima hipóstasis— que existan como «fin en sí mismo», o que tengan un valor absoluto, es mera palabrería. Pues remitiendo los conceptos de fin y valor a sus condiciones de sentido, nos hallamos —como con otros conceptos ya examinados— con que su carácter esencial es relativo. El concepto de fin, respecto de una voluntad que lo quiere; y el concepto de valor —en el que se basa el concepto de dignidad—, en primer lugar, en tanto que es *para* alguien, y en segundo, en tanto *comparativo* respecto a otra cosa que le sirve de medida:

“Fin en sí” es exactamente lo mismo que “amigo en sí”, “enemigo en sí”, “tío en sí”, “norte o este en sí”, “arriba o abajo en sí” y cosas por el estilo. En última instancia, el de “fin en sí” es el mismo caso que el de la “obligación absoluta”: en el fondo de ambos se encuentra como condición, de forma oculta y hasta inconsciente, el mismo pensamiento: el teológico (2009c: 203).

²² «La única razón moral sólida contra el suicidio la he expuesto yo en mi obra principal, vol. 1, § 69. Consiste en que el suicidio se opone a la consecución del supremo fin moral, ya que sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una solo aparente. Pero de ese extravió a un crimen, como lo tildan los eclesiásticos cristianos, hay todavía un largo camino. [...] Pero aquella razón contra el suicidio es ascética [...]. Mas si descendemos desde ese elevado punto de vista, no queda ya ninguna razón moral sostenible para condenar el suicidio. Por lo tanto, el celo extraordinariamente vivo que tiene contra él el clero de las religiones monoteístas, pese a no estar apoyado ni por la Biblia ni por razones sólidas, parece que ha de basarse en una razón encubierta: ¿no habría de ser esta que el abandono voluntario de la vida ha de ser un mal cumplido para aquel que ha dicho πάντα καλὰ λίαν [todo muy bien]? – Tenemos de nuevo el obligado optimismo de esas religiones, que denuncia el suicidio para no ser denunciado por él» (2009e: 324-325).

Al margen de los abusos conceptuales, contra esta segunda fórmula puede objetarse —como hace Schopenhauer— que el criminal ajusticiado es una herramienta disuasoria del derecho, que presenta la pena como un contramotivo del delito. El Estado utiliza al criminal condenado como *medio* para hacer cumplir la ley, es decir, para evitar el padecimiento de injusticia —no para fomentar el obrar moral—. Y lo hace con todo derecho, a fin de hacer cumplir el contrato social que el mismo criminal condenado sancionó (2009a: 409). La pena disuasoria, por tanto, no castiga al individuo, sino la *acción*: por lo que ni siquiera éste sería *fin* en un sentido punitivo. Pero, incluso haciendo caso omiso de esta réplica, si lo que se pretende decir es que el hombre tiene dignidad, ésta —en efecto— encuentra su sitio en la moralidad del mismo —que, como ya se ha visto, no se identifica en modo alguno con la racionalidad—. Sin embargo, para un ser que la pasa por alto con tanta frecuencia, el concepto de dignidad no puede tener más que un sentido irónico. Más beneficioso para el obrar moral sería abandonarlo —pues la evaluación objetiva de otro hombre dará por lo general más ocasión al odio y al desprecio— y adoptar el punto de vista de la compasión (2009e: 222-223).

Conforme a esto, asimismo, la ética kantiana tendrá que ser profundamente *especista*. Como la dignidad del hombre radica en su racionalidad, hará hueco a los imaginados «seres racionales»²³, y de los animales —unos seres bien reales—, objeto de una consideración indirecta —el maltrato animal como mancha de la racionalidad—. A esto responde tajantemente Schopenhauer: la medida del derecho del hombre a la vida y fuerza del animal es la compensación a la intensidad del *dolor* de la privación, y no más (2009a: 433-434)²⁴.

Pero antes de valorar lo errado de situar en la razón la fuente de significación del obrar moral, hay que señalar qué es lo que hace de la fundamentación kantiana una fundamentación fallida. Ahí se encuentra la raíz de los escollos que motivan toda esta polémica —que, como ya se avanzó,

²³ «Uno no puede librarse de la sospecha de que aquí Kant ha pensado un poco en los queridos ángeles, o ha contado con su asistencia para convencer al lector» (2009c: 172)

²⁴ «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 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 en la afirmación de su existencia hasta la negación de la existencia del 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 [...]».

consiste en una depuración y reapropiación del concepto de racionalidad práctica. Con ello se retoma la pregunta anterior acerca de la necesidad de una determinación *real* de la voluntad. Como ya se apuntó, la razón recibe aquí el nombre de práctica en tanto que recorre un proceso de pensamiento, siendo éste el origen de todo concepto moral. Sin embargo, todo esto se da de bruces contra la ley de motivación: sin móvil moral previo, ¿qué puede llevarnos a recorrer tal proceso? El pie de rey —la regla adicional, por expresarnos con Philonenko— es el egoísmo, como ya se señaló:

al no haber *ex hypothesi* ningún otro móvil moral más que el proceso de pensamiento expuesto, en esa misma medida la pauta de la conducta humana sigue siendo solo el egoísmo dentro del hilo conductor de la ley de motivación; es decir, que los correspondientes motivos totalmente empíricos y egoístas determinan en cada caso particular la conducta del hombre, exclusivamente y sin estorbo; porque, bajo ese supuesto, no existe para él ninguna exhortación ni ninguna razón por la que se le hubiera de ocurrir preguntarse por una ley que limitase su querer y a la que tuviera que someterlo; eso por no hablar de una investigación y cavilación sobre ella, solo en virtud de las cuales resultaría posible que cayese en el especial orden de pensamiento de la reflexión anterior (Schopenhauer, 2009c: 183).

He aquí su primer defecto capital. Esto hace del fundamento kantiano algo doblemente imposible: por un lado, respecto al obrar moral, en tanto que se aniquila de raíz al ser el egoísmo la piedra de toque; por otro, respecto a la motivación, en tanto que los conceptos *a priori* puros, sin contenido real y sin fundamento empírico no pueden mover voluntad alguna, es decir, no pueden devenir motivo —ni que decir de los imaginarios «seres racionales», de los que no puede decirse nada con sentido—. Esta imposibilidad de motivación nos conduce al segundo defecto capital. Schopenhauer define lo *real* (*wirklich*) como aquello que produce su efecto —o lo que es lo mismo, como lo que se reconoce como efectivo (*wirkend*)—, es decir, realidad —empírica— en este contexto es realidad efectiva (*Wirklichkeit*)²⁵. Puesto que, para nosotros, sólo lo real produce su efecto (*Wirkung*), el motivo moral, si ha de ser *real*, ha de anunciarse positivamente y por sí mismo a la conciencia, como cualquier otro motivo, y en tanto que sólo lo empírico nos es *real*, tiene que ser también empírico. Pero no sólo eso, tiene que irrumpir con tal fuerza que pueda plantar cara, aunque sea ocasionalmente, a los motivos egoístas que se le oponen. Las construcciones conceptuales puramente abstractas —que frente a la tormenta de las pasiones tienen tanto que hacer como una jeringa contra un incendio (Schopenhauer, 2009c:

²⁵ Sobre esto, véase §21 en 1981 —especialmente, las páginas 130 y 131—, §4 en 2009a —las páginas 56 y 57— y el capítulo 4 en 2009b —páginas 75 y 76—.

184)— no tienen aquí ningún lugar determinante: «La abstracción consiste en dejar de lado las determinaciones próximas: pero precisamente de ellas dependen muchas cosas en la práctica» (2009a: 111).

El segundo defecto del fundamento kantiano es la carencia de contenido real, y con ello, también de posible eficacia²⁶ ²⁷. Éste tiene su expresión en la tercera y última fórmula del imperativo categórico —que se sigue de la primera—: obra «*sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora*» (Kant, 2002: 122). Por la *autonomía* de la voluntad, el fundamento kantiano queda, como hemos visto, necesitado de una determinación *real* de la misma. De esta formulación resulta que al querer por deber, la voluntad reniega de todo interés²⁸ que le impulse. La pregunta acerca de la posibilidad del móvil moral es —para Kant— idéntica a la pregunta «¿cómo puede la razón pura ser práctica?»: puesto que se concibe la demostración como el remontarse a sus condiciones, lo incondicionado no puede demostrarse —ni su existencia ni su inexistencia—. Pero aquí se está ignorando sobre quién

²⁶ A estos dos defectos habría que sumar un tercero, aunque de carácter puramente técnico para lo que nos atañe —la admisión de la libertad como postulado—: «una vez se ha conocido claramente que una cosa no es y no puede ser, ¿en qué ayuda el postular todo esto? Aquí aquello sobre lo que se basa el postulado, dado que es una hipótesis imposible, tendría más bien que rechazarse según la regla “a non posse ad non esse valet consequentia” [De la imposibilidad se puede concluir la inexistencia] y por medio de una reducción al absurdo que así anularía también el imperativo categórico. Pero en lugar de eso, se construye aquí una doctrina falsa sobre otra» (Schopenhauer, 2009c: 185).

²⁷ ¿De dónde proviene, entonces, aquella aceptación de la razón práctica como facultad que emite a priori imperativos incondicionados? Cabe buscarla —apunta Schopenhauer— en la doctrina de la psicología racional que el propio Kant había refutado. Según ésta, el hombre se compone del cuerpo material y del alma inmaterial —ser originario—. Si el alma no opera en conexión con el cuerpo, tiene una facultad cognoscitiva y volitiva superior —intellección y volición pura de aeternae veritates—; si no, una inferior —que merma su potencia espiritual—. Ésta es además mala, pues la guían y condicionan los estímulos sensoriales; aquella, en cambio, es el querer propio del ser originario. La distinción entre voluntad pura y la voluntad «patológicamente afectada» es una forma velada de la doctrina de la psicología racional: «De la reminiscencia oscuramente consciente de tales opiniones procede en último término la doctrina de Kant de la autonomía de la voluntad que, como voz de la razón pura práctica, es legisladora para todo ser racional como tal y conoce fundamentos de determinación meramente formales en oposición a los materiales, que solo determinan la facultad inferior de desear a la que contrarresta aquella superior» (Schopenhauer, 2009c: 195).

²⁸ Cabe subrayar, para evitar confusiones, la diferencia de sentido del término «desinteresado» en ambos autores: para Schopenhauer, es simplemente un motivo no-egoísta; para Kant, desinteresado es sin interés o motivo. De tal modo que, para aquel, esto da como resultado una moral imposible. No hay que olvidar que —en lenguaje kantiano— cualquier voluntad que no sea patológicamente afectada está falta de demostración.

recae la carga de la prueba —*affirmanti incumbit probatio*—: «tenemos que mantenernos en la convicción de que lo que no puede ser concebido *como posible* ni demostrado *como real* no tiene confirmación ninguna de su existencia» (Schopenhauer, 2009c: 210). Asimismo, el origen del concepto de incondicionado reside únicamente en la pereza del individuo, que quiere despachar —sin ulteriores credenciales— una regresión al infinito ineludible por el principio de razón (2009a: 551-552).

4. Depuración del concepto de razón práctica y viraje a la prudencia

En razón de aquella carencia de contenido real del fundamento kantiano, conviene traer a colación la teoría de la risa que se esboza en el §13 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, en la que se considera la pedantería como una especie de la excentricidad:

Esta se debe a que uno tiene poca confianza en su propio entendimiento, por lo que no le puede dejar la tutela de la razón y pretende servirse siempre de ella, es decir, partir de conceptos, reglas y máximas generales, y atenerse exactamente a ellos tanto en la vida como en el arte e incluso en la conducta ética (Schopenhauer, 2009a: 110).

El obrar moral no puede recogerse ni cumplirse conforme a máximas abstractas. En primer lugar, porque el carácter de la reflexión abstracta consiste en *conceptuar*, esto es, eliminar determinaciones y aunar intuiciones bajo notas comunes —y ya se ha señalado, lo pernicioso que puede ser eso en el ámbito práctico, fundamentalmente en lo que atañe a la ética²⁹—.

²⁹ En la eudemonología, como se verá más adelante, sucede justo lo contrario: los matices de lo intuitivo nos alejan de una deliberación prudente —ésta hace valer el privilegio que nos proporciona el uso práctico de la razón (2009b: 185)—. Baste con dos breves fragmentos para entender la relación que guardan la motivación intuitiva con la abstracta, de cara a una sabiduría de la vida: «No debemos tomar como norte de nuestras aspiraciones imágenes de la fantasía sino conceptos claramente pensados» (2009d: 455). «Ningún carácter es tal que pueda abandonarse a sí mismo y marchar por sí solo, sino que todos necesitan ser guiados por conceptos y máximas. Pero si pretendemos llevar esto hasta el extremo de buscar un carácter totalmente adquirido y artificial, no surgido de nuestra naturaleza innata sino de una reflexión racional, entonces pronto encontraremos confirmado el *Naturam expelles furca, tamen usque recurret* [Aunque expulses a la naturaleza con la horca, siempre volverá]. En efecto, uno podrá muy bien reconocer una regla para su comportamiento con los demás, incluso descubrirla y formularla con acierto, y sin embargo, en la vida real, infringirla a renglón seguido. No obstante, no debemos dejarnos desalentar por ello y pensar que es imposible guiar nuestra conducta en el mundo por reglas abstractas y máximas, y que, por lo tanto, lo mejor es dejarnos ir. Antes bien, con esto ocurre como con todos los preceptos e indicaciones teóricas para la vida práctica: comprender la regla es lo primero; lo segundo, aprender a ejercitarla. lo primero se logra con la razón y de una sola vez; lo segundo, con la

En segundo, por la exigencia de una elección inmediata que se nos presenta ante la infinidad de matices de lo intuitivo. De igual modo, las máximas abstractas —en su afán universalizador— pasan por alto el carácter individual, al que no se adecuan. Pero, por su importancia en el obrar moral, éste nunca puede ignorarse. Conforme a ello:

No podemos dejar a *Kant* totalmente libre del reproche de haber dado ocasión a la pedantería moral, en la medida en que para él la condición del valor moral de una acción consiste en que se produzca a partir de máximas abstractas puramente racionales, sin ninguna inclinación o arrebató momentáneo; ese reproche es también el sentido del epigrama de Schiller titulado *Escrúpulo de conciencia* (Schopenhauer, 2009a: 111).

¿Cómo puede Kant, entonces, concebir la razón práctica como fuente del obrar moral? Ya se apuntó: valiéndose del carácter no empírico de la significación moral de nuestras acciones para identificar el conocimiento de éste con el de un principio *a priori*, y dado que el carácter esencial de la razón es —según él— conocer por principios *a priori*, aquél procede de la razón —que es práctica en este sentido— (Schopenhauer, 2009a: 589-900). Aunque infundada por todo lo precedente, la razón práctica así definida se erige como trampolín para una identificación mendaz: obrar racionalmente es virtuoso; obrar con malicia y con egoísmo, en cambio, irracional. Pero esto no sólo pisotea el uso lingüístico que solemos hacer de estos conceptos³⁰, sino que violenta la experiencia más inmediata y cotidiana:

todo el mundo venera con razón la actuación del que, de acuerdo con esos preceptos, en lugar de pensar de antemano en sí y en sus propias necesidades futuras, socorre sin ulteriores consideraciones la gran necesidad actual de los otros e incluso regala todo su patrimonio a los pobres para luego, desprovisto de todo medio de vida, seguir predicando a los demás la virtud que él mismo práctica: ¿pero quién se atreve a ensalzar eso como la cumbre de la *racionalidad*? [...] En cambio, cuando vemos un hombre que desde su juventud, con una reflexión infrecuente, piensa en agenciarse los medios para salir adelante sin preocupaciones, [...] un hombre que no se desvía ni se deja seducir a perder de vista su fin con esas cosas y otras semejantes sino que con la máxima consecuencia se afana exclusivamente en eso: ¿quién se atreve a negar que semejante filisteo es extraordinariamente *racional*? [...] ¿quién no se percata de

práctica y progresivamente. [...] No obstante, un autoadiestramiento tal adquirido mediante una larga costumbre actuará siempre como una violencia procedente de fuera a la que la naturaleza nunca deja del todo de resistirse y a veces la rompe de manera inesperada. Pues todo obrar según máximas abstractas es al obrar por inclinación originaria e innata lo que un artefacto humano, acaso un reloj en el que la forma y el movimiento se imponen a una materia extraña a ellos, a un organismo vivo, en el que la forma y la materia están penetradas una por la otra y son una misma» (2009d: 470-471).

³⁰ Véase §8 en Schopenhauer, 2009a. Allí mismo también 581-589. Además del capítulo 6 en 2009b, y finalmente, 189-191 en 2009c.

que tal individuo tenía que proceder de forma plenamente racional, de que, así como para trazar sus planes se requería un poderoso entendimiento, para su ejecución se precisaba un perfecto dominio de la *razón*, y propiamente de la *razón práctica*? ¿O acaso son también irracionales los preceptos que el astuto y consecuente, reflexivo y perspicaz Maquiavelo da al príncipe? (Schopenhauer, 2009a: 582-583).

La razón tal como es concebida por Schopenhauer —como facultad de las representaciones abstractas (conceptos)— tiene un papel secundario y subordinado para la ética: es un apoyo para la ejecución firme y regular de algo que se conoce de forma *sentida*, y en la medida en que se escapa de la luz del concepto, es *preconceptual* —o lo que es lo mismo, *alógico*—. La conducta ética brota del desgarramiento del principio de individuación —según el cual la pluralidad o diferencia, es tal en el espacio y el tiempo—, de tal modo que, en tanto que el principio de razón —principio de toda explicación— se asienta sobre él, entramos forzosamente en el terreno de la mística³¹: la fuente del obrar moral es el sentimiento³². Ni la virtud ni la santidad nacen de la reflexión, sino de lo más profundo de la voluntad y su relación con el conocimiento *sentido*. El obrar moral no se produce por conceptos, sigue su curso independientemente de dogmas y máximas abstractas —estériles para la auténtica virtud³³—:

Los conceptos con su fijeza y nítida delimitación, por muy finamente que se los divida con determinaciones próximas, son siempre incapaces de lograr las sutiles modificaciones de lo intuitivo. [...] en relación con la conducta, con el encanto personal en el trato, el concepto tiene la mera utilidad negativa de contener los burdos estallidos del egoísmo y la bestialidad, siendo la cortesía su laudable obra; pero la parte atractiva, graciosa y simpática de la conducta, el elemento afectuoso y amistoso, no puede haber surgido del concepto (Schopenhauer, 2009a: 107).

No puede haber aquí, por tanto, una identificación entre ética y razón práctica. Según esto, un obrar racional por sí solo no tiene significación moral. La diferencia entre un obrar racional y uno irracional radica en si los

³¹ «se trata de este sentimiento desgarrador, la piedad, que más allá de las formas del tiempo y del espacio, nos permite superar el marco trascendental e instaurar “en nosotros sin nosotros” una comunión con el otro» (Philonenko, 1980: 98-99). He aquí la fundamentación del principio que toda moral quiere justificar: «Su fundamento metafísico, a saber que ambos alter son uno y el mismo» (Schopenhauer, 1996: 217).

³² «la razón [...] concibe bajo el concepto único de sentimiento cualquier modificación de la conciencia que no pertenezca inmediatamente a su forma de representación, es decir, que no sea un concepto abstracto» (Schopenhauer, 2009a: 102).

³³ «el mero concepto es tan estéril para la auténtica virtud como para el auténtico arte: todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo» (2009a: 437). Por ello bien puede decirse que Kant introduce y exige el manierismo en la ética.

motivos son conceptos o bien intuiciones (2009a: 587). Con lo que, en realidad, la razón puede asistir a la ejecución firme y consecuente tanto de un obrar virtuoso como de un obrar vicioso —«incluso solamente por su unión son posibles los crímenes grandes y de amplio alcance» (2009c: 191)—. Entonces, el ámbito de la razón práctica por antonomasia es el de una eudemonología, que no debe entenderse en el sentido corriente, sino eufemístico, pues su pretensión no puede ser otra que hacer la vida más soportable (Schopenhauer, 2009d: 421). Únicamente esto, pues dado el carácter negativo de toda felicidad —cuyo concepto distinto es el de mera satisfacción de la carencia— (2009a: 377-378), así como que bajo el concepto de *summum bonum* —esto es un bien que suponga el cese del deseo— no se piensa nada distinto³⁴ (2009a: 422-423), una vida feliz es de suyo imposible.

Así, la razón práctica tendría el carácter técnico que Kant pretendía negarle, y esto es, únicamente, lo que se ha venido a llamar tradicionalmente como *prudencia*. Ser prudente no es otra cosa que proceder conforme a conceptos que nos permiten sustraernos de la inmediatez del presente intuitivo, pudiendo construir *experiencia* a partir de la consideración de lo pasado, e intentando anticipar el futuro en lo posible. Dicho sea de paso: sólo así nos apropiamos de nuestro carácter —en esto consiste, para Schopenhauer, el carácter adquirido—. La eudemonología, entonces, no forma parte de la ética³⁵, pero es lo que nos es propio como especie, en tanto que siendo

³⁴ Por ello, al margen de la lectura (proto)genealógica, la noción de Bien Supremo es una quimera.

³⁵ Respecto a esto, me temo, no acabo de entender la confusión de Aramayo (2011: 66), al afirmar que la ética schopenhaueriana «presenta una doble faz», indicando algo así como un desdoblamiento, en contraste con la teoría de la negación de la voluntad, cuando considera el ámbito práctico desde la perspectiva del error innato —«pensar que existimos para ser felices» (Schopenhauer, 2009b: 692)—. No obstante, cita un fragmento de la introducción a los «Aforismos sobre la sabiduría de la vida» en 2009d: 331 en el que justamente se subraya que lo que sigue prescinde del punto de vista «metafísico-ético». Esto no habría de leerse de tal manera que la ética tuviera una doble perspectiva, sino precisamente como algo que deja a la eudemonología fuera de su ámbito al ser su objeto un obrar racional, no un obrar moral. Y ello en virtud de que su significación es exclusivamente metafísica, lo que no excluye, por otro lado, que Schopenhauer entienda el fenómeno como síntoma. En el mismo escrito, Aramayo (2011: 62) señala la teoría de la negación de la voluntad como una radicalización a ultranza del formalismo kantiano... A fuerza de querer aproximar a Kant y Schopenhauer, este tipo de comentarios han de dar lugar a equívocos más que a otra cosa. Se trata de una observación falta de precisión, que si bien puede entenderse es, eso sí —echando mano de una expresión al gusto de Schopenhauer—, cum grano salis: ya que la ética schopenhaueriana tiene muy poco o nada que ver con formalismo alguno, sino con las disposiciones del ánimo y el carácter individual —con los tonos y el timbre de la voluntad—. No se antepone lo abstracto a lo intuitivo.

prudentes hacemos valer el privilegio del concepto —nuestra única diferencia esencial con el resto del reino animal—. Por tanto, sólo en relación a lo racional del obrar, puede llamarse *práctica* a la razón (2009b: 185).

Si, como ya se apuntó, obrar conforme a conceptos puede caer en la pedantería, la razón práctica —razón aplicada a una *sabiduría* de la vida— procuraría que no cayéramos en el disparate de obrar únicamente a partir de intuiciones (1996: 96). Pero, asimismo, si no ha de convertirse en un obstáculo para el obrar moral, la eudemonología no ha de caer, ni en la rigidez del ánimo estoico que hace del hombre un «rígido muñeco de madera» (2009a: 143), ni tampoco en un *maquiavelismo* de los medios: es decir, ni en la indiferencia metódica, ni en el egoísmo metódico (1996: 152)³⁶. De tal manera que podamos decir: «a mí la filosofía nunca me ha reportado beneficios, pero me ha ahorrado muchas cosas» (2009d: 357).

Dicho esto, puede advertirse la continuidad que hay entre ambos autores respecto al problema, así como la ruptura presente en las soluciones. Tras haber señalado los caminos que conducen a estos puentes rotos, se hace patente que la crítica schopenhaueriana ha de leerse como depuración y reapropiación del concepto de racionalidad práctica. No por ser la raíz de esta forma de concebirla, sino más bien en tanto propósito que anima la polémica con Kant. El divorcio entre racionalidad y moralidad cierra la puerta al amor de sí. De este modo, la ética elude definitivamente caer en el eudemonismo y se despeja el camino para otra fundamentación.

³⁶ De nuevo, aunque sólo en parte, tengo que discrepar con Aramayo (2011: 78-79), que únicamente cifra estas dos restricciones para la eudemonología como una suerte de acomodación para hacer del saber vivir una doctrina de posible aplicación general: «la eudemonología de Schopenhauer tampoco se identifica sin más con las enseñanzas del estoicismo, al que ve como un extremo a evitar, porque la renuncia y las privaciones no se compadecen con el hombre corriente, demasiado sujeto a la voluntad para recorrer ese camino. El otro extremo a sortear sería lo que da en llamar “maquiavelismo”, al que define como “la máxima de conseguir uno su felicidad a costa de la felicidad de todos los demás”, algo para lo que habitualmente no se tiene la inteligencia suficiente, según añade a renglón seguido. Así las cosas, “el ámbito de la eudemonología se situaría, por tanto, entre los límites del estoicismo y el maquiavelismo, atajos que le son negados para conseguir su meta”, porque la eudemonología tiene como destinatario a ese hombre corriente que al parecer se caracterizaría por ser poco astuto para ser maquiavélico y estar demasiado pendiente de sus voliciones para cultivar el estoicismo». Así es, pero, a mi juicio, las razones de peso son aquí éticas, como se ya señalado.

Bibliografía

- Aramayo, Roberto Rodríguez (2011). «La Eudemonología de Schopenhauer y su transfondo kantiano». En: Faustino Oncina (ed.). *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Cartwright, David (1989). «Schopenhauer as Moral Philosopher – Towards the Actuality of his Ethics». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70: 54-65.
- Kant, Immanuel (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Philonenko, Alexis (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.
- Philonenko, Alexis (2005). *Schopenhauer, critique de Kant*. Paris: Les Belles Lettres.
- Rosset, Clément (2005). *Escritos sobre Schopenhauer* (2ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Schopenhauer, Arthur (1981). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, Arthur (1996). *Manuscritos berlinenses. Sentencias y aforismos (Antología)*. Valencia: Pre-Textos.
- Schopenhauer, Arthur (2009a). *El mundo como voluntad y representación I* (2ª ed.). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2009b). *El mundo como voluntad y representación II* (3ª ed.). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2009c). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (4ª ed.). Madrid: Siglo XXI.
- Schopenhauer, Arthur (2009d). *Parerga y paralipómena I* (2ª ed.). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2009e). *Parerga y paralipómena II*. Madrid: Trotta.
- Spierling, Volker (1996). «Nietzsche y Schopenhauer: una comparación». *Enrahonar*, 25, 21-39.
- Samamé, Luciana (2011). «Moralidad y felicidad en Schopenhauer y en Kant: conciertos y desacuerdos». *Revista Voluntatis: estudios sobre Schopenhauer*, 2 (2), 140-159.
- Tsanoff, Radoslav Andrea (1910). «Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics». *The Philosophical Review*, 19 (5), 512-534. <http://dx.doi.org/10.2307/2177314>
- Wittgenstein, Ludwig (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.