

# **SOBRE EL VALOR ÉTICO DE LA COMPASIÓN: KANT Y SCHOPENHAUER EN DIÁLOGO**

BEGOÑA PESSIS G.  
Universidad Adolfo Ibáñez

RESUMEN: El artículo tiene como propósito establecer un diálogo entre las posturas de Kant y Schopenhauer respecto al posible valor ético de la compasión. En síntesis, mi propuesta es que la compasión es una condición necesaria de la ética, pero no suficiente. Una consideración detenida de los argumentos de ambos autores y el examen de dos problemas que surgen de su confrontación permitirá concluir, al menos de modo verosímil, que prescindir de la compasión en la ética es tan desacertado como hacer de ella el único móvil moral.

PALABRAS CLAVE: Schopenhauer; Kant; compasión; ética descriptiva; ética normativa; animales.

## *The ethical value of compassion: a dialogue between Kant and Schopenhauer*

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss the positions of Kant and Schopenhauer on the ethical value of compassion. In short, my proposal is that compassion is a necessary condition of ethics, but not a sufficient one. A careful consideration of the arguments from both authors and the examination of two problems that arise from their confrontation will lead us to conclude, at least plausibly, that to dispense with compassion in ethics is as misguided as to make it the only moral motive.

KEY WORDS: Schopenhauer; Kant; Compassion; Normative ethics; Descriptive ethics; Animals.

El artículo tiene como propósito establecer un diálogo entre las posturas de Kant y Schopenhauer respecto al valor ético de la compasión. No pretendo tomar partido por una u otra postura, ni hacer prevalecer una fagocitando la otra, ni mucho menos intentar hacerlas comparecer en síntesis dialéctica, sino ensayar el ponerlas en auténtico diálogo. De este ejercicio espero el resultado que suele secundar a una conversación en que priman la apertura y la actitud crítica: la revisión de las propias premisas, la criba de ciertos excesos, la integración de elementos diversos e, incluso, el cambio o matización de la propia opinión. El encuentro dialógico de ambas posturas me permite pensar algunos escollos éticos sin tener que decidirme por ninguna en términos definitivos, pero tampoco limitándome solo a constatar sus desacuerdos.

En síntesis, mi propuesta es que la compasión es una condición necesaria de la ética, pero no suficiente; prescindir de la compasión en la ética es tan desacertado como hacer de ella el único móvil moral. En primer lugar, revisaré los argumentos fundamentales de ambos autores respecto al tema, con especial cuidado de reparar en algunos aspectos poco atendidos por la crítica, especialmente en el caso de Kant. En segundo lugar, revisaré dos problemas éticos, uno teórico y uno aplicado, cuyo análisis se verá enriquecido a la luz de la re-consideración y confrontación de ambas posiciones<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Las citas de Kant seguirán la siguiente notación: se establecerá por medio de las siglas más frecuentes la obra a la que corresponde la referencia, el tomo y página de la edición de

## 1. KANT: UNA APRECIACIÓN AMBIVALENTE DE LA COMPASIÓN

Es ampliamente conocido el juicio general que le merece a Kant una ética que grave en torno al sentimiento de compasión o, en sentido amplio, a cualquier disposición afectiva simpática, filantrópica o amorosa. Sin duda, reconoce la existencia de almas compasivas que se contristan por las miserias ajenas y encuentran placer en las acciones caritativas, pero niega de plano que las obras procedentes de tales sentimientos posean valor genuinamente moral. En efecto, a dichas acciones les falta contenido moral, por cuanto proceden de la inclinación y no de la representación racional del deber. Están, por tanto, marcadas por una procedencia heterónoma. Aunque una obra benevolente que procura contribuir a la felicidad ajena coincida con el deber y constituya, de hecho, un fin que es al mismo tiempo un deber imperfecto, para conquistar la moralidad le falta haber sido realizada por mor del deber. Quien se ve impelido a mitigar el dolor ajeno por un irresistible llamado de las emociones no obedece al imperativo de la razón pura, sino a la determinación de la sensibilidad y a la búsqueda de satisfacción. Suponer que la ayuda ha de prestarse sujeta a la aparición de ciertos sentimientos equivale a condicionar el imperativo categórico, que entraña una obligación absoluta, no relativa, condicional ni hipotética; esto acarrea una *contradictio in adiecto*.

Los sentimientos, además, son variables, inestables, cambiantes e impredecibles. Si la conducta ética dependiera de la eventual emergencia de la compasión, estaríamos frente a un cimiento cenagoso, incapaz de soportar algo tan firme, sólido, universal e inapelable como la ley moral kantiana. Así como no podemos saber de antemano qué es lo que, efectivamente, nos hará felices (GMS, Ak. IV, 399; tr. 89-90), tampoco podemos predecir certeramente qué, si y cómo se despertará compasión en nosotros.

El clásico mandamiento cristiano de amar al prójimo, en tanto amarlo signifique compadecerlo y participar afectivamente de su suerte, es problematizado por Kant. El amor patológico no puede ser mandado, porque es imposible que forcemos la inclinación; nadie tiene esa clase de control sobre sus sentimientos, que son una afección predominantemente pasiva y receptiva de la sensibilidad. Es, en efecto, absurdo obligar a alguien a amar a otro en ese sentido. No puede

---

la Academia y, luego de un punto y coma, la página de la traducción castellana empleada. Las referencias a las obras de Schopenhauer se harán por medio de siglas. Se emplea la edición en cinco tomos de Ludger Lütkehaus. Luego de las siglas correspondientes a la obra en cuestión, se indicará el tomo en números romanos, el parágrafo o capítulo (de corresponder) en números arábigos, la página de la edición alemana y, luego de un punto y coma, la página de la edición castellana consultada. En el caso de *Metafísica de las costumbres* empleé una edición diferente a la de Lütkehaus, porque esta no contempla los manuscritos póstumos (concretamente, el tomo cuatro de Daniel Schubbe de la editorial Meiner). Para ambos autores, consúltese la correspondencia de las siglas en la bibliografía final. Solo en el caso de las *Notas sobre oriente* se emplea únicamente la edición castellana, puesto que se trata de una selección de fragmentos desperdigados a lo largo de la obra de Schopenhauer y no de una obra original.

llamarse libre, según Kant, la receptividad para el sentimiento común de alegría o de dolor; que bien puede llamarse contagio o afectación compasiva [*Mitleidenschaft*], y se da de modo natural en las agrupaciones de hombres (MdS, Ak. VI, 456-7; tr. 327). Por tanto, si se quiere hacer inteligible el precepto<sup>2</sup>, Kant señala que ha de tratarse de un amor práctico, «que mora en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, sustentándose así en principios de acción y no en una tierna compasión; este amor es el único que puede ser mandado» (GMS, Ak. IV, 399; tr. 90). En esta dirección, sí podemos ser (auto)coaccionados a acudir en ayuda de los demás, independientemente de si nos impulsen o no a ello nuestras inclinaciones e incluso si nos invade una «natural e invencible antipatía» (GMS, Ak. IV, 399; tr. 90).

En el célebre ejemplo de la *Fundamentación*, Kant revisa el caso de una persona filantrópica, que con regularidad se desprende de sus propios bienes y sacrifica comodidades para asistir al resto. Si lo que mueve a esas obras tan dadivosas es la inclinación compasiva, esto es, la afección frente al dolor ajeno y un consecuente impulso sentimental por aliviarlo, entonces las acciones procedentes de ese caritativo espíritu carecen del más mínimo valor moral. Solo podría granjearse alguna clase de mérito este individuo si se probase que, incluso ante la desaparición del afecto compasivo, ante la apatía por los males ajenos, por ejemplo, frente la experimentación de tribulaciones propias, persiste en su empeño (GMS, Ak. IV, 398; tr. 88). Kant confía mucho más en la resolución firme y sólida de un carácter apático e indiferente que en los caprichos sentimentales de un alma compasiva. De hecho, llega al punto de afirmar que las disposiciones subjetivas flemáticas tienen más allanado el camino de la agencia ética. Las tendencias compasivas, en contraste, suelen anidar en corazones sensibles y sentimentales, víctimas potenciales del zarandeo de sus inclinaciones. La crítica a la debilidad que acompaña al espíritu sentimental encuentra ecos en la antigüedad y también resonancias en autores posteriores, como Nietzsche. En cierto sentido, es una cualidad que se asocia más a la pasividad que a la actividad, y en ese sentido es denostada por Kant como tonta y pueril (*Ant.* §62, Ak. VII, 236; tr. 193). Además, el «corazón henchido de magnanimidad pretende entonces que todas sus acciones sean de benevolencia» (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 417; tr. 239), una excusa bajo la que pueden descuidarse los deberes inexcusables.

Por otro lado, quien abraza la premisa de la compasión como un ingrediente necesario e incluso obligatorio de la buena conducta, tendría que concluir que es un deber aumentar el mal en el mundo, lo que Kant denuncia como un completo sinsentido. Cuando alguien sufre y otro se deja contagiar por su dolor mediante la imaginación sufren dos, aunque el mal propiamente afecte a uno solo; una situación que se agrava bajo la circunstancia de que sea imposible librar al otro de sus penurias (MdS, Ak. VI, 457; tr. 328). A esto se suma que la

<sup>2</sup> Para un estudio en detalle de la compatibilidad del precepto cristiano con la ética kantiana, revítese GONZÁLEZ VALLEJOS, Miguel. (2015). «Kant y el mandato del amor al prójimo». *Revista de Humanidades*, 32, pp. 59-85.

compasión está a un breve trecho de la conmiseración, a saber, la benevolencia hacia quien no es digno de ser feliz.

Es menester señalar que Kant no renuncia jamás a las líneas principales de la argumentación precedente, que pueden considerarse una muestra representativa de su opinión sobre la compasión. Así, de hecho, suele recogerlo la literatura secundaria sobre la materia. Sin embargo, también es importante reparar en que esta no es la última e inequívoca palabra de Kant al respecto, sino que es posible un abordaje más complejo y matizado de la su posición, menos rigorista e inflexible de lo que parece si se acude a pasajes de algunas obras menos atendidas, como la *Metafísica de las costumbres*, la *Antropología* o las *Lecciones de ética*. Lo cierto es que la compasión detenta roles más interesantes en la ética kantiana de lo que suele suponerse en lecturas más gruesas<sup>3</sup>. A continuación, repararé en dos grupos de reflexiones que pueden iluminar este punto.

En primer lugar, cabe destacar el papel de las prenociones estéticas como receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general, a saber, el respeto, el sentimiento moral, la conciencia moral y la filantropía (amor al prójimo), que nos interesa particularmente para los efectos de esta investigación. Estas son, en efecto, condiciones subjetivas y no objetivas de moralidad, por lo que no es obligatorio adquirirlas; aun así, son predisposiciones anímicas que permiten verse afectado por los conceptos morales, de modo que favorecen y colaboran en la acogida de las leyes de la libertad (MdS, Ak. VI, 399; tr. 253-4). Específicamente, la filantropía no opera como una premisa para, luego, por ese amor, hacer el bien a las demás personas, sino que «quien lo practica [el bien] a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor; llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien» (MdS, Ak. VI, 402; tr. 258). En esa medida, el ejercicio de la beneficencia tiene como efecto el amor al resto, por lo que el hábito acaba por moldear la inclinación. A esto agrega que el amor por inclinación puede ser una «virtud moral, pudiendo prescribirse en cuanto tal para que uno se ejercite primero en hacer el bien por obligación, con objeto de llegar a realizarlo posteriormente también por inclinación gracias a ese hábito» (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 417; tr. 239).

Ciertamente, el estatuto de estos elementos no está exento de problemas y ambigüedades. La explicación anterior suscita una dificultad de interpretación: la primera definición de las prenociones y su misma denominación conducen a pensar que son una condición basal para el reconocimiento sensible del deber y que, en esa dirección, precederían a la determinación de la voluntad por una máxima moral; la concreción del funcionamiento de la filantropía, en cambio, la caracteriza como un efecto de la ley moral en el ánimo, como bien detecta Goy<sup>4</sup> (2013, pp. 185-7). González propone, lúcidamente, comprender la relación al

<sup>3</sup> Según Alicia Villar, las adiciones más tardías de Kant al tema de la compasión pueden leerse a la luz del influjo de Rousseau y la Revolución francesa (2005, pp. 572-576). Complementariamente, puede pensarse en una posible influencia de Hume en esta misma línea.

<sup>4</sup> Es importante destacar que algo análogo sucede con el sentimiento de respeto. Por un lado, es un efecto de la ley moral en nosotros, pero también se lo invoca como incentivo, lo que sugiere un rol causal en la producción de la acción (GUYER, 2012, p. 421).

margen de la secuencia temporal entre ley y sentimiento, y apuntar a una colaboración entre razón y sentimiento que hace posible que seamos afectados por los conceptos morales (2015, p. 76). En este sentido, la compasión o amor al prójimo «juega en la moral un rol auxiliar que consiste en acompañar a la fuerza constrictiva de la ley moral, haciendo posible su efectividad» (González, 2015, p. 84)

En definitiva, la exposición sobre las prenaciones estéticas problematiza la postura kantiana y permite repensar la aseveración vertida anteriormente, a saber, que solo un carácter flemático tiene ventajas subjetivas para el ejercicio de la moralidad. Al parecer, un corazón altruista tampoco carece de conveniencia anímica para cumplir con los deberes meritorios, ciertamente más esforzados que los inexcusables. Además, el sistemático cultivo de la benevolencia tendría como resultado una vigorización del sentimiento de amor por los seres humanos, con lo que se establecen lógicas virtuosas de imbricación y apoyo recíproco entre sensibilidad y racionalidad. Básicamente, los sentimientos filantrópicos naturales favorecen la recepción del deber de benevolencia, y en cuanto nos auto-coaccionamos a ejercer obras benevolentes fortaleceremos los sentimientos filantrópicos.

Con Kant, se hace necesario distinguir así entre la apatía moral [*moralische Apathie*] y la insensibilidad [*Fühllosigkeit*] o indiferencia subjetiva [*Gleichgültigkeit*]. La primera, que podría ser compatible con la del carácter flemático, es una suerte de ecuanimidad sólida y estable, capaz de poner la ley por sobre los afectos sensibles y de resolverse reflexivamente por la actuación moral con tranquilidad de ánimo (MdS, Ak. VI, 408-9; tr. 266-7) (Cfr. *Ant.* §75, Ak. VII, 253; 218). No obstante, la capacidad de interesarse por la suerte ajena y, en ese sentido, de sentirse interpelado por ella no es descartada por el autor: «La impasibilidad es una carencia de amor, mientras que la frialdad es una ausencia de los afectos del amor. La frialdad otorga regularidad y orden al amor; sin embargo, la impasibilidad es la ausencia del sentimiento a verse afectado por la situación de otros» (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 420; tr. 242). Mientras que los sentimientos no embriaguen, sean conducidos por la razón y se orienten a la eficacia en lugar de ser anhelos ociosos, entonces podrían estar bienvenidos en la ética.

En segundo lugar, quisiera subrayar un aspecto de la propuesta kantiana muy esclarecedor, así como escasamente señalado. La compasión no solo forma parte de nuestro repertorio sensible, sino que puede concebirse también como una astuta dotación de la naturaleza con miras a la concreción de su fin último: la cultura humana<sup>5</sup>. Como es sabido, la cultura prepara al hombre: tan-

<sup>5</sup> Resulta pertinente atender a la distinción entre fin último [*letzter Zweck*] y fin final [*Endzweck*]. El primero constituye aquello que la naturaleza puede hacer y lograr en sí misma para preparar al hombre para ser fin final o, en otras palabras, aquello que la naturaleza sin salir de sí puede favorecer en vistas al designio final fuera de ella. Lo que la naturaleza puede cumplir en atención al fin final se considera el fin último, que no será otra cosa que la cultura, esto es, la capacidad del hombre de proponerse libremente fines y hacer uso de la naturaleza (interna o externamente) como medio en conformidad con las máximas de sus fines que están por sobre la naturaleza misma (KU §83, WW X, 387-8; tr. 356-7).

to en su sentido positivo (habilidad), en cuanto estimula el desarrollo óptimo de las disposiciones naturales y conduce a las sociedades civiles y, en última instancia, a un posible ideal cosmopolita; como en su sentido negativo (disciplina), en cuanto lo alza por sobre sus inclinaciones meramente animales (KU §83, WW X, 389-93; tr. 358-60). En cuanto a la dimensión de la habilidad, Kant asegura que la naturaleza promueve el despliegue de los talentos humanos y también el progreso a través de medios a veces aparentemente disconformes a fin, como la guerra, la desigualdad, el egoísmo, la persecución de los propios intereses, la avidez de gloria, dominio y posesión, etc. Una sociedad civil es condición formal indispensable para que todos estos elementos espoleen finalmente el desarrollo máximo de las disposiciones naturales. Kant sostiene que la naturaleza parece trabajar por el establecimiento de un todo cosmopolita [*Weltbürgerliches Ganze*], una confederación de todos los Estados, «la unión de la legalidad con la libertad de los Estados y así la unidad de un sistema moralmente fundado» (KU §83, WW X, 391; tr. 359)<sup>6</sup>.

La naturaleza teleológica y nodriza introduce algunas ayudas, enderezadas a conseguir que la razón, madura y dominante, pueda reconocer por sí misma su destinación moral y elegirla libremente. Por ejemplo, los celos procedentes de la rivalidad pueden constituir un móvil instintivo para el perfeccionamiento (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 438; tr. 262) y la ambición, la discordia, la persecución egoísta de beneficios o los impulsos bélicos preparan y estimulan veladamente la civilización. Asimismo, la compasión prestaría un servicio semejante al constituir un motor de beneficencia:

Como el respeto al derecho es un corolario de los principios, pero los hombres adolecen de éstos, la providencia ha implantado en nosotros otra fuente, a saber, el instinto de la benevolencia, por medio del cual compensamos lo que hemos obtenido ilegalmente. Así pues, poseemos un instinto para la benevolencia, mas no para la justicia<sup>7</sup> (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 415-6; tr. 237-8).

Los resortes afectivos que la sabia naturaleza implanta en nosotros son correctivos que concurren a falta de una razón adulta, facultada para tomar las riendas (*Ant.* §75 Ak. VII, 253-4; tr. 218-9). Sin ellos, probablemente nos

<sup>6</sup> Este tema también aparece en otros textos como *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, *Probable inicio de la historia humana*, *Hacia la paz perpetua*, *Replanteamiento de la cuestión de si el género humano está en continuo progreso hacia lo mejor*. Por su parte, la cultura de la disciplina apunta a la formación [*Ausbildung*], que hace susceptibles a los hombres de proponerse fines más altos que los que proporciona la naturaleza misma, de la mano de las bellas artes y las ciencias, por ejemplo. El cultivo de estas últimas civiliza al hombre y lo puede hacer más sensible a los fines más elevados de la razón (KU §83, WW X, 392-3; tr. 360).

<sup>7</sup> Es interesante dejar apuntado que, en este punto, Kant está de acuerdo con Hume: el ser humano tiene una base natural de sentimientos de benevolencia, pero no una base natural para la justicia (1983, p. 43-7).



maltrataríamos, nos mantendríamos estáticos, perezosos y reacios al trabajo con nosotros mismos y los demás.

La compasión o, en general, los sentimientos de simpatía y amor por los demás son, para Kant, un sustitutivo instintivo de la razón en una situación primitiva, crítica o precaria. Pero, en rigor, la compasión tendría meramente un valor instrumental. En un escenario ético ideal, no sería necesaria ni deseable. Ahí donde es posible que los humanos actúen bajo máximas morales en virtud de su reconocimiento racional, es completamente dispensable que se determinen a actuar con el apoyo de sentimientos compasivos. Sin embargo, me parece que esta posición puede matizarse, si se toma en cuenta que Kant no desecha la convergencia de la compasión, una vez alcanzada la claridad racional y la fortaleza de la virtud, sino que admite que «puede cultivarse asimismo la inclinación correspondiente, siempre y cuando permanezca ésta bajo principios que pueden ser presentados como móviles para las acciones de la benevolencia a partir de la inclinación» (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 415; tr. 237).

Me atrevería a señalar que no solo está permitido el despliegue de tal inclinación, sino que conviene éticamente cultivarla. Si esta argucia de la naturaleza civiliza, suaviza las costumbres y posibilita que suspendamos nuestro propio provecho para asistir a otro y, en ese sentido, favorece el que seamos capaces de actuar según principios, incluso desventajosos (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 456; tr. 284), puede formar parte del deber con nosotros mismos de perfeccionarnos, de pasar de la animalidad a la cultura, aprovechar la base natural que hay en nosotros y enderezarla al bien. No se ha de olvidar, además, lo que se mencionó anteriormente respecto a los efectos de los actos benevolentes, que pueden tener un impacto sensible. Eso sí, hay que tener clara la motivación racional de la benevolencia, más allá de que podamos robustecer esa obligación con el aplauso del sentimiento. La compasión es solo una muleta, por lo que hemos de saber caminar también sin su concurrencia, con la que no podemos contar de manera cierta, estable y en toda circunstancia de la vida.

Esta línea argumental es muy interesante y abre una perspectiva inusitada en la obra kantiana, por cuanto permite pensar en una genealogía empírica de la dimensión meritatoria de la doctrina de la virtud, basada en sentimientos compasivos; lo que, por cierto, permitirá establecer vínculos con Schopenhauer. Obviamente, para Kant las inclinaciones no pueden cimentar o fundamentar la ética, cuyas fuentes manan *a priori* de la razón pura práctica, pero en un contexto en el que la naturaleza providente dispone de auxilios para descubrir y llevar a efecto nuestra destinación moral, el primer germen puede estar en nuestra estructura sentimental. El mismo Kant reconoce que la mera representación del deber, por sí sola, difícilmente podría movernos a aquello a lo que sí nos mueve la inclinación compasiva. De acuerdo con esta lógica, la compasión ocupa un sitio honorífico en la historia antropológica kantiana, tan benigna, que puso disposiciones suplementarias que nos asisten en la progresiva tarea de cultivar la razón y disponernos para la cultura.

Es innegable Kant se resiste y lucha con la tentación de dotar a la compasión de un lugar preponderante, lo que explica algunos pasajes desconcertantes

desperdigados a lo largo de su obra. Si bien registra la pertinencia de considerar el sentimiento de simpatía como un deber, precisa que no se refiere a la capacidad receptiva de alegrarse y sufrir con otros, un simple programa de la naturaleza, sino a «la *facultad y voluntad de comunicarse* entre sí los *sentimientos*», que es libre y se fundamenta en la razón práctica (MdS, Ak. VI, 456-7; tr. 327-8). En estricto rigor, esta idea no problematiza demasiado la posición que se desarrolló al principio, más bien reacia a la compasión. No obstante, un par de líneas después llega más lejos, puesto que consigna como deber

no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible, porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría (MdS, Ak. VI, 457; tr. 329).

En resumen, me parece que Kant admite que la compasión es una disposición útil para no cerrar el corazón a los congéneres, con lo que habría que abrazarla como un medio aprovechable. Es difícil que solo la representación racional del deber haga sola aquello a lo que nos mueve también un impulso puesto por la naturaleza.

## 2. SCHOPENHAUER: LA COMPASIÓN COMO CONTENIDO DE LA ÉTICA

El último pasaje copiado de Kant permite introducir la postura de Schopenhauer, según la cual no solo es difícil que la razón motive a abandonar los negocios del amor propio, sino completamente imposible. En efecto, el egoísmo es la regla universal a la que se ajusta la conducta de todos los seres vivos, presos del espejismo del principio de individuación: «El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar» (PGM, §14 552; tr. 239), por el cual está «dispuesto a sacrificar todo lo demás a esto, dispuesto a aniquilar el mundo sólo para prolongar un poco su propio yo, esa gota de agua en medio del mar» (WWVI, §61 432; tr. 430). Este es el móvil anti-moral<sup>8</sup> más prevalente, incluso ubicuo y necesario, que regula el curso del mundo: es posible encontrarlo en los grandes tiranos que cometen atrocidades y genocidios, en los burgueses que hacen generosas donaciones con agendas ulteriores, en los fanáticos que esperan su recompensa en el cielo por la condena de ciertos herejes, en el animal depredador que devora a su presa, etc.

El mundo como representación, bajo el principio de razón suficiente, se presenta, como es sabido, espacio-temporalmente y se manifiesta en una pluralidad física de fenómenos, pese a que la metafísica de Schopenhauer enseña la unidad e identidad de la voluntad.

<sup>8</sup> En estricto sentido, muchas de las acciones que proceden del móvil del egoísmo son indiferentes moralmente, mientras que las que provienen de la maldad o la crueldad son siempre reprobables, es decir, moralmente malas (PGM, §16 566; tr. 253).



Cada individuo, al mirar hacia dentro, reconoce en su esencia, que es la voluntad, la cosa en sí, es decir, lo único real por doquier. Con arreglo a eso, se concibe como el núcleo y el centro del mundo, atribuyéndose así una importancia infinita. (...). [C]ada cual, incluido el individuo más insignificante, cualquier yo, visto desde dentro, lo es todo en todo; por contra, visto desde fuera, no es nada o casi nada (...). Y como cada individuo queda bajo este obstáculo en su conocimiento, la individuación es lo que mantiene en el error sobre su propio ser a la voluntad de vivir: es la *Maya* del brahmanismo (WW-VII, 47, 689-9; tr. 581-2).

Cada uno se da a sí mismo directa e inmediatamente, mientras que los demás le son dados indirecta y mediatamente; todos los individuos son de hecho y se consideran a sí mismos como la totalidad de la voluntad, pues está completa e indivisa en todos ellos (WWVI, §28 218; tr. 246). Según esta perspectiva o modo de conocimiento, basado en el *principium individuationis*, es coherente que domine en los seres una «autoafirmación histérica, que incrementa su autoafirmación hasta la malignidad y crueldad» (Safranski, 2021, p. 78). Este egoísmo es, de hecho, la fuente de la *bellum omnium contra omnes* que prima en el mundo, correlato del antagonismo de la voluntad. Entrampados en el desvarío de la individuación, luchan y se devoran las plantas, insectos y animales, desprevenidos de la unidad que los emparenta. En el ser humano, el móvil egoísta alcanza su máxima cota, por cuanto es un verdadero lobo para su propia especie y, además, considera a la naturaleza como una fábrica para su uso y goce. En el humano, además, se manifiesta con mayor claridad el antagonismo de la voluntad consigo misma; se hace la guerra a sí mismo, se atormenta y contradice de tal modo que incluso puede acabar con su propia vida.

Hay, empero, un móvil que se sustrae al universal influjo del egoísmo y de cuyo seno brotan acciones morales: la compasión [*Mitleid*]. En estricto sentido, esta no sería un sentimiento —designación más propia del vulgo— (Schopenhauer, 2011, p. 130), sino una forma de conocimiento, aunque intuitiva, inmediata y no abstracta, cuya expresión adecuada no son las palabras, sino la conducta (MS 186; tr. 146). Esta vereda de conocimiento se caracteriza por la disolución de maya y, por tanto, devela a los seres como idénticos con el propio yo, según la fórmula brahmánica del *tat twam asi* [tú eres eso]. Quien toma conciencia viva de esa verdad, no solo conceptual o científica (Schopenhauer, 2011, p. 137), se verá impelido a aliviar y mitigar el sufrimiento de los demás seres humanos y de los animales, procurando acudir en su auxilio y beneficio sin miras en el interés propio (PGM, §16 563; tr. 250)<sup>9</sup>.

De esto se sigue, evidentemente, que Schopenhauer se opone al fundamento kantiano del valor moral<sup>10</sup>. Aunque esté de acuerdo con Kant en que la libertad

<sup>9</sup> Vale la pena poner de relieve que, para Schopenhauer, la significación moral de una acción solo radica en su relación con los demás. El autor no consigna, como Kant, deberes con uno mismo (PGM §15, 562; tr. 249).

<sup>10</sup> Pese a la profunda admiración que le suscita el legado de Kant, Schopenhauer es particularmente crítico con lo que respecta a su ética. Si bien se inspira en sus formulaciones

es una propiedad de la voluntad que trasciende la dimensión fenoménica y también coincide en que la bondad de la voluntad radica en su querer, crítica con dureza su fundamentación de las acciones éticas. Le parece que el imperativo categórico, con su universalidad y supuesta incondicionalidad, proviene solapadamente de la moral teológica: de ahí su forma imperativa y la obligación, que solo puede sostenerse en un régimen de retribución o penalización (que reaparece en la doctrina del sumo bien, pese a haber intentado arrebatárselo a la felicidad un lugar en el fundamento de la ética) (PGM, §4 479-80; tr. 164) (PGM, §6 492; tr. 176)<sup>11</sup>. Para Schopenhauer, en el fondo de tal fundamentación palpitan el temor al castigo, el egoísmo, la búsqueda de bienestar propio; encima, lo que debe obligar es el deber mismo, la concepción del penoso deber, a despecho de hacer el bien de buena gana y con complacencia.

El único fundamento de la ética tiene que encontrarse en la experiencia de acciones no basadas en el egoísmo, sino en el altruismo. Solo serán buenas, en sentido estricto, las obras que provengan de la compasión, de una participación inmediata en el dolor ajeno. Las barreras del principio de individuación se estrechan en quien experimenta compasión, porque presente, aunque en términos intuitivos y no teóricos, la identidad esencial de todos los seres en la voluntad, por lo que establece menos distancia entre sí mismo y los demás seres. De este modo, según los grados de compasión, el individuo se verá movido a obras de justicia [*Gerechtigkeit*] y caridad [*Menschenliebe*], virtudes éticas cardinales. La primera se refiere al grado inferior de la compasión y tiene un contenido negativo; concretamente, no dañar a los demás. La segunda, inspirada en un grado superior de compasión, da lugar a acciones con carácter positivo: mitigar el dolor ajeno, ayudar a los demás<sup>12</sup>. La síntesis de lo practicado según ambas virtudes lo

---

sobre el carácter inteligible y, a su juicio, las sutiles alusiones a la cosa en sí como voluntad pensada hasta el final (PPI 134; tr. 161), considera, como muy bien resume Roberto R. Aramayo, que la ética kantiana es ineficaz, inmoral e incoherente (2001, pp. 95-6). Es ineficaz porque pretende combatir la vorágine de nuestras pasiones con una pompa apriorística de jabón; es inmoral porque el deber incondicionado solo puede entenderse bajo el paradigma de una amenaza o promesa, con lo que no eludiría los resortes del egoísmo; y es incoherente porque introduce por las puertas traseras el eudemonismo que supuestamente había desterrado de su sistema moral.

<sup>11</sup> Es muy curioso que Schopenhauer le critique a Kant lo mismo que le criticará Nietzsche a él: el hacer una teología solapada. A este respecto, para pensar en las ambigüedades de la crítica a Kant en ese punto, vale la pena apuntar una observación que hace Guyer: cuando se trata de la defensa de la compasión como fundamento último de la moral, en detrimento del deber incondicionado kantiano, Schopenhauer se cubre con un manto retórico de cristianismo que no suele emplear (2012, p. 404).

<sup>12</sup> La segunda dimensión de la propuesta práctica de Schopenhauer es más radical y definitiva: la vía ascética. El ideal ascético de Schopenhauer consiste en negar las fuentes de la vida, del deseo y de la carencia, a través de la penitencia, el autoflagelo y la búsqueda voluntaria de lo ingrato. La meta de un proceder tal estriba, por cierto, en la supresión de la voluntad, en la transgresión de la naturaleza, en el paso al no-ser. Como vía alternativa al ascetismo, Schopenhauer también deja apuntada la experiencia efectiva de sufrimiento, potencialmente transformadora. La resignación salvífica es un eslabón superior en la carrera de

recoge el adagio *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* (üGM, §16-18 568-587; tr. 255-274). Obviamente, la fórmula imperativa responde a fines meramente pedagógicos, porque para Schopenhauer la bondad no puede mandarse ni enseñarse. Por esos medios, a lo sumo, se conseguirán actos conformes a la moralidad por deber y coacción, pero no acciones con auténtico valor moral.

Actuar obedeciendo leyes o deberes racionales de modo deliberado —como propone Kant— se inserta plenamente en el marco del principio de razón suficiente, concretamente, en forma de motivos, por lo que no corresponde a un actuar libre. Los dogmas son capaces de modificar la conducta externa, pero no alteran la volición en lo más mínimo (MS 179; tr. 141). El malo, por ejemplo, sigue queriendo lo que quiere, aunque pueda ajustar sus costumbres de acuerdo con ciertos estándares; desarrolla, en general, estrategias para conseguir aquello que desea, su propia satisfacción, a través de caminos alternativos. En los casos de quienes poseen un carácter caritativo y bueno, los dogmas son solo los recursos abstractos con que se explican racionalmente su obrar, generalmente en el marco de una religión, cultura o tradición determinada (MS 180; tr. 142). En tales casos, la prescripción normativa no es la fuente auténtica de su obrar, sino solo el modo con que el individuo corriente se aclara y hace comprensible su propia volición.

Para Schopenhauer, no nos es dado elegir ser bueno, amoroso y benevolente, ni se puede inspirar a otros a hacerlo a través de la transmisión o comunicación de doctrinas, incluso aunque contengan verdades, expresadas de modo mito-poético, religioso o filosófico. La libertad está, al contrario de la opinión más extendida, en el *esse*, no en el *operari*, es decir, en el orden de la existencia y del ser y no del actuar y el obrar (WWVI, §70 522; tr. 510) (WWVII, 41 590; tr. 492). La imputabilidad de las acciones y, por lo tanto, la responsabilidad y el valor moral de las mismas estriba en la libertad nouménica, no sometida al principio de razón suficiente. Justamente, es en el plano de la libertad inteligible que la voluntad escoge el modo e intensidad de su querer.

Solo es

[a] *carácter inteligible*, es decir, la voluntad como cosa en sí a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta, es decir, la independencia de la ley de causalidad (...) En virtud de esa libertad, todos los hechos del hombre son su propia obra, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico en su concurrencia con los motivos; porque ese carácter empírico es

---

la negación de la voluntad de vivir, del desengaño de las vanidades del mundo. Al igual que la compasión, esta actitud descansa sobre el conocimiento intuitivo y directo de la unidad de la voluntad, pero despunta con mucha mayor claridad su contradicción interna y la futilidad de todo esfuerzo. El amor caritativo es la raíz de la que brota el ascetismo, pero no se identifica con ella (SCHOPENHAUER, 2011, p. 144). Si bien el asceta se abstendrá de dañar, de defenderse y con mucha frecuencia hará el bien incluso a quien lo agrede, está mucho más cerca de la feliz indiferencia que de las tristezas del compasivo, todavía más apegado al mundo. En la compasión experimentamos la culpa de existir, puesto que para hacerlo nos convertimos en victimarios de plantas, animales y humanos. «Puesto que esta experiencia es dolorosa, también la compasión irá unida siempre con el sufrimiento en sí mismo» (SAFRANSKI, 2021, p. 80).

simplemente el fenómeno del inteligible en nuestra *facultad de conocer* ligada al tiempo, el espacio y la causalidad; es decir, el modo y manera en que a esta se le presenta la esencia en sí de nuestro propio yo. Por consiguiente, la *voluntad* es, ciertamente, libre, pero solo en sí misma y fuera del fenómeno: este, en cambio, se presenta ya con un carácter determinado (PFdW V 452; tr. 136).

Lo importante es que la actuación de todos los hombres se seguirá con necesidad de su carácter, de su índole, de su ser más íntimo. Nada puede sino comportarse y querer según lo que es.

A la estricta necesidad que rige en el mundo fenoménico, se suma que el carácter inteligible, que consiste en la impronta ética personal de cada individuo, permanece invariable durante toda la existencia. El carácter inteligible es el acto volitivo fuera del tiempo, cuyo desarrollo en el tiempo es el carácter empírico; la vida de cada individuo es una serie de variaciones sobre el mismo tema (el carácter), con un tono fundamental. De esta manera, un determinado carácter, ante determinados motivos externos y circunstancias, actuará de cierta manera que sería plenamente anticipable, con la rigurosidad con que se predice un eclipse, si se conocieran a cabalidad el carácter del individuo y sus motivos (WWVI, §55 383; tr. 387) (PFdW IV 437-8; tr. 120-1). Esta idea remite a lo que plantea Kant, a saber, que si contáramos con suficiente información sobre los móviles y condiciones ambientales de una persona, podríamos determinar su futuro con tanta certeza como un eclipse de sol o luna<sup>13</sup> (KpV, Ak. V 99; tr. 118). Como bien apunta Rosset, en Schopenhauer las personas buenas o malas no son responsables por sus actos particulares, pero sí han de responder por su carácter en general (2005, p. 48).

En este punto de la argumentación, quisiera reparar en un aspecto poco mencionado de la doctrina de Schopenhauer. El filósofo alemán es muy hábil al sustraer la compasión de ser un mero sentimiento y, como tal, de ser susceptible de explicar en términos meramente psicológicos (PGM, §16 568; tr. 255). Sabe perfectamente, como había apuntado Kant, que es un sentimiento con el que ninguna conducta repetida y sistemática puede contar. En cierto modo, podría señalarse que describe la compasión subyacente a la justicia como un modo de ver, como una perspectiva que puede adoptarse y fortalecerse:

no es de ningún modo preciso que la compasión se excite realmente en cada caso individual, donde además llegaría con frecuencia demasiado tarde: sino que, a partir del conocimiento obtenido de una vez por todas del sufrimiento que toda acción injusta acarrea necesariamente en los demás, y que se agudiza con el sentimiento de sufrir una injusticia, es decir, de la prepotencia ajena, se origina en el ánimo noble la máxima [de la justicia] (PGM, §17 571; tr. 257).

<sup>13</sup> Sin embargo, Kant concede que el hombre puede ser considerado libre en la medida que pertenece no solo al mundo sensible, sino también al inteligible con arreglo a su destinación moral, o sea, a su razón práctica. Esto, por supuesto, ocurre de un modo del que no podemos dar cuenta a cabalidad teóricamente. El hombre es ciudadano de dos mundos, sensible e inteligible, al mismo tiempo.

Schopenhauer insistirá siempre en que el conocimiento abstracto no puede ser la fuente de la moralidad, pero no niega que la agencia ética precise de un depósito de principios en que el ánimo pueda sostenerse. El ejemplo que ofrece para visualizar el punto es el servicio que presta la vesícula como reservatorio de bilis para el hígado. Si no adoptáramos principios, tras haberlos experimentado como conocimiento intuitivo, quedaríamos a merced de los diversos móviles que nos ofrece la experiencia. Ahora bien, esto solo tiene relevancia en lo que respecta a la virtud de la justicia libre, desinteresada y espontánea, es decir, de la abstención a dañar a los demás en la persecución del provecho propio, incluso cuando ninguna coacción obligue a ello. Me parece interesante dejar constancia de estos comentarios, porque permiten matizar la caricatura de la ética compasiva de Schopenhauer como decididamente adversa a la razón; así como en Kant encontrábamos materiales para problematizar su desarraigo sensible.

### 3. UN PROBLEMA TEÓRICO Y UN CASO APLICADO

A continuación, mi propósito es dejar apuntadas algunas preguntas y problemas éticos relevantes que surgen, precisamente, de la lectura conjunta de las posturas expuestas; una aproximación simultánea a estos programas filosóficos mueve a una reconsideración de varios aspectos de los mismos. De alguna manera, la confrontación de dichas posiciones exige un acercamiento dialógico, en que, recíprocamente, los argumentos de un autor prestan una delicada complicación y complicidad a los del otro. Específicamente, abordaré dos problemas que se abren en el escenario compartido de las perspectivas éticas de Kant y Schopenhauer respecto a la compasión, uno meta-ético y otro aplicado. Concretamente, exploraré, en primer lugar, la pregunta acerca de si la ética es y/o puede ser una disciplina prescriptiva o si solo puede aspirar a ser descriptiva y, en segundo lugar, la cuestión ética respecto a los animales no humanos<sup>14</sup>.

La primera cuestión interroga por la naturaleza prescriptiva y/o descriptiva de la filosofía ética. Este problema está profundamente atravesado por el lugar que ocupa la compasión en los modelos éticos en lisa. Kant entiende perfectamente que de la compasión no puede seguirse un sistema de derechos y deberes, esto es, un régimen legislativo basado en principios universales y categóricos. Un sentimiento tan inestable e impredecible no puede fundar obligación alguna. Schopenhauer, a su vez, también lo tiene muy claro; en consonancia con eso, su ética renuncia a la dimensión prescriptiva y se mantiene en la vereda descriptiva:

¿Qué os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible?

<sup>14</sup> Animales no humanos o «anymales», según la propuesta nominal de Lisa KEMMERER (2006, pp. 10-2).

En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su *comprensión* (PGM, §4 476; tr. 160).

Para él, la reflexión ética tiene como objeto explicar el comportamiento humano moral e inmoral, aportando claridad sobre cómo es posible, pero no pretende ofrecer una serie de normas o principios para reformar el carácter moral de los seres humanos, con lo que se mantiene en el mundo tal y como es, sin predicar cómo debería ser. Como bien señala Safranski, la compasión no es para Schopenhauer una «exigencia moral», sino la denominación de una experiencia con una resonancia sentimental muy intensa: la de que «todas las cosas fuera de mí son también voluntad y sufren dolores y congojas como yo mismo» (Safranski, 2013, p. 311).

A juicio de Schopenhauer, Kant habría incurrido en *petitio principii* al presuponer leyes morales puras, antes de toda investigación, y mantenerlas como el fundamento del sistema (PGM, §4 476; tr. 160). Las leyes, como se abordó anteriormente, reproducen la lógica interesada y egoísta de las sanciones y premios. Sabemos que la libertad de la voluntad radica en el *esse*, en el ámbito nouménico, y no en el *operari*, lo que conduce a admitir que la ecuación de un carácter atizado por ciertos motivos dará lugar a acciones completamente determinadas. Ciertamente, el autor no niega que las prescripciones sociales, legales y teológicas puedan intervenir en la conducta externa, pero no modifican un ápice el carácter moral y el querer. De aquí se sigue que ninguna norma o principio, por razonado que esté, puede mejorar a los seres humanos; tampoco el conocimiento abstracto sobre el auténtico fundamento moral, la compasión, puede hacer otra cosa más que esclarecer las acciones con valor moral.

La propuesta metafísica de Schopenhauer concluye necesariamente desterrando la esperanza de que las acciones individuales o colectivas puedan intervenir la realidad, indefectiblemente sufriente e injusta, en la que los seres se atropellan y atormentan unos a otros, movidos por la misma voluntad de vivir. Es posible comprender mejor la existencia, pero no mejorarla, como pregona-ba el clásico proyecto ilustrado racional. El conocimiento abstracto de la virtud y la ética no puede producir acciones virtuosas, sino a lo sumo acciones conformes a la moralidad —como diría Kant—. Los discursos éticos son impotentes para hacer a los hombres buenos, así como los tratados de estética para crear artistas (WWVI, §9 82; tr. 128).

No cabe duda de que Schopenhauer enarbola argumentos atendibles, más allá de sus compromisos metafísicos. No obstante, creo, con Kant, que no podemos renunciar a la dimensión normativa en ética, esto es, al compromiso por un mundo un poco mejor, a intervenir en él bajo un programa, aunque solo sea para mitigar en algo los dolores que apremian los seres sintientes. Si no se quiere, con la coherencia de Schopenhauer, prescindir de recomendar y promover ciertas acciones, posturas, actitudes, tratos, valores y perspectivas por sobre otras, si queremos hacer participar a otros de estas opiniones y nutrir el debate público, entonces la compasión se muestra, a todas luces, como



un suelo insuficiente para edificar un proyecto que obligue. Por eso Kant tiene razón también en que hay que racionalizar, hay que forzarse y esforzarse para hacernos aptos de contribuir en un mundo como este, tener más chances de alcanzar nuestros propios fines y colaborar para que los demás también lo hagan. Ahora bien, esto no clausura la decisiva relevancia que la compasión puede jugar en este marco.

La compasión no puede sentar las bases de un programa normativo sólido, pero eso no significa que no pueda fortalecerse y labrarse, como planteaba Kant. En Schopenhauer, es cierto,

la compasión no puede predicarse, ha de percibirse. Pero como reivindica nuestra acción, es posible cerrarse y embotarse frente a ella. Y así se añade algo que tiene carácter de exigencia. En efecto, para sentir compasión, hemos de evitar que la impidamos. No es necesario que nos convenzamos de la compasión, es suficiente que le demos entrada (Safranski, 2021, p. 79).

Aunque esto no alcance para que la compasión cobre un carácter normativo, sí alcanza para no reposar tranquilamente en la imposibilidad de transformar el carácter. Si Schopenhauer no suscribe la posibilidad de hacernos compasivos a fuerza de obras de benevolencia y otras estrategias, sí reconoce que es posible ofuscarse y cerrarse a la experiencia. En esta línea, Safranski apostilla que la ética de la compasión en Schopenhauer es una filosofía del «como si», porque incita a la solidaridad como si se tratara de una posibilidad real y con resultados efectivos, aunque la metafísica enseñe que no es posible superar el sufrimiento (2021, p. 80).

Por otro lado, la continuidad de la compasión en la vida humana puede prevenir contra los excesos de los rigurosos sistemas morales, legales y religiosas, que pueden presentarse como acorazados e impenetrables, cuando no son sino rigoristas, rígidos y deshumanizados. La compasión puede funcionar como correctivo experiencial de nuestros modelos normativos, siempre fluidos, históricos y provisionales, al enfrentarnos —una y otra vez— a nuestra fragilidad, vulnerabilidad, precariedad e imperfección. En efecto, la compasión suele forzarnos a prestar atención al caso concreto, al margen de las recomendaciones más o menos universales.

Por último, me parece que la compasión puede dar una pauta valiosa para la elaboración de un sistema normativo. Sin duda no basta por sí sola, pero la experiencia compasiva puede dar pistas sobre cómo deberíamos actuar, sintamos o no sintamos la afección o «contagio» en todos los casos particulares. En definitiva, no solo es un poderoso catalizador de la acción, en ausencia o deficiencia de principios vinculantes y una autodeterminación robusta, sino también una posible ayuda heurística de acción. Habría que preguntarse «qué haría si sintiera compasión en este momento», una invocación fértil en indicaciones, aunque también excesivamente amplia.

La segunda sugerencia que me gustaría explorar es, a mi juicio, urgente e imperiosa en nuestros tiempos; se trata de la aplicación de las tesis en juego a un caso concreto, a saber, la cuestión sobre la vinculación ética entre animales

humanos y no-humanos o, quizá mejor, sobre el trato que los primeros han de dispensarle a los segundos. Me parece que es difícil enfrentar este problema, teórica y prácticamente, prescindiendo en lo absoluto de una ética de la compasión. No es que a Kant le interesara especialmente elaborar un proyecto ético en esta dirección, pero lo cierto es que sus observaciones permiten presumir que estaría de acuerdo con el caso. Sin compasión, apenas tenues y tibias consideraciones racionales indirectas recomiendan un trato, al menos, no cruel con el resto de animales. En la obra de Schopenhauer, como es sabido, la compasión es el centro de la cuestión en lo relativo a la conducta ética con los animales.

En consonancia con el relato bíblico tradicional, Kant especula en *Sobre el probable inicio de la historia humana* que el último paso de la razón en el proceso de emancipación de la mera animalidad consiste en comprender que el ser humano es el fin de la naturaleza y que ninguna otra criatura puede competir o compartir ese lugar:

La primera vez que le dijo a la oveja: *la piel que te cubre no te ha sido dada por la Naturaleza para ti, sino para mí*, arrebatándosela y revistiéndose con ella (...) el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró como compañeros en la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios (MAM Ak., VIII, 114; tr. 64).

Independiente del carácter especulativo e incluso lúdico de este opúsculo, Kant no retrocede nunca de la consideración instrumental de los animales, que no califican para ser tratados como fines y no meramente como medios. Estos no son, en virtud de su falta de conciencia de sí mismos<sup>15</sup>, más que herramientas dispuestas para el servicio de los hombres y, en cuanto tales, la humanidad no tiene deberes inmediatos y directos con ellos (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 458-9; tr. 287).

Esto no significa, por supuesto, que se justifique maltratarlos o torturarlos y que la conducta que se establezca con ellos no tenga ninguna repercusión moral. En lo posible, habría que aliviar y acortar su sufrimiento, no exigirles que trabajen más allá de sus fuerzas, tratarlos incluso con gratitud y mimo. Pero, en rigor, «nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad» (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 460; tr. 289). Es en atención con nuestros congéneres que debemos procurar comportarnos afable y humanitariamente con los vivientes no racionales. «El trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose y destruyéndose paulatinamente una predisposición

<sup>15</sup> Vale la pena destacar cómo Schopenhauer imputa esta opinión, dado que Kant ni siquiera es consciente de la problematicidad del enunciado. Es decir, lo da por sentado sin pruebas, observaciones, comentarios ni evidencias, tanto así que, además de la referencia al *Génesis*, ni siquiera ofrece un argumento de autoridad para sustentarlo.

natural muy útil a la moralidad en relación con los demás hombres» (MdS, Ak. VI, 443; tr. 310). Es muy interesante que, en estos pasajes, Kant no es ambiguo en lo absoluto respecto a los provechos prácticos de cultivar la compasión: por el contrario, la crueldad con los animales embota a los seres humanos para la compasión, algo que sería por completo indeseable de cara a sus relaciones con el resto. Para no desarraigar los deberes benevolentes con el resto, ha de ejercitarse la compasión con los animales y no endurecer el corazón (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 459; tr. 288).

En estas reflexiones, Kant desliza una intuición importante, aunque no formulada explícitamente: no parece que las disquisiciones racionales nos hagan abstenernos de dañar a los animales ni menos prestarles cuidado y atenciones, puesto que, en rigor, no nos obliga a ello ningún deber. Solo la apertura a la compasión parece hacernos susceptibles de atender a los animales e, indirectamente, cultivar una disposición útil a la moralidad con los otros seres humanos. En definitiva, menos lejos de Schopenhauer de lo que podría creerse, Kant parece admitir que un corazón sensible es lo único que puede contrarrestar el egoísmo y/o la crueldad en el trato con estos seres, que, como bien señalaba Hume, podemos dominar y subordinar sin que se defiendan, sin que comuniquen de modo eficaz su disconformidad y sin armas suficientes para resistir a nuestra superioridad (1983, pp. 25-6).

Schopenhauer sí está de acuerdo con Kant en que la compasión es el único móvil que parece inducir a una buena conducta con los animales. Lo que no suscribe, empero, es el carácter indirecto de la significación moral de los actos que involucran animales:

El móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los *animales*, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos. La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene significación moral, o como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie del Occidente cuya fuente se encuentra en el judaísmo (PGM, §19 595-6; tr. 284).

El relato judeocristiano habría implantado una tradición que margina de la esfera ética a los animales y que se esfuerza por justificar su concepción como cosas dispuestas y disponibles para el uso y deleite de los seres humanos (PPII, §177 328-9; tr. 382-3). De esta falta no se habría salvado ni siquiera Kant, sino que, de hecho, participa de aquella raza de filósofos que levantan artificiosamente «entre el hombre y el animal un inmenso precipicio, un abismo insondable, para, pese a toda evidencia, presentarlos como radicalmente diferentes» (PGM, §19 596; tr. 284). Esta pulsión por ocultar la semejanza, aun la identidad, y de fabricar diferentes puede constatararse en diversos campos culturales: la influyente filosofía cartesiana, que los considera máquinas sin autoconciencia (MS 188; tr. 148); el intento por distinguir en varias lenguas las operaciones y los miembros animales de los humanos («hocico» vs. «boca»,

«essen» vs. «fressen», «embarazada» vs. «preñada», etc.); el clericalismo que les niega un alma o esencia eterna (PGM, §19 596-7; tr. 285); etc.

A contrapelo de las doctrinas duales o separatistas, Schopenhauer predica una profunda identidad entre los seres: «los animales, en *lo principal y esencial, son exactamente lo mismo que nosotros*; y que la diferencia está únicamente en el grado de inteligencia, es decir, en la actividad cerebral» (PPII, §177 331; tr. 388). En su opinión, habría que estar muy ciego o negar estridentemente la evidencia para ignorar la semejanza fisiológica que nos une y no percibir que el mismo afán de la voluntad impele violentamente a la existencia y la reproducción, al tiempo que depara sufrimientos de toda índole. Lo que nos distingue radica en lo secundario, el intelecto, un desarrollo orgánico que no difiere en lo esencial del de las garras o los colmillos (PGM, §19 598; tr. 286). Hasta al cartesiano más fanático, al encontrarse a merced de alguna bestia hambrienta, se le revelaría cuán conscientes de su propio yo son los animales y cuánta diferencia establecen entre sí y los demás, con el mismo ilimitado egoísmo con que nos conducimos nosotros<sup>16</sup> (PGM, §19 596; tr. 285).

El reconocimiento de esta identidad estructural, aunque muchas veces expresado con medios mitológicos o exotéricos, es uno de los motivos que conduce a Schopenhauer a dedicar encendidos elogios a las culturas de oriente que no establecen la acentuada diferencia entre animal y humano, en contraste con las judeocristianas, como las budistas o brahmánicas<sup>17</sup>. La compasión ilimitada con todos los seres vivos, que busca que «todos los seres vivos permanezcan libres de dolores» se conecta de modo directo y exacto con la bondad del

<sup>16</sup> Ongay propone una lectura muy interesante a este respecto: recoge, por un lado, las acusaciones de inconsistencia a las que está expuesta la argumentación de Schopenhauer, por cuanto hace comparecer un idealismo trascendental con un materialismo cerebralista. Por otro lado, admite que, más allá de los problemas de coherencia interna, un elemento valioso de la propuesta es que permite superar la concepción automatista de los animales y considerarlos sujetos, capaces de representarse el mundo objetivo subjetivamente (2019, p. 82).

<sup>17</sup> El conocimiento de Schopenhauer de algunas religiones orientales no era desdeñable en lo absoluto, algo particularmente inusual en un intelectual europeo del siglo XIX. No obstante, en su lectura se cueilan algunas equivocaciones, exageraciones, generalizaciones y mirada orientalista, también sobre el tema de la consideración ética de los animales. Para profundizar en la recepción schopenhaueriana de filosofías y religiones orientales, pueden revisarse, entre otros, los siguientes estudios: LAPUERTA, Francisco. (1997). *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*. Barcelona: Editorial CIMS; GURISATTI, Giovanni. (2011). «Schopenhauer y la India». *Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza; PASQUALOTTO, Giangiorgio. (2003). «Buddha e Schopenhauer: Karuna e Mitleid». *Società degli individui*, 18; OLAVE, Fabián. (2018). *Aciertos y errores en la interpretación nihilista de Schopenhauer sobre el budismo* [tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad de Chile. En cualquier caso, el ejercicio contrastivo entre la filosofía de Schopenhauer y sus referentes orientales es más interesante si apunta a comprender cómo los leyó Schopenhauer que a hacer un catastro de sus errores de rigurosidad o fidelidad. Schopenhauer, en estricto sentido, encontró ecos inusitados en la tradición oriental, pero no significa que sean reductibles a su propia filosofía ni tampoco su pensamiento a esas doctrinas. Como señala Panea, el autor se sirve de ellas, pero las dota de una nueva significación (2004, p. 86) y de un nuevo horizonte de sentido.

carácter. Se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser una buena persona<sup>18</sup>; piénsese en el absurdo de pensar en alguien pérfido, pero compasivo, o en alguien virtuoso pero que no es capaz de compasión alguna. Prueba de esto es que el remordimiento tras maltratar a un animal no difiere del procedente de dañar a un ser humano (PGM, §19 593-4; tr. 281-2).

A mí me parece que, hace mucho tiempo, viene siendo obligatorio cuestionar o problematizar los privilegios que los humanos se supone que tienen sobre otras criaturas y, como ambos autores detectan, la compasión puede ser muy útil para acortar la distancia entre ellos y nosotros, en principio tentadora de trazar. Ni siquiera Kant se atreve a prescindir de la compasión en el orden de trato animal, para el que no encuentra una sólida justificación de otro orden sino apenas indirecta. Esto no significa, por supuesto, que no la haya. El punto es que Schopenhauer tiene mucha razón al relevar la compasión para ver y reconocer a los animales como criaturas con las que compartimos no solo fisiología, sino planeta, ecosistemas, recursos, pretensiones, aspiraciones, trabajos y, sobre todo, sufrimiento. A este respecto, Marques tiene mucha razón al plantear que la crítica de Schopenhauer a la fundamentación meramente racional del actuar merece ser tomada en serio y que, además, introduce una exigencia de contenido o materia que es desatendida en el formalismo kantiano (1992, 174-5), al menos en su interpretación más tosca. Sin embargo, Kant brinda una herramienta práctica muy útil y efectiva contra la crueldad animal y una gran suscitadora de compasión: el observar de cerca a los animales. Schopenhauer sabe que conocer muy bien el reino animal puede desengañarnos de los supuestos abismos que nos separan, pero no repara en el carácter práctico y favorecedor de la compasión que tiene este ejercicio.

Kant señala que «cuanto más nos ocupamos de observar a los animales y su conducta, tanto más los amamos, puesto que tenemos ocasión de ver cómo cuidan de sus crías; de esta forma ni siquiera seremos capaces de albergar pensamientos crueles hacia el lobo» (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 459; tr. 288). Luego elogia la ternura de un Leibniz que se rehúsa a dañar incluso un gusano. Es muy sugerente que Kant recomiende el conocer a las criaturas para encontrar elementos dignos de amor, que suscitarán nuestra compasión. Esto puede ponerse en paralelo con el deber kantiano de desear encontrar en los seres humanos algo digno de amor, a saber, mérito para la felicidad (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 420-1; tr. 243) y con la idea de que la compasión también es un efecto de nuestras acciones y no solo una causa.

La apuesta de Kant por un remedio contra la crueldad egoísta del ser humano y por una compasión que se puede habituar, cultivar y fortalecer, pese a que no le asigne explícitamente un papel tan relevante, es algo que amerita ser profundizado, puesto que da esperanzas sobre un posible progreso moral del ser humano y vuelve a poner sobre la mesa el problema de la prescripción:

<sup>18</sup> Kant no está lejos de esta idea cuando afirma: «Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales» (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 459; tr. 288).

debemos ser buenos con los animales, por lo tanto también podemos y debemos ponernos en la mejor disposición sensible para eso<sup>19</sup>. A lo que Kant añadiría que la compasión sola es incapaz de generar criterios racionales estables, coherentes y susceptibles de justificación que impongan un horizonte de normatividad. Un ejemplo de ello podría el horror que produce en los occidentales los festivales de perros para consumo humano, en contraste con la poca compasión que despiertan a nivel general los corrientísimos y ubicuos festivales de vacas, cerdos o pollos. Conocerlos a todos puede remediar esta arbitrariedad de la compasión, pero solo parcialmente.

#### 4. COROLARIO

En conclusión, me parece que, por un lado, en Kant son insuficientes la atención, consideración, profundización y ponderación de la compasión, simpatía o amor al prójimo. Si bien no es nulo, el papel que le asigna en el campo moral a la compasión es subordinado y escaso. Pero, por otro lado, Schopenhauer la hipostasia y la convierte en el único móvil moral y en la única fuente de la que pueden brotar las buenas acciones, marginando los principios de la razón, la autodeterminación y la espontaneidad. Si no queremos renunciar a la idea de intervenir positivamente en la realidad y mejorar las condiciones para los seres sintientes —un ideal siempre por consumir, pero siempre vinculante— hemos de coordinar afectos y razón, receptividad sensible y principios normativos. Es cierto que la filosofía de los sentimientos en Kant es mucho más sugerente de lo que suele notarse, pero su incorporación de la compasión no es lo suficientemente clara, completa y relevante.

Coincido plenamente con Schopenhauer en que la compasión es la fuente empírica de la que mana la posibilidad de establecer una ética; sin la posibilidad de empatizar o compadecer a otros seres sintientes, cercanos y lejanos, de tomar parte en su destino y de interesarnos por su bienestar, es muy difícil que abandonemos la esfera del individualismo y egoísmo a ultranza. Sin la afectación sentimental que impele a hacer menos distancia entre uno y otro, a reconocer identidad en nuestra condición finita, sensible y sufriente, a establecer un vínculo horizontal, no concibo que los seres humanos abandonen, ni siquiera momentáneamente, la estrecha órbita de sus intereses privados. También estoy de acuerdo con él, y con Kant, por cierto, en que esta experiencia sensible no basta para establecer un sistema de reglas, normas con pretensiones de generalización, coactivas, que llamen a su ejecución y cumplimiento; porque la compasión, aunque moviliza mucho, es una pasión volátil, caprichosa, selectiva,

<sup>19</sup> A esto apunta la tesis de Guyer, para quien la teoría kantiana respecto a la compasión es más realista que la de Schopenhauer, porque introduce los sentimientos como efectos de la ley moral (en la obra pre-crítica) y como afectos cultivables para el sentimiento moral (en la obra post-crítica) (2012, p. 403) (2012, p. 418).



espontánea, móvil y no es lo suficientemente comprensiva. Sin duda, la moralidad no puede cimentarse en un sentimiento con el que no podemos contar; ni forzar, ni predecir, ni inocular. Ahora bien, esto no significa que no podamos elaborar una agenda ética incorporando el material sentimental de la compasión y pasándolo por la criba de la razón.

Las aristas del problema que he sugerido en este trabajo están lejos de haber sido agotadas, pero además se abren otras posibles ramas que califican para una investigación detenida del problema. Por ejemplo, valdría la pena detenerse en el hecho de que, para Schopenhauer, la compasión es una lección que tiene algo más grande que decirnos sobre el mundo y nosotros mismos. Es, para él, conocimiento que descubre el velo de maya. Cabe preguntarse si acaso en la ética kantiana no puede esta pasión natural insignificante descubrirnos algo más grande que ella misma o barruntar algo más lejano. Así como la naturaleza, con su belleza y disposición teleológica, nos hace guiños sobre nuestra destinación moral y la conformidad a fin de la naturaleza a esos fines más altos, ¿no puede ser que la experiencia de la compasión sirva como ocasión para pensar, que no concluir determinadamente, que la naturaleza no es hostil a nuestro proyecto práctico y que no nos ha dejado completamente solos y sin auxilios? Pasiones como la guerra, ambición, etc. nos llevan a ampliar la civilización, a elevar la cultura, pero en estricto sentido no nos perfeccionan ni nos transforman tanto como la compasión. Las pulsiones bélicas, agresivas y competitivas educan para la perfección de uno mismo, pero las pulsiones compasivas nos educan para la felicidad ajena.

No hay por qué asumir los problemáticos compromisos metafísicos de ninguno de los autores, pero sus filosofías son excelentes puntos de partida para pensar sobre las potencias y limitaciones de la compasión. Lejos de estar zanjado, el diálogo entre ambos ofrece diversos alimentos para la reflexión.

## BIBLIOGRAFÍA

- González Vallejos, M. (2015). «Kant y el mandato del amor al prójimo». *Revista de Humanidades*, 32, 59-85.
- Goy, I. «Virtue and Sensibility» (2013). *Kant's «Tugendlehre». A Comprehensive Commentary*. Eds. Andreas Trampota, Oliver Sensen y Jens Timmermann. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Guyer, P. (2012). «Schopenhauer, Kant and Compassion». *Kantian Review*, 17, 403-429.
- Hume, D. (1983). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Indianapolis: Hackett.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores. [KU]
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro. Ciudad de México: Fondo de cultura económica. [KpV]
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos. [MdS]
- Kant, I. (2010). «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita». *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero & Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos. [IaG]

- Kant, I. (2010). «Probable inicio de la historia humana». *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero & Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos. [MAM]
- Kant, I. (2010). «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor». *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero & Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos. [Erneuerte]
- Kant, I. (2013). Lecciones de ética. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. España: Austral. [Vorlesungen]
- Kant, I. (2015). *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial. [Ant.]
- Kant, I. (2016). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. [GMS]
- Marques, A. (1992). «Schopenhauer, Kant y las aporías de la voluntad incondicionada». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9, pp. 169-179.
- Ongay, I. F. (2019). «Schopenhauer y los animales». *El Basilisco*, 52, pp. 76-86.
- Safranski, R. (2013). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.
- Safranski, R. (2021) *El mal o el drama de la libertad*. Trad. Raúl Gabás. Ciudad de México: Fábula Tusquets Editores.
- Schopenhauer, A. (1988) *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2017). *Teil 4: Metaphysik der Sitten. Vorlesung über Die gesamte Philosophie oder die Lehre von Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*, hrsg. von Daniel Schubbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schopenhauer, A. (2001). *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Trotta. [MS]
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Vols. I-II. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Fondo de cultura económica de España. [WWVI-II]
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena*. Vols. I-II. Trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta. [PP]
- Schopenhauer, A. (2011). *Notas sobre oriente*. Ed. Giovanni Gurisatti. Trad. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez. Madrid: Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2016). «Sobre el fundamento de la moral». *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI. [PGM]
- Schopenhauer, A. (2016). «Sobre la libertad de la voluntad». *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI. [PFdW]
- Villar, A. (2005) «La compasión en Rousseau y Kant». *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, pp. 559-577.

Universidad Adolfo Ibáñez  
begona.pessis@uai.cl

BEGOÑA PESSIS G.

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]