



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Samamé, Luciana

Schopenhauer y el Eudaimonismo

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIX, núm. 168, julio-diciembre,
2017, pp. 63-91

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343554680003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Schopenhauer y el Eudaimonismo*

Luciana Samamé^{**}
Universidad Yachay Tech
Yachay-Ecuador

Para citar este artículo: Samamé, Luciana. «Schopenhauer y el Eudaimonismo». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2017): 63-91.

Resumen

El artículo pretende defender una tesis problemática y a primera vista paradójica: la tesis con arreglo a la cual la ética de Schopenhauer posee un carácter eudaimonista. Esta afirmación puede resultar desconcertante, dado que el propio filósofo rechaza explícitamente el eudaimonismo, declarando que el concepto de felicidad nada tiene que ver con la moralidad. Sin embargo, el modo en que dispone los elementos que estructuran su sistema ético, como asimismo su peculiar manera de concebir el eudaimonismo, autorizan interpretarlo en dicha dirección. En mi opinión, existen dos argumentos de peso para avalar una interpretación de este tipo, los cuales se vuelven especialmente visibles en el contexto de su discusión del ideal ascético.

- El presente artículo es fruto de la investigación que he llevado a cabo en mi tesis doctoral, defendida en 2014 y profundizada luego en mi proyecto de investigación posdoctoral financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET/Argentina) entre 2014 y 2016.
- Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Becaria posdoctoral CONICET. Miembro del Programa de Ética y Teoría Política (Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales/Universidad Nacional de Córdoba). Contacto: lucsamame@yahoo.com.ar.

Palabras clave

Egoísmo, virtud, bien supremo, ascetismo, Schopenhauer.

Schopenhauer and Eudaimonism

Abstract

The aim of this paper is to support a statement that could seem problematic and even paradoxical at a first glance: the claim according to which Schopenhauer's ethics possesses an eudaimonistic character. This claim might strike us as puzzling, given Schopenhauer's own criticisms to eudaimonism and his sharp distinction between morality and happiness. Nevertheless, the way in which he structures his ethical system as well as his particular view on eudaimonism, allow us to interpret his theory from an eudaimonitic perspective. In my opinion, there are two strong arguments that support this interpretation, both of which can be reconstructed in the frame of Schopenhauer's discussion of asceticism.

Keywords

Egoism, virtue, highest good, asceticism, Schopenhauer.

«Una vida ascética es una autocontradicción»¹.

Introducción

En páginas subsecuentes se intentará poner en evidencia una tensión singular que atraviesa la filosofía moral de Schopenhauer y que ulteriormente la vuelve inconsistente. Dicha tensión se manifiesta

1 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2002), 172.

en su posicionamiento frente al eudaimonismo. Con arreglo a ello se argumentará que, a pesar de repelerlo en principio, su teoría ética termina inclinándose hacia el mismo. Esto suscita un interrogante insoslayable: ¿qué interés filosófico, además del meramente histórico, podría revestir el estudio de un conjunto de ideas del pasado que pecan de inconsistencia? A mi juicio, existen varios elementos de la ética schopenhaueriana que confieren actualidad a su planteo, razones que ameritan aventurarse en la reconstrucción de sus valiosas e inmortales ideas filosóficas. Si se atiende, por ejemplo, al resurgimiento que en los últimos decenios han experimentado las éticas de la virtud y la cuestión conexa de la vida buena, parece indiscutible que la ética de Schopenhauer tiene mucho que decirnos. Por otra parte, su teoría de la virtud centrada en la compasión es capaz de realizar interesantes aportes a discusiones contemporáneas enmarcadas tanto en filosofía moral como política y jurídica². Pero vayamos al punto en cuestión.

Las teorías éticas eudaimonistas reconocen la existencia de un bien supremo o fin último que coincide con la felicidad o vida buena –conceptos normalmente empleados para verter el complejo término *eudaimonía*–. Igualmente, estas teorías aceptan en calidad de punto de partida incontestable, que la motivación por alcanzar la felicidad es legítima. Es así como los antiguos, ejemplarmente, recogen esta inquietud humana fundamental en el contexto de su teorización ética. Dicho en forma concisa: en su óptica, la ética brega por determinar la naturaleza del bien supremo, el contenido de la vida buena, procurando instruirnos, al unísono, para acceder a ella. En este sentido, las virtudes llegan a desempeñar un rol dominante

2 Recientemente y bajo la égida del giro aretaico ensayado por la filosofía jurídica, Michael Slote, «Law, Virtue and Justice», en *Law, Virtue and Justice*, ed. Amalia Amaya y Ho Hock Lai (Oregon: Hart Publishing, 2013) ha procurado defender una concepción de justicia social y legal fuertemente basada en la empatía, esto es, en el sentimentalismo moral. Ello le lleva a sostener la necesidad de que existan, v. g., jueces y funcionarios públicos compasivos. Para brindar apoyo a su postura, Slote se auxilia en la filosofía moral de David Hume. En esta dirección, la ética de la compasión postulada por Schopenhauer ofrecería también una cantera pletórica de conceptos competentes para esta discusión.

en tales sistemas, pues los filósofos eudaimonistas consideran que la vida buena o feliz es incapaz de asirse al margen de la práctica virtuosa.

Por diferentes razones, incapaces de ser analizadas aquí en su conjunto, en la modernidad filosófica comienza a horadarse esa naturalidad manifestada por los antiguos al teorizar sobre la felicidad. A ojos modernos, la misma se vuelve un tópico que al parecer poco o nada tiene que ver con la moralidad³. Quizá la intuición fundamental que subyace a dicha sospecha, consiste en la creencia de que la preocupación por la felicidad descansa en una motivación egoísta, en tanto la moralidad demanda prioritariamente la consideración de los otros. No es casual que los dos enfoques dominantes en filosofía moral desde del siglo XVIII en adelante, el utilitarismo y el deontologismo, graviten fundamentalmente sobre la erección de un criterio de corrección para la acción. Ambos procuran aprovisionar al individuo con un criterio simple que le permita autorregular su conducta al interactuar con los demás. La preocupación por la formación del carácter del agente, por el tipo de disposiciones que este debería desarrollar para alcanzar su florecimiento⁴ en el marco de una vida entera, se convertirán en consideraciones más bien tangenciales que deberán aguardar al siglo XX para concertar un interés renovado⁵. En

3 Cf. Julia Annas, «Ancient Ethics and Modern Morality», *Philosophical Perspectives*, Vol. 6 (1992): 119.

4 «Florecimiento humano» –human flourishing– se trata de otras de las expresiones comúnmente aceptadas para traducir *eudaimonia*.

5 Este interés viene de la mano de la «vuelta a la virtud» propiciada por ciertos teóricos que comienzan a encontrar insatisfactorias las perspectivas asumidas por el deontologismo y el utilitarismo respectivamente. En 1958, la filósofa británica G.E.M. Anscombe publica su influyente artículo «Modern Moral Philosophy», constituyendo el puntapié inicial de todo un movimiento en filosofía moral que desde entonces no ha cesado de crecer. Esta corriente enmarcada en el «giro aretaico» vuelve a hacer del concepto de «virtud» la noción dominante de la teoría ética –en lugar de las nociones de «deber», «obligación», «consecuencias»-. Para este tipo de enfoque, vuelven a ser cruciales –tales como lo fueron para las éticas antiguas y medievales– cuestiones tales como la felicidad y el florecimiento humano en el marco de una vida entera, la educación moral y la formación del carácter, el rol de las emociones en nuestra vida moral, como asimismo la importancia que en ella adquieren la amistad, los lazos familiares y comunales para el desarrollo personal. Para este enfoque centrado en la virtud, cobrará decisiva relevancia la pregunta acerca de qué clase de persona debería uno ser y, por ende, el interrogante socrático concerniente a cómo debería uno vivir, recupera considerable fuerza. Cf. Amalia Amaya y Ho Hock Lai, eds, *Law, Virtue and Justice* (Oregon: Hart Publishing, 2013), 1.

este horizonte, la cuestión de la felicidad individual pierde sustancia moral, quedando relegada a un segundo plano⁶.

Schopenhauer es sensible a esta intuición de su época, e incluso acentuará con mayor énfasis la oposición de moralidad y felicidad. Mientras la primera demanda altruismo, la segunda evoca irremediablemente al egoísmo. Por su parte, no puede dejar de mencionarse que esta oposición tajante entre ambos conceptos se debe, en buena medida, al concepto moderno de felicidad – ya bastante alejado de la rica y compleja semántica del vocablo *eudaimonía*–, donde se muestra imperante una concepción de tipo hedonista⁷. Si la felicidad se asocia estrechamente al placer, a estados psicológicos de agrado o satisfacción que un sujeto experimenta de manera privada, luego resulta natural asociarlo con el egoísmo.

A los presentes propósitos no importa tanto analizar en detalle la moderna concepción de felicidad, cuanto señalar la incidencia que esta tuvo en la forma de abordar el nexo entre moralidad y felicidad. Pues semejante forma de entender el asunto tendrá decisivas implicancias: de la primera ya se ha hecho mención de pasada y tiene que ver con la negativa a concebir la naturaleza «moral» de la felicidad, por así decir, dada su remisión a una motivación de tipo egoísta; la segunda implicancia –dependiente conceptualmente de la primera– está vinculada con la mirada crítica que algunos modernos echan sobre los antiguos, al considerar que sus teorías partían de un presupuesto inapropiado para la moral: el *telos* de la propia felicidad. Esta crítica, por ejemplo, aparece claramente formulada en Kant y en

6 Esto es manifiesto en la ética kantiana, donde la búsqueda personal de felicidad está definitivamente refiada con la motivación moral. En el caso del utilitarismo, es innegable en cambio la importancia de la cuestión de la felicidad, pero esta adquiere decisivo relieve desde una perspectiva social antes que personal. El principio utilitarista de mayor felicidad, criterio último de evaluación moral, puede exigirnos v. g. el sacrificio del bienestar personal en aras del bienestar del conjunto.

7 Cf. Allen Wood, «Kant versus Eudaimonism», en *Kant's Legacy: Essays in honor of Lewis White Beck*, ed. Predrag Cicovacki (Rochester: University of Rochester Press, 2001), 261-262. Tal cosa es evidente una vez más respecto de la teoría utilitarista, que se reconoce abiertamente deudora del hedonismo epicúreo, e incluso también de la perspectiva kantiana, puesto que el propio Kant enlaza íntimamente los conceptos de placer y felicidad.

Schopenhauer. En lo sucesivo, nos ocuparemos preponderantemente de este último, aunque sin dejar de referirnos en ocasiones al primero.

1. Los dos argumentos de Schopenhauer contra el Eudaimonismo

Antes de comenzar, resulta conveniente hacer una aclaración. El presente trabajo no estará centrado en la eudemonología⁸ de Schopenhauer, la cual –y como es bien sabido–, es situada por él mismo en las antípodas de su pensamiento ético en sentido estricto. Esto es así por las razones antedichas: a ojos de nuestro autor, los motivos de la felicidad son discordantes respecto de resortes morales. De allí su precaución en separar convenientemente toda instrucción para alcanzar una vida feliz de su sistema moral. Lo que aquí en cambio interesa analizar son las razones por las que el filósofo alemán critica al eudaimonismo y las razones por las que, paradójicamente, la estructura de su teoría ética en sentido estricto podría ser considerada eudaimonista en sus propios términos. En este apartado se identificarán y analizarán los dos argumentos con los que, a mi entender, Schopenhauer ataca tales sistemas.

I. Existen varios pasajes de su obra en los que el autor de *El mundo como voluntad y representación* se refiere con acritud al eudaimonismo⁹. Sin embargo, no abundan ulteriores precisiones sobre el tema, con excepción de las secciones que dedica a la discusión del estoicismo tanto en el primer como en el segundo volumen de su obra principal. Allí lo vemos proferir, a la vez, tanto palabras de aceptación como de decisivo rechazo hacia ciertas doctrinas profesadas por esta escuela de la Antigüedad. Una de las críticas de peso que le endilga a la filosofía estoica, está emparentada,

8 Nuestro autor recoge en forma sistemática su eudemonología en un ensayo de madurez publicado en el primer tomo de *Parerga y Paralipomena*: «Aforismos sobre la sabiduría de la vida».

9 Es digno de mención que, en materia moral, Schopenhauer alaba a Kant por haber procurado destituir al eudaimonismo de la ética. Cf. Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Madrid: Siglo xxi, 2002), 145.

precisamente, con su eudaimonismo. Schopenhauer considera que todos los sistemas morales antiguos constan de instrucciones para una vida dichosa y que por ello poseen un fin eudaimonístico, exceptuando curiosamente a la filosofía platónica de dicho sesgo¹⁰.

Al batallar contra el estoicismo, nuestro autor deja en claro cuál es la razón por la que repreuba a las éticas eudaimonistas:

La ética estoica no es originaria ni esencialmente una doctrina de la virtud, sino una simple indicación para la vida racional, cuyo objetivo y meta es la dicha gracias al sosiego del espíritu. La conducta virtuosa comparece en ella solo accidentalmente por decirlo así, como medio, no como fin [als Mittel, nicht als Zweck]. Por eso la ética estoica, conforme a su esencia global y su punto de vista, es radicalmente distinta de los sistemas éticos que exigen de inmediato la virtud, como las doctrinas de los Vedas, de Platón, del cristianismo y de Kant. El fin de la ética estoica es la dicha¹¹.

Este pasaje refleja que el contenido de la ética estoica, en cuanto tipo especial de eudaimonismo, no está primariamente concernido con la virtud, sino con la guía de una vida racional que apunta hacia la felicidad. Schopenhauer insinúa con ello que el estoicismo valora a la virtud antes como *medio* que como *fin*. En su opinión, las doctrinas del cristianismo y de los Vedas, de Platón y de Kant, contrastan notoriamente con la posición estoica, al exigir la virtud por mor de sí misma. En función de estos elementos que despliega, resulta manifiesto el punto que el filósofo de la voluntad desea establecer: que el estoicismo presenta una *concepción instrumental de virtud*, al ser esta proyectada como un simple medio para la felicidad.

Dado que Schopenhauer considera que todos los sistemas antiguos poseen un fin eudaimonístico –soslayando a Platón–, la misma crítica efectuada al estoicismo puede hacerse extensiva a ellos. Su razonamiento podría reconstruirse de la siguiente manera: cuando la felicidad es postulada en calidad de fin último, luego

10 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II (Madrid: FCE, 2005), 150-151.

11 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I (Madrid: FCE, 2005), 175.

a la virtud no le queda otro rol que el de ser medio para ese fin. Con todo, esta interpretación del eudaimonismo es cuanto menos sesgada y problemática, por no decir obtusa. Schopenhauer parece desconocer que es posible ser eudaimonista y, al mismo tiempo, estar comprometido con una concepción no instrumental de virtud. Tal vez los casos más ostensibles sean los de Aristóteles y, ciertamente, el de los estoicos: ambos señalan a la *eudaimonía* como el bien supremo e identifican también a la virtud como *componente intrínseco* del mismo. En semejante esquema, luego, la realización de la vida buena o feliz reclama la práctica de la virtud como fin en sí mismo. Terence Irwin advierte esta interpretación tendenciosa de Schopenhauer, al subrayar que este último piensa que: a) cuando la virtud es valorada como fin, constituye de por sí evidencia del rechazo de todo eudaimonismo; b) mientras que cualquier rastro de eudaimonismo, evidencia para él una valoración tan solo instrumental de la virtud¹². De esta suerte, el filósofo de Danzig se muestra incapaz de concebir armónicamente los conceptos de *eudaimonía* y virtud.

El hecho de que nuestro autor releve a Platón del eudaimonismo, es también indicativo de la exégesis cuestionable que emprende. A tal respecto, piensa acertadamente que Platón exige la elección de la virtud por mor de sí misma, pero ignora o desatiende que la defensa platónica de la virtud, al menos en *La República*, se establece mostrando su contribución genuina a la felicidad del agente¹³. En la perspectiva de Platón, la virtud es en sí misma valiosa, pero no menos cierto es que, siendo virtuoso, es como mejor promueve un individuo su propia felicidad. Quizá la confusión de Schopenhauer se deba a que entiende *eudaimonía* en el sentido moderno y hedonista de

12 Cf. Terence Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume III: From Kant to Rawls* (Oxford: Oxford University, 2009), 255.

13 En lo tocante a ello, Platón sostiene que hay que ser bueno para ser feliz. Este pensamiento se deja entrever en ciertos pasajes de *La República*, donde por ejemplo se afirma que para ser feliz hay que poseer en abundancia una vida buena y juiciosa (521 a), o que el alma justa es feliz y dichosa (354 a). Cf. Platón, *La República* (Madrid: Alianza, 1988). También en *El banquete* (204 e- 205a) podemos encontrar un razonamiento similar, al decirse que por la posesión de las cosas buenas, los felices son felices. Cf. Platón, *El banquete* (Madrid: Gredos, 1993).

felicidad, diluyéndose a sus ojos el sentido más complejo que tenía para los antiguos¹⁴. En consecuencia, al considerar que los conceptos de virtud y felicidad difieren *toto genere*, le resulta inconcebible su convivencia equilibrada en el marco de un mismo sistema ético¹⁵.

II. Baste con lo dicho acerca de la interpretación schopenhaueriana del eudaimonismo y del argumento defectuoso con que lo ataca. Pasemos ahora a examinar la segunda razón por la que Schopenhauer lo impugna. Esta vez, no se trata tanto de una imputación que directamente le dirige al eudaimonismo, cuanto de una objeción que *indirectamente* le plantean los mismos presupuestos en los que aquél decide fundar su especulación moral. Estos presupuestos descansan en su teoría de la motivación. Haciéndose eco de una preocupación típicamente moderna, Schopenhauer procura diferenciar en forma nítida los motivos morales de los no-morales. Como sostiene Bernard Williams, la moralidad, entendida como un dominio de razones esencialmente diferenciada de otro tipo de razones o demandas, se trata de un concepto del que carecía la ética griega y que encuentra expresión plena en la modernidad¹⁶. Pues cuando en *La república*, por caso, Platón pone en boca de Sócrates el decisivo interrogante acerca del modo en que uno ha de vivir (352 d), no se estaba preguntando qué clase de vida, *moralmente*, debía uno llevar¹⁷.

Permeable a las demandas de su tiempo, Schopenhauer postula la distinción moral/no-moral y la inscribe en el terreno de la motivación;

14 Esto es ostensible, una vez más, en el caso de Aristóteles, quien lejos de entender la *eudaimonía* como un sentimiento o simple estado psicológico de contento, o como una condición asociada a la satisfacción de deseos, la define en la *Ética nicomáquea* (1098 a 15) como una *actividad* del alma de acuerdo con la virtud. Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea* (Madrid: Planeta–DeAgostini, 1997).

15 Schopenhauer sigue a Kant sobre tal particular. Este último había afirmado en la segunda de sus *Críticas* que los conceptos de virtud y felicidad son sumamente heterogéneos –*äusserst ungleichartigen Begriffen*–. Cf. Immanuel Kant, *Critica de la razón práctica* (Buenos Aires: Losada, 2007), 167. Schopenhauer recoge esta pista y, de hecho, elogia a Kant «por haber liberado a la ética de todos los principios del mundo empírico, particularmente de toda doctrina directa o indirectamente basada en la felicidad, y haber mostrado estrictamente que el reino de la virtud no es de este mundo». Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 627.

16 Cf. Bernard Williams, «Philosophy», en *The Legacy of Greece*, ed. M. Finley M. (Oxford: Clarendon, 1981), 251.

17 Cf. Bernard Williams, «Socrates Question», en *Ethics and the Limits of Philosophy* (Abingdon: Routledge, 2006), 4.

y, en sintonía con Kant, considera que el motivo de la felicidad es incompatible con la aspiración moral. Esto nos conduce a considerar la tipología de motivos que establece.

En su ensayo *Sobre el fundamento de la moral*, se distinguen en forma sistemática tres motivos básicos¹⁸: egoísmo –*Egoismus*–, maldad –*Bosheit*– y compasión –*Mitleid*–. Solo este último comporta valor moral; los dos primeros, en cambio, constituyen potencias antimorales. Con el objeto de establecer una diferencia entre ambos, Schopenhauer sugiere que el egoísmo busca ante todo el *bienestar subjetivo*, en tanto la crueldad, directamente, el sufrimiento ajeno¹⁹. La raíz de esta última es, en sus propias palabras, diabólica –*teuflisch*–, mientras la del egoísmo, más animal –*tierisch*–²⁰. La maldad es, con todo, mucho menos frecuente y por ello Schopenhauer postula al egoísmo como aquel móvil que, por regla general, domina la conducta humana:

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 (...) El *egoísmo* [*Egoismus*] es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre del dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de que es

18 Sería justo señalar que Schopenhauer reconoce también un cuarto motivo, aunque este no aparece explicitado en el esquema triádico presentado en «Sobre el fundamento de la moral». Este cuarto motivo es mencionado en una nota a pie de página del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 587. Allí se afirma que aquel cuadro de motivos debería completarse con un cuarto, en vistas del ascetismo: dicho móvil sería el del *propio dolor*. Nuestro filósofo presenta este tipo de motivación aduciendo que lo hace en virtud de la «consecuencia sistemática», y que se había visto llevado a obviarlo en su ensayo sobre moralidad porque la pregunta lanzada por el concurso presuponía a la ética filosófica vigente en la Europa protestante (El ensayo «Sobre el fundamento de la moral» había sido en efecto compuesto con el objeto de participar de un concurso impulsado por la Real Academia Danesa).

19 Con la intención de diferenciar uno de otro con mayor precisión, Schopenhauer añade que la máxima del egoísmo más extremo sería: «*Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede!*». Este tipo de máxima se trataría, con todo, de una máxima condicionada, en tanto la de la crueldad sería: *Omnes, quantum potes, laede!*. Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», 225-226.

20 En un pasaje de sus *Parerga* el filósofo de la voluntad aduce que este carácter demoníaco reside en que un ser humano, a diferencia del animal, es capaz de atormentar a otro por el simple hecho de atormentarlo. Cf. Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena II* (Madrid: Trotta, 2009), 234.

capaz (...) Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo²¹.

En este pasaje puede advertirse la concepción hedonista que subyace a la teoría de la motivación schopenhaueriana: toda criatura tiende principalmente hacia el placer y el propio bienestar. Sin embargo, es precisamente en esta tendencia natural donde Schopenhauer cifra una amenaza moral: la búsqueda constante de satisfacción suele desembocar en la imposición de un daño sobre otro individuo. Es así como la miseria y la aflicción preponderantes en el mundo, se deben en gran medida a este individualismo universal. Por este motivo, el filósofo alemán considera al egoísmo como la primordial potencia antimoral y llega a consignar en forma concomitante que la ausencia de toda motivación egoísta, es condición necesaria del valor moral de una acción²².

La disposición egoísta se contrapone entonces a la disposición requerida por la moralidad: mientras la primera supone –en terminología schopenhaueriana– la afirmación de la individualidad, la segunda entraña su negación y concurrente direccionalidad hacia el otro. Por lo tanto, dado que el egoísmo es caracterizado como la tendencia hacia el propio bienestar, el concepto envuelto en este último es incapaz de proporcionarnos el sendero adecuado para la vida moral. Esto nos coloca luego frente al segundo motivo por el que Schopenhauer se opone a las teorías eudaimonistas: el hecho de que estas asumen un punto de partida erróneo para la investigación moral, a saber, el postulado de la propia felicidad.

2. Moralidad versus prudencia

Páginas más arriba se aludía a la intuición que parece modelar la mentalidad moderna, esto es, que las demandas morales se enfrentan a las del propio interés, exigiendo incluso su completo

21 Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», 221-222.

22 Cf. Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», 229.

desbancamiento. Buena parte de los teóricos políticos y morales de la época –teniendo a Maquiavelo y a Hobbes como principales referentes y predecesores– modelan sus concepciones a partir de una idea de naturaleza humana fundamentalmente egoísta. Desde esta perspectiva, el desafío es conseguir que tales criaturas restrinjan sus impulsos destructivos para resguardar la convivencia humana. En *Leviatán*, Hobbes decía que el propósito por el que los individuos deciden imponerse tales restricciones cuando viven en Estados, es salvaguardar la propia existencia y hacer de esta algo más grato²³. Schopenhauer, por su parte, argumenta en la misma dirección: «en el Estado (...) cada cual fomenta el fin de todos porque ve comprendido ahí *su propio provecho*»²⁴. Es así como el Estado persigue un bienestar que de otro modo se vería distorsionado por la pluralidad de individuos egoístas mutuamente enfrentados²⁵.

Ahora bien, desde el punto de vista moral, no basta con que los individuos limiten sus acciones por temor al castigo, con base exclusiva en razones prudenciales. La moralidad exige, por contraste, la consideración auténtica del otro, un tipo de accionar que proceda de una motivación nítidamente diferenciada del móvil prudencial. Para la erección del Estado y la protección de las leyes, alcanza con ese egoísmo racional, pero este se queda corto para fundamentar la moral. Al reconocer esta escisión decisiva entre moralidad y prudencia, Schopenhauer sigue una vez más a Kant.

El filósofo de Königsberg había identificado a las máximas prudenciales –*Regeln der Klugheit*– con un tipo de reglas que nacen de un deseo en busca de satisfacción²⁶. Y, posteriormente, en la *Critica de la razón práctica* asentaba con mayor detalle que todos los principios prácticos materiales se reducen, en efecto, al principio

23 Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán* (Barcelona: Altaya, 1997), 141.

24 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 449.

25 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 444.

26 Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Técnicos, 2005), 98-100.

del amor a sí mismo o de la propia felicidad, argumentando allí *in extenso* acerca de su incapacidad para fundar moralidad alguna²⁷.

Si bien Schopenhauer posee una concepción de la teoría ética discordante con relación a la kantiana, en el aspecto precedentemente señalado se muestra un fiel sucesor. Se manifiesta especialmente receptivo a esta distinción tajante entre moralidad y prudencia, esto es, a la idea según la cual «los conceptos de virtud y felicidad son sumamente heterogéneos»²⁸. Veamos, entonces, de qué manera entiende ambos conceptos, pues ello nos proporcionará la clave para entender su rechazo del eudaimonismo y, curiosamente, las razones por las que sucumbe a él.

3. De la inmoralidad de la felicidad. Felicidad versus virtud

Como buena parte de los filósofos modernos, Schopenhauer entiende el concepto de «felicidad» (*Glück*) en forma hedonista. Los siguientes pasajes abonan una interpretación de tal tipo:

La sucesiva *satisfacción* de todo nuestro querer es lo que se piensa mediante el concepto de *felicidad*²⁹.

Como la esencia del hombre consiste en que su voluntad anhela, se satisface y anhela de nuevo, y así continuamente, su *dicha y bienestar* se reducen a que ese tránsito del *deseo* hacia la *satisfacción* y de esta hacia un nuevo deseo avance rápidamente³⁰.

Por muy variadas que sean las formas bajo las que la *felicidad o infelicidad* del hombre se presenta y le mueve a la persecución o la huida, la base material de todas ellas es el *placer o dolor corporales*. Esa base es muy

27 Cf. Immanuel Kant, *Critica de la razón práctica*, 33.

28 Véase nota al pie n.º 15.

29 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 616. El énfasis me pertenece.
30 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 353. El énfasis me pertenece.

pequeña: es la salud, la alimentación, la protección de la humedad y el frío, y la satisfacción sexual; o bien la falta de estas cosas³¹.

Estas ponderaciones sobre la felicidad revelan que Schopenhauer no puede entender su concepto independientemente de los de «satisfacción» (*Befriedigung*), «deseo» (*Wunsch*) y «placer» (*Genuß*). En virtud de la concepción metafísica con la que aquél hilvana sus ideas filosóficas³², puede decirse que, en cualquier punto de su existencia, toda criatura se halla dominada por algún deseo al que intenta dar cumplimiento. Pues los animales humanos, al igual que los no-humanos, son caracterizados primariamente como seres volitivos antes que como animales racionales.

Ahora bien, en una de las secciones precedentes observábamos que Schopenhauer denomina «egoísmo» a esa tendencia fundamental del individuo hacia el bienestar y la vida, y que semejante impulso se halla reñido con la moralidad. Para terminar de completar esta imagen, ahora sabemos que el punto de vista egoísta es inseparable de un encuadre hedonista. Nuestro filósofo propone comprender el fomento de esta tendencia natural bajo lo que él llama el fenómeno de «la afirmación de la voluntad» –*Bejahung des Willens*–³³. En su óptica, afirmar la voluntad viene a ser lo mismo que afirmar el propio cuerpo, lo cual se traduce en dos actos fundamentales: el de su preservación³⁴ y el de la intensificación y multiplicación de sus goces.

31 Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipomena II*, 309. El énfasis me pertenece.

32 Si bien no es este el lugar adecuado para abordar la metafísica schopenhaueriana, tan solo señalaré a los presentes efectos que la misma nos confronta con una concepción monista donde todo lo que existe se concibe en términos de una aspiración sin fin –*endloses Streben*–. Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 255. Según Schopenhauer, todo fenómeno puede ser interpretado como una tendencia en busca de satisfacción, desde los simples fenómenos magnéticos y eléctricos hasta los complejos fenómenos animicos humanos. De allí que a esta tendencia, en busca perpetua de cumplimiento, se la designe con la palabra voluntad (*Wille*), a falta de un término mejor. La voluntad es consignada entonces como la esencia de toda manifestación fenoménica y queda bien lejos del sentido clásico de «voluntad consciente».

33 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 423-428.

34 Esta preservación puede hacerse extensiva a la de la especie. Atwell sostiene que en la perspectiva schopenhaueriana, los seres humanos en tanto seres naturales, son, en primer lugar, individualmente egoístas; y en segundo lugar, igualmente egoístas en relación con la especie. Cf. John Atwell, *Schopenhauer. The Human Character* (Philadelphia: Temple University, 1990), 141.

Así como la felicidad entraña un móvil egoísta –la búsqueda de gratificación y de auto-satisfacción–, la consecuencia lógica obliga inferir que la motivación moral debe poseer una procedencia por completo diferente: a juicio de Schopenhauer³⁵, la moralidad proviene en efecto de una fuente que se ubica más allá de la naturaleza, de manera que se contrapone drásticamente a la voluntad natural y egoísta. De esta suerte, la motivación moral en la que se engendra la virtud exhibe una orientación opuesta a la que ostenta la felicidad³⁶: mientras esta última implica la afirmación de la propia voluntad, la virtud requiere de su negación. Según ello, la acción virtuosa queda enteramente representada por aquella tendencia en la que se renuncia a la satisfacción de la voluntad subjetiva para atender a otra subjetividad. Esta motivación puramente altruista, recibe el nombre de *compasión*.

Retomemos la concepción schopenhaueriana de motivación, más arriba aludida. Dado que aquello que mueve a la voluntad es solamente el placer o el dolor, cualquier motivo ha de tener una relación con el placer –Wohl– o el dolor –Wehe–. De esta suerte, toda acción se refiere a un ser sensible a uno y otro³⁷. Este puede tratarse tanto del propio agente como de cualquier otra criatura sintiente. Establecidas estas pautas, se sostiene que: 1) si la acción tiene en vistas el bien o el mal del propio agente³⁸, la acción procede del

35 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 210.

36 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 461.

37 Adviértase que este postulado abre la posibilidad de inclusión de animales no-humanos en nuestras consideraciones morales, en virtud de su receptividad al placer y el dolor, cosa que Schopenhauer efectivamente hace.

38 Esta afirmación puede resultar un tanto paradójica, dado que el egoísta no aparenta sino buscar el provecho personal. Sin embargo, ¿puede querer su propio mal? Schopenhauer concede que sí. De esta afirmación se desprenderán paradójicas consecuencias para el fenómeno ascético, tal como consignaré más adelante. Asimismo, en esta dirección apunta explícitamente el análisis y la condena que el mismo hace del suicidio. Podría decirse que el suicida actúa en vistas del propio mal y que su acción es profundamente egoísta, al sobredimensionarse el sufrimiento particular, como si se tratara del único existente o el único que importa. Desde la óptica schopenhaueriana, el suicida se muestra excesivamente sumergido en su propio dolor, desatendiendo y permaneciendo indiferente con su acción a la sobreabundancia de dolor que aqueja a otros seres. En otros términos: el suicida sigue preso del punto de vista hedonista, de la afirmación de la voluntad de vivir, de la ilusión consistente en creer que, en cuanto individuo, constituye la suprema realidad. Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 501-505.

egoísmo; 2) si tiene en cambio como fin exclusivo el mal ajeno, su base es la maldad; 3) si quiere, finalmente, el bien de los demás, brota de la compasión³⁹. A continuación, se hará referencia a este último punto y más adelante se retomará el primero.

La compasión es definida como «la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el *sufriimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad»⁴⁰. Con estas palabras nuestro filósofo concede que en el acto compasivo, no es la propia felicidad, sino la ajena, aquello que se coloca en primer plano. Aquí entra en juego un aspecto que todavía no hemos mencionado: la concepción negativa de placer y de felicidad que el mismo postula. De acuerdo con esta naturaleza, semejantes instancias solo pueden consistir en la supresión momentánea de un dolor, y nunca en un estado que por derecho propio se experimenta en forma positiva⁴¹.

Al entender la compasión en tal sentido, nos hace ver que la felicidad no es del todo irrelevante desde el punto de vista moral, siempre y cuando se trate de la felicidad ajena y jamás de la propia. Así, es la felicidad *en tanto remite al egoísmo* el aspecto recusables; y tal cosa parece insalvable una vez que Schopenhauer postula un hedonismo psicológico como base fundamental de su teoría de la motivación. En todo caso, lo que aquí interesa señalar es que también se reconoce la capacidad que el ser humano tiene, si bien de ejecución más infrecuente, de actuar en función de los otros, mostrando una apertura decisiva hacia ellos: pues de esta disposición

39 Cf. Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», 230-234.

40 Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», 233. El énfasis pertenece a Schopenhauer.

41 Este sea quizás uno de los pasajes más conocidos en los que Schopenhauer nos ofrece su visión negativa de la felicidad: «Toda satisfacción, o lo que comúnmente se llama dicha, solo es siempre estricta y esencialmente *negativa* y, por ende, nunca es positiva. La felicidad no es algo que nos ocurra originariamente y por sí mismo, sino que la satisfacción ha de serlo siempre de un deseo. Pues el deseo, esto es, la carencia, es la condición previa de cualquier goce. Pero con la satisfacción cesa el deseo y consiguientemente el goce. Por eso la satisfacción o la felicidad nunca puede ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad». Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 415-416.

nace la virtud. Esto implica que para Schopenhauer la moralidad se identifica fuertemente con el altruismo. No por casualidad, la virtud más alta recibe el nombre de *Menschenliebe*, que significa algo así como «amor a la humanidad».

De este modo arribamos a la teoría schopenhaueriana de la virtud, a la que aquí solo podremos referirnos esquemáticamente: con base en el móvil de la compasión, se generan dos virtudes cardinales denominadas respectivamente *justicia* (*Gerechtigkeit*) y *filantropía* (*Menschenliebe*). La primera comporta la gradación más baja en que la compasión se manifiesta, al implicar una voluntad restrictiva: el agente se constriñe a sí mismo con el objeto de no perjudicar a otro; la segunda, en cambio, involucra su manifestación suprema, al entrañar una voluntad expansiva: el agente no solo se limita a no perjudicar, sino que es capaz de correr en auxilio de otro, «negándose placeres y asumiendo privaciones para paliar el sufrimiento ajeno»⁴². Como quiera que sea y más allá de estos diferentes niveles en que la compasión se presenta, su rasgo distintivo reside en la esencial direccionalidad hacia el otro, teniéndolo por tanto como objeto prioritario de consideración. La persona compasiva o virtuosa, lejos de tenerse a sí misma como centro, en la forma en que evidencia hacerlo el egoísta, posee una apertura y una sensibilidad específica hacia la alteridad. A partir de estas ideas, Schopenhauer sugiere que la disposición moral solamente puede surgir en aquellas personas que logran descentrarse de su yo.

4. La negación de la voluntad como bien supremo

Hasta aquí se han intentado bosquejar algunos elementos cruciales que configuran la filosofía moral schopenhaueriana, fuertemente centrada en el concepto de virtud. También se ha procurado mostrar la oposición de este último, respecto del concepto de felicidad, y las razones por las que Schopenhauer se muestra

42 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 472.

proclive a criticar cualquier sistema eudaimonista. Ahora bien, tanto estas objeciones como asimismo la potencia máxima que concede a la virtud, se tambalean peligrosamente cuando introduce en el marco de su teoría ética el concepto de bien supremo, al que dota de un contenido problemático. En este sentido problemático y vacilante, es donde residen razones de peso para argumentar en favor de su eudaimonismo, tal como me propongo mostrar.

Por lo desarrollado hasta el momento, sería de esperar que el bien supremo mentado por Schopenhauer coincidiese con la virtud. Pero no es este el caso. En *Quartant*, un cuaderno de notas redactado entre 1824 y 1826, nos dice que su filosofía es la única donde la ética se aventura en *algo superior a las buenas acciones*: el ascetismo⁴³. Ello es así porque a su entender, exclusivamente en el marco de la vida ascética consigue rozarse la completa negación de la voluntad, fenómeno que identifica con el «bien supremo».

Schopenhauer denomina a la plena autosupresión de la voluntad «bien supremo», aunque en sentido figurado. Pues los conceptos de «bueno» y de «malo» –nos dice– solamente pueden ser definidos en relación con la voluntad. De esta forma, «bueno» es aquello que favorece sus fines, en tanto «malo» aquello que se le opone⁴⁴. Con todo, dado que la voluntad metafísica constituye a su entender una aspiración sin fin, no puede existir ninguna satisfacción final ni definitiva para ella. Al argumentarse en esta dirección, se sostiene que la completa negación de la voluntad queda mejor designada a partir del término griego *telos* o la expresión latina *finis bonorum*⁴⁵.

Más allá de estas sutilezas conceptuales, lo que aquí interesa resaltar es por qué Schopenhauer decide identificar al «bien supremo» con el estado de negación de la voluntad. La respuesta no demora en llegar: porque en él se «sosiega y aplaca para siempre

43 Cf. Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains. Volume 3*, ed. Arthur Hübscher (Oxford: Berg Publishers, 1989), 262.

44 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 459-460.

45 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 462.

el apremio de la volición, lo único que proporciona [un] *contento indestructible*»⁴⁶. De modo que semejante *telos* alude a una especie de reposo definitivo que por la vía del querer es imposible de asir.

Para sintetizar la posición de Schopenhauer podría decirse lo siguiente: toda criatura está dominada por la voluntad, núcleo íntimo de su ser, de manera que por naturaleza se halla inclinada a querer, esto es, a *esforzarse por* alcanzar alguna cosa. Sin embargo, dada la definición que aquel proporciona de voluntad, todo ser vivo se encuentra en una posición *siempre anhelante*: el cumplimiento de un deseo ofrece una satisfacción sumamente pasajera para ceder enseguida su paso a un nuevo deseo en busca de satisfacción. Por definición, la voluntad es incapaz de una satisfacción perdurable. A este argumento conceptual, Schopenhauer añade otro de índole empírica: si tratamos de describir lo que sucede en la conciencia de un sujeto tras alcanzarse una meta largamente anhelada, observaremos que el contento experimentado no es tan grande como se esperaba, ni mucho menos, definitivo. De estos presupuestos, extrae una conclusión problemática: como todo curso vital transcurre fundamentalmente a través de procesos volitivos, el rasgo esencial de la vida es el sufrimiento –*Alles Leben Leiden ist*⁴⁷. Ello es así porque en la medida en que deseamos y queremos –lo cual es inevitable dada nuestra esencia– nos encontramos en un estado de insatisfacción, inquietud y descontento y, por ende, de dolor.

Una vez deslizada esta peculiar visión, la única solución viable desde la óptica schopenhaueriana para cancelar el dolor, consistiría en dejar-de-querer. Sin embargo, ¿cómo podemos dejar de ser lo que por naturaleza somos? Esta cuestión plantea serios problemas de consistencia a la teoría de la negación de la voluntad, problemas que aquí deberemos dejar de lado⁴⁸. No es casual que Schopenhauer

46 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 462.

47 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 406.

48 Para un excelente tratamiento de esta cuestión, véase Robert Wicks, *Schopenhauer* (Singapore: Blackwell Publishing, 2008).

aluda a la experiencia religiosa y mística toda vez que necesita referirse al mentado fenómeno, a sabiendas de que el rigor exigido por el punto de vista filosófico le impide formular adecuadamente dicha doctrina con la que culmina su ética. La negación de la voluntad es así asimilada a un proceso de conversión –*Bekehrung*–, a una experiencia que sobreviene al sujeto «desde fuera» y lo transforma radicalmente⁴⁹. Como fruto de esta «conversión», el mismo alcanza un estado de paz, bienaventuranza y sublimidad incontestables –*unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit*–⁵⁰. De esta suerte, si cabe señalarle a la existencia humana un fin último, no podría ser otro que semejante estado de quietud.

En resumidas cuentas, el filósofo de la voluntad parece considerar que el bien supremo se identifica con la *paz espiritual* o *bienaventuranza*, disposición que sobreviene al suprimirse la raíz del dolor: la tendencia siempre anhelante de la voluntad. Con todo, el talante exhibido por Schopenhauer al abordar la cuestión del bien supremo en relación con la virtud es sumamente polémico, suscitándose así serias objeciones a su sistema, principalmente, la de entrañar eudaimonismo.

Se ha visto que la virtud nace de la compasión, móvil moral por excelencia mediante el cual un agente participa directamente en el sufrimiento ajeno y se ve compelido a auxiliarlo o, cuanto menos, no perjudicarlo. La virtud se caracteriza luego por hacer necesaria referencia a otro. Y aquí ya tenemos en principio un primer contraste, en la medida en que el bien supremo alude tan solo a la bienaventuranza que *un individuo* experimenta.

Schopenhauer entiende a la moralidad exclusivamente como altruismo, tal como hemos señalado. Ahora bien: si su sistema ético postula en calidad de máximo bien ese estado de beatitud mediante el cual un individuo consigue liberarse de su dolor, parece desdibujarse en ese contexto su ideal de moralidad como altruismo. Nuestro autor

49 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 507.

50 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 495.

podría hacer frente a esta objeción si consiguiera demostrar que el bien supremo por él postulado es compuesto, es decir, abarca tanto acciones virtuosas como ese estado de quietud –identificado con la completa negación de la voluntad–. Sin embargo, ciertos pasajes decisivos nos dejan la impresión contraria: antes que sugerir a la virtud como parte integrante e intrínseca del bien supremo, aparenta concederle un rol externo e instrumental. Es plausible señalar evidencia textual que apoya esta interpretación.

En primer lugar, cuando en el Libro IV de *El mundo como voluntad y representación* –abocado al tratamiento extensivo de aspectos de orden ético– Schopenhauer se refiere al ascetismo como máximo estandarte, utiliza una expresión sugestiva: el denominado tránsito de la virtud al ascetismo –*Übergang von der Tugend zur Askese*–, como si la primera se tratara de un escalón para llegar al último, o apenas de un estadio intermedio e imperfecto. Tales palabras insinúan por lo demás que la forma de vida ascética posee mayor valor que la vida virtuosa, y ello se condice con las palabras que citábamos más arriba: el hecho de que Schopenhauer reconoce al ascetismo como algo superior a las buenas acciones. Nuevamente podría objetarse en este punto que el asceta se caracteriza también fundamentalmente por la realización de actos virtuosos, como testifican las vidas de numerosos santos. Pero Schopenhauer vuelve a echar sobre ello un cono de sombra, al describirlo en ciertos pasajes como alguien que experimenta aversión hacia todo aquello que le rodea, incluso sus congéneres. Al hablar del fenómeno de conversión experimentado por el asceta, dice lo siguiente:

Su voluntad se vuelve del revés y ya no afirma su propia esencia que se refleja en el fenómeno, sino que la niega. El fenómeno por el cual se anuncia esto es el tránsito de la virtud al ascetismo. Ya no le basta amar a los otros igual que a sí mismo y hacer por ellos tanto como por él mismo, sino que nace en él una aversión hacia la esencia cuya expresión es su propio fenómeno, la voluntad de vivir, el núcleo esencial de ese mundo reconocido como deplorable. Por ello reniega de esta esencia que se

manifiesta en él y está expresada por su cuerpo, y su obrar desmiente ahora a sus fenómenos, entrando en franca contradicción con él⁵¹.

Al describir este proceso a través del cual se suscita la negación de la voluntad en el asceta, Schopenhauer empieza hablando de alguien altruista en grado sumo⁵², pero a quien seguidamente ya no le basta amar a los otros igual que a sí mismo, como se ve en el párrafo más arriba citado. Esto se debe a que aquél le atribuye, adicionalmente, una suerte de comprensión metafísica por la que intuye el destino de dolor irremediable de la humanidad. Ello significa que el asceta, al comprender que el dolor no podrá ser nunca del todo extirpado, reconoce la impotencia de las acciones compasivas, «la futilidad de toda bondad» –der Nichtigkeit aller Güter⁵³. De dicha intuición parece proceder su aversión hacia la existencia; luego podemos presumir que este sentimiento, antes que acercarlo, lo alejará de sus congéneres. Es notable, asimismo, el agudo contraste entre ese estado emocional y el que experimenta la persona virtuosa, cuyo estado de conciencia es descrito por Schopenhauer en términos de una profunda unión y simpatía hacia todo lo circundante⁵⁴.

En el marco de la vida ascética y de los símiles empleados para describirla, el rol de la virtud se muestra titubeante. Si esta tesis resulta todavía poco convincente, quizás los siguientes pasajes puedan prestar apoyo a la idea que aquí intento defender, esto es, que Schopenhauer otorga un papel subsidiario a la virtud respecto del bien supremo:

51 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 481.

52 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 479.

53 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 499.

54 Cf. Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», 295-296.

Aquellas virtudes morales [la justicia y la caridad] *son un medio* de propiciar la abnegación y, por consiguiente, la negación de la voluntad de vivir⁵⁵.

Las virtudes morales *no son el fin último*, sino solo un escalón hacia el mismo⁵⁶.

La acción virtuosa es un *tránsito momentáneo* hacia el punto donde retorna permanentemente la negación de la voluntad de vivir⁵⁷.

Mi ética, en cambio, tiene fundamento, propósito y fin: primero, demuestra teóricamente el fundamento metafísico de la justicia y la caridad y, luego, indica *el objetivo al que estas han de conducir* finalmente si se logran por completo⁵⁸.

Estos pasajes evidencian en forma presumible dos cosas: por un lado, que la virtud no es el fin último; por el otro, que la virtud es medio de un fin, a saber, la completa negación de la voluntad. Si esto es así, entonces la ética schopenhaueriana corre el riesgo de ser acusada, paradójicamente y según sus propios cánones, de eudaimonista. Recordemos del primer apartado los rasgos por los cuales Schopenhauer considera reprobable toda teoría ética portadora de tal nombre, a saber: 1) consisten en una instrucción para la vida feliz; 2) son egoístas; 3) presentan una concepción instrumental de la virtud. En el aspecto que estamos analizando, la posición de Schopenhauer se acercaría a la del eudaimonismo en función del tercer punto. Más adelante se argumentará que su posición se acerca también al mismo en función del segundo punto.

Lo que resulta sumamente llamativo es que en los contextos donde discute con dicha corriente, le critica esa concepción instrumental, aduciendo que la virtud es un fin en sí mismo. Pero en otros pasajes, como los que acabamos de citar, no defiende tan enfáticamente esa posición, sino más bien lo contrario: antes que destacar su valor de fin, destaca su carácter de medio. A pesar de

55 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 586. El énfasis me pertenece.

56 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 588. El énfasis me pertenece.

57 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 590-591. El énfasis me pertenece.

58 Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena* II, 329.

estas vacilaciones e inconsistencias, ¿sería justo atribuirle sin más a Schopenhauer una concepción instrumental de virtud? Si bien es esta una idea que explícitamente había rechazado al confrontarse con el eudaimonismo, hay dos elementos que abonan esta interpretación: por un lado, su convicción de que existe algo cuyo valor es superior a la virtud: el ascetismo; por el otro –y este elemento lo compromete más seriamente–, que la virtud es el medio propicio para conducir a ese valor supremo. Debemos preguntarnos, con todo, si hay posibilidad alguna de salvar a Schopenhauer de esta clase de eudaimonismo.

Se ha sugerido antes que una posible solución sería la siguiente: la virtud es medio y *al mismo tiempo* fin, esto es, *parte integrante* del bien supremo –la negación de la voluntad-. De ser así, esta solución podría reconstruirse en términos muy cercanos a la concepción aristotélica, donde el bien supremo incluye en forma predominante a la virtud. El estagirita consideraba en efecto que esta última era *a la vez* fin en sí mismo y medio conducente al bien supremo del que formaba parte esencial. Quizá sea este el tipo de relación que Schopenhauer tiene en mente entre virtud y ascetismo, puesto que se condice con su idea de que la virtud es en sí misma valiosa y con su tesis de que la práctica de la virtud propicia la negación de la voluntad. Es razonable que haya avalado una concepción de este tipo. El problema es que no la asienta sobre presupuestos suficientemente nítidos como para poder reconstruir su interpretación en tal sentido, dado que, como se ha visto, no queda para nada claro el lugar de la virtud –las acciones compasivas– en el marco del ascetismo⁵⁹.

Existe, por otra parte, una segunda objeción que desafía al ideal ascético y que lo enfrenta, llamativamente, con la acusación de entrañar egoísmo y, por tanto, eudaimonismo –recordemos que Schopenhauer asociaba estrechamente ambos conceptos, por lo que una vez más la objeción aquí planteada, se le dirige en función de sus propios térmi-

59 El lugar problemático de la compasión tal vez se explique en parte por la existencia retirada que escogen algunos ascetas, lo cual conlleva la reducción considerable de su interacción con otros. De ser extrema esta reducción, el asceta viviría en una especie de solipsismo moral.

nos-. Nuestro autor se hace merecedor de esta acusación al hacer dos afirmaciones categóricas que comprometen su posición. Por un lado, describe al asceta como alguien que deliberadamente busca el propio dolor, negándose lo grato y procurándose lo ingrato⁶⁰. Su móvil no es sino la automortificación. No obstante, y por el otro lado, nos hemos ya familiarizado con su declaración explícita según la cual, si una acción tiene como móvil el propio dolor, procede del egoísmo: «toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es egoísta»⁶¹.

Esta afirmación resulta sorprendente, dado que el filósofo de Danzig había concedido que el egoísta busca fundamentalmente el propio placer; pero no deja lugar a dudas que también la búsqueda del propio dolor –aunque se trate de un móvil muchísimo menos frecuente– cabe ser calificada de esa manera. Desde esta perspectiva, por tanto, puede recaer sobre el asceta esta acusación: preocupado por quebrantar su voluntad, por infligirse dolor, por rechazar lo grato y abrazar lo ingrato, parece estar demasiado ocupado consigo mismo. *No son los otros, sino él mismo*, el foco prioritario de atención.

Nuevamente, Schopenhauer no hubiese acordado que se interpretara el ideal ascético en esta clave. Pero una vez más, dicha interpretación se desprende de los mismos presupuestos por él sentados⁶². Con arreglo a ello, puede estipularse que, si el ideal ascético está teñido de egoísmo, entonces también lo estará de eudaimonismo. Respecto de esta objeción, podría plantearse el siguiente contraargumento: que el eudaimonista busca la felicidad, no el dolor, de manera que el ideal ascético no tendría chances de ser interpretado de tal modo. Se tratará, con todo, de volver plausible la objeción según la cual el ideal ascético entraña eudaimonismo –en términos schopenhauerianos–.

60 Cf Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 587. Cf. también Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, 494.

61 Arthur Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», 231. El énfasis pertenece a Schopenhauer.

62 En este mismo sentido se orienta la interpretación de Cartwright, quien irónicamente advierte que la postura del asceta asume peor forma que la del sádico servicial. Cf. David Cartwright, «Schopenhauer as Moral Philosopher. Towards the actuality of his ethics», *Schopenhauer-Jahrbuch* 70 (1989): 63-64.

Es cierto que el móvil ascético apunta a la automortificación, pero no aparenta ser *per se* el dolor el fin último de su accionar. Su máximo propósito parece ser, antes bien, el de propiciar la negación de la voluntad o, en otros términos, alcanzar el bien supremo. Hay un pasaje decisivo que prestaría apoyo a esta interpretación, donde Schopenhauer contrasta la experiencia ascética con quienes aferran su voluntad a la vida. Mientras estos últimos se afanan por una existencia segura y agradable, los ascetas obran inversamente al llevar una vida dura y frugal, precisamente «porque tienen a la vista *su verdadero y postrero provecho*» –weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Augen haben⁶³.

Si reunimos las piezas hasta aquí desplegadas, resulta viable inferir lo siguiente: en la filosofía schopenhaueriana se reconoce la existencia de un bien supremo identificado con el sosiego o paz espiritual, estado superviniente al aquietarse la voluntad. Schopenhauer lo considera como el mejor de los destinos posibles, concediendo que solamente los ascetas lo alcanzan. Ahora bien, una vez sentadas estas premisas, no parece haber otra forma consistente de interpretar la motivación ascética de automortificación que *en función de ese fin*: el penitente no se mortifica porque sí, sino para quebrantar su voluntad; y es en vistas de este propósito –el de alcanzar la beatitud o el sosiego de su espíritu– por el que obra de tal manera. Si a esto añadimos la peculiar teoría de la motivación schopenhaueriana, la motivación ascética no puede salvarse de la acusación de entrañar egoísmo. Atrapado en su propia maraña conceptual, Schopenhauer es incapaz de eludir semejante acusación.

Consideraciones finales

Se ha tratado de mostrar que a pesar de impugnar el eudaimonismo, la ética de Schopenhauer es incapaz de rehuir, paradójicamente, semejante imputación, sobre todo si se tiene en cuenta su propio

63 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, 621. El énfasis me pertenece.

punto de vista sobre el particular. En función de ello se ha considerado necesario recrear en un primer momento su interpretación del eudaimonismo, evidenciando las flaquezas de su interpretación y las razones por las que lo rechaza: una visión instrumental de virtud y la asunción de un punto de vista egoísta. En un segundo momento procuramos poner de manifiesto de qué modo pueden estas mismas objeciones dirigirse contra su propio sistema ético. Ciertamente, al analizar el bien supremo en el marco del ideal ascético, Schopenhauer expone en forma vacilante y poco clara el rol que a la virtud le compete al respecto, quedando asociada con una visión de tipo instrumental. Por otro lado, la motivación ascética que busca quebrantar la voluntad a partir de la auto-mortificación, queda inevitablemente ligada al egoísmo. De esta suerte, serían dos los motivos de peso para considerar eudaimonista a la posición de Schopenhauer, a pesar de sí mismo.

¿Cómo podría explicarse esta contradicción fragante en la que incurre? A mi entender, dicha inconsistencia se explica en función de una preocupación práctica que le urge responder: la cuestión de cómo vivir⁶⁴. Las éticas eudaimonistas, de hecho, se caracterizan por estar concernidas en forma primaria con este asunto. En la perspectiva de Schopenhauer, dicha problemática se traduce en la de cómo vivir en medio de un mundo hostil e inquietante o, en otros términos, en la de cómo enfrentar el dolor. Con arreglo a este interrogante capital, se ve llevado a postular un estado de sosiego inalterable que se sitúe a salvo de los tormentos de la voluntad y que solo el asceta conseguiría alcanzar de manera perfecta. Es al parecer este apremio por responder a un planteamiento tan vital e importante, que le induce a las inconsistencias referidas. Estas notas confieren asimismo a la filosofía schopenhaueriana un sesgo eminentemente práctico, y así, a pesar de sus flaquezas argumentativas, es digna de ser rescatada

64 En conexión con esto, D. Cartwright señala que la filosofía moral schopenhaueriana encarna la lucha por resolver la siguiente cuestión: ¿en qué consiste, en última instancia, una vida buena? Cf. David Cartwright, «Schopenhauer as Moral Philosopher. Towards the actuality of his ethics», *Schopenhauer-Jahrbuch* 70 (1989): 57.

desde planteos más actuales, donde la ética ha recuperado la preoccupation luminosa por la cuestión del buen vivir.

Bibliografía

- Amaya, Amalia y Hock Lai, Ho, eds. *Law, Virtue and Justice*. Oregon: Hart Publishing, 2013.
- Annas, Julia. «Ancient Ethics and Modern Morality». *Philosophical Perspectives* Vol. 6 (1992): 119-136.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid: Planeta–DeAgostini, 1997.
- Atwell, John. *Schopenhauer. The Human Character*. Philadelphia: Temple University, 1990.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Barcelona: Altaya, 1997.
- Cartwright, David. «Schopenhauer as Moral Philosopher. Towards the actuality of his ethics». *Schopenhauer–Jahrbuch* 70 (1989): 54-65.
- Irwin, Terence. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume III: From Kant to Rawls*. Oxford: Oxford University, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2002.
- Platón. *Banquete*. Madrid: Gredos, 1993.
- Platón. *La república*. Madrid: Alianza, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena II*. Madrid: Trotta: 2009.
- _____. *El mundo como voluntad y representación. Vol. I y II*. Madrid: FCE, 2005.

Schopenhauer, Arthur. «Sobre el fundamento de la moral». En *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

_____. *Manuscript Remains. Volume 3*. Editado por Arthur Hübscher. Oxford: Berg Publishers, 1989.

Slote, Michael. «Law, Virtue and Justice». En *Law, Virtue and Justice*. Editado por A. Amaya y Ho Hock Lai, 279-292. Oregon: Hart Publishing, 2013.

Wicks, Robert. *Schopenhauer*. Singapore: Blackwell Publishing, 2008.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006.

_____. «Philosophy». En *The Legacy of Greece*. Editado por M. Finley, 202-255. Oxford: Clarendon, 1981.

Wood, Allen. «Kant versus Eudaimonism». En *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*. Editado por Predrag Cicovacki, 261-281. Rochester: University of Rochester, 2001.

Enviado: 22 de diciembre de 2016

Aceptado: 25 febrero de 2017