



## “SOBRE LA LIBERTAD Y EL MOTOR DE LA MORALIDAD EN ARTHUR SCHOPENHAUER”

Sebastián R. Aguilera (Chile) <sup>1</sup>

« *La liberté est un mystère.* »

**Resumen:** La moral es un problema humano radical, y por supuesto la solución a éste dependerá de nuestra cosmovisión. Schopenhauer plantea dos temas de interés colectivo: la libertad y el motor de *la* moral o de *lo* moral. Siendo lo primero fundamentalmente la solución a la problemática planteada desde antiguo, quizá ya antes de Boecio en *La consolación de la filosofía*, e. d., la conciliación de la libertad humana con una necesidad (aun sin apellido). Y lo segundo, el motor<sup>2</sup> de la moral, viene a ser algo distinto de lo que Kant, v. gr., planteaba, siendo en Schopenhauer el motor, el dolor o sufrimiento, lo cual le hace ganarse ser considerado ‘pesimista’.

**Palabras clave:** *Libertad, necesidad, noumeno-fenómeno, dolor, dolor, otro.*

Dicho esto es momento de comenzar con nuestra tarea. Schopenhauer es el filósofo del pesimismo, como se suele decir, y del voluntarismo, asimismo, puesto que considera estos dos elementos como fundamentales en su sistema. Como nos dice Pilar L. de Santa María, en la introducción a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, “en él (en el sistema schopenhaueriano) hay, en concreto dos aspectos centrales en los que las implicaciones morales surgen por sí solas: me refiero a la metafísica voluntarista y al pesimismo”<sup>3</sup>, lo cual hace referencia en cierto sentido a lo que se intentará explicar acá, es decir, a la libertad y al motor de la moralidad en el hombre. “La moral -nos dice Savater<sup>4</sup>- es decir, la sección práctica de su filosofía, no es un apéndice ni un corolario, sino la razón de misma del sistema”<sup>5</sup> e incluso aportando a la idea del pesimismo que se ve claramente en textos de Schopenhauer, “Schopenhauer no parte de la curiosidad ante el mundo (...): su punto de partida es una intuición supremamente clara e indiscutible,

---

<sup>1</sup> Estudiante de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

<sup>2</sup> El sentido de este término es referido a Kant, en el sentido de ‘lo que nos mueve a obrar’ (moralmente).

<sup>3</sup> Cf., introducción en el libro, Arthur Schopenhauer, *Los dos Problemas Fundamentales de la ética*, s. XXI, Madrid, 1993. p. VII.

<sup>4</sup> Cf., F. Savater, “Schopenhauer” en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, v. 2, *La ética moderna*, Critica, Barcelona, 1992, pp. 500 – 521.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 500.

la condición abominable de la existencia humana, siniestro cóctel de dolor, frustración y hastío”<sup>6</sup>.

Se dice que Schopenhauer parte del pesimismo, o que uno de los aspectos centrales de la cuestión moral es el pesimismo, no gratuitamente, sino que esta cuestión se sigue de su concepción sobre el motor de la moralidad, la cual consiste en que lo que nos incita a actuar en el mundo, no es la felicidad, ni la vida buena, ni la buena voluntad, ni nada de esto (positivo en sentido valorativo actual pero negativo en sentido schopenhaueriano), sino que es la compasión por el dolor y sufrimiento del *otro*, a causa del abandono del egoísmo que no conduce a nada con valor moral.

Con respecto a la voluntad no nos referiremos mucho puesto que no nos interesa ahora su metafísica (ligada por supuesto a su moral), sino que seremos analíticos y separaremos la cuestión, por lo que no trataremos de la voluntad, y por lo tanto no se hará referencia a *El mundo como Voluntad y Representación*, a pesar de que es su obra *magna*.

Otro carácter singular, o concepto clave a nuestro entender, del pensamiento schopenhaueriano es que le debe mucho a Kant, aunque en muchas partes se separe de él. Por ejemplo, la libertad queda en ámbito teórico en Schopenhauer y en Kant, en Kant con la forma de un ‘como si’ y en Schopenhauer no es muy distinto. Así nos lo muestra Savater, además de los textos del propio autor:

De hecho, Kant no resuelve el problema, sino que se limita a afirmar que la libertad es un *como si (als ob)*, una suposición inteligible que el ser racional debe hacer para concebirse como principio realmente activo en el mundo. (...) según este planteamiento, al que tanto debe Schopenhauer, el hombre tiene que pensarse libre para poder pensarse actuante “aun cuando no pueda concebirse nunca cómo sea posible la libertad”.<sup>7</sup>

Y de aquí la relación existente entre Schopenhauer, Kant, Rousseau y Spinoza, de que la libertad va de la mano con la necesidad.

Los demás elementos importantes de lo propuesto por Schopenhauer sobre los temas que vamos a tratar, se verán a su debido tiempo. Por último queda por señalar que Schopenhauer se separa y al parecer detesta a los universitarios de su época, y con esto hacemos referencia a Schelling, Fichte y Hegel, como queda claro en la siguiente cita, donde Schopenhauer habla de su propia filosofía y hace alusión a ellos:

Apenas habrá ningún sistema filosófico tan sencillo y compuesto de tan pocos elementos como el mío; por eso se puede apreciar y comprender fácilmente con una sola ojeada. (...) pudiera denominarse mi sistema un *dogmatismo inmanente*, porque sus tesis son en realidad dogmáticas, pero no van más allá del mundo dado en la experiencia, sino que explican únicamente *lo que éste es*, descomponiéndolo en sus últimos elementos. En efecto, el antiguo dogmatismo derribado por Kant (lo mismo que la superchería de los tres modernos sofistas universitarios)<sup>8</sup>.

Además de que el estilo de Schopenhauer, al menos en los textos que utilizaremos, es auto-referente, incluso con alusiones como las del tipo que rezan ‘los poseedores de la verdad’, dentro de los cuales *se incluye sin duda*, o, ‘solo los filosóficamente vírgenes no entenderían lo que he expuesto’, etcétera. Basta con esto para caracterizar ligeramente su pensamiento, del cual no creemos tener la verdadera interpretación.

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 500.

<sup>7</sup> Cf. F. Savater, *Op. cit.*, p. 514.

<sup>8</sup> Cf., Arthur Schopenhauer, *Respuestas Filosóficas, a la ética, a la ciencia y a la religión*, Edaf, Madrid, 2007, p. 175.

Podemos comenzar ahora a analizar las dos cuestiones que nos acometen, la de la libertad y la del motor de la moralidad en el hombre.

Antes que todo, la libertad no se puede deducir de la autoconciencia, esto es del hacerse conciente de la acción que uno realiza viendo simplemente lo exterior. Schopenhauer nos dice que la libertad, si bien se mira, es un concepto negativo, puesto que al pensar la libertad pensamos en ausencia de todo lo que nos estorba para conseguir cierto fin. Luego nos muestra que existen tres tipos de libertad, la *física*, la *intelectual* y la *moral*, siendo la primera de ellas la ausencia de obstáculos materiales de toda clase, “por eso decimos aire libre, cielo despejado, vista desembarazada, campo libre, sitio libre, calorías libres, electricidad libre”<sup>9</sup>, etcétera. La segunda no la trataremos por cuestiones prácticas, y la tercera, la *moral*, es a la que hace referencia el *liberum arbitrium*<sup>10</sup>, concepto del cual surge el problema de si es posible la libertad o no, problema que resolverá, a su manera, Schopenhauer. La pregunta es ¿hago lo que quiero?, pero la pregunta *fundamental* es ¿puedo querer? En la respuesta a estas dos preguntas se juega todo Schopenhauer respecto al tema<sup>11</sup>. Primero mostraremos qué dice a la primera pregunta<sup>12</sup>.

Schopenhauer cree, como buen spinociano, en la necesidad, paso a paso nos demuestra que todo lo que ocurre en ámbito de las acciones, que son para el autor la manifestación de la voluntad, ocurre por necesidad de la naturaleza, así lo expresa categóricamente Schopenhauer:

No es metáfora ni hipérbole, sino la pura verdad, decir que, del mismo modo que es imposible que una bola de billar se mueva sin que reciba antes un golpe, así también es imposible que un hombre se levante de la silla sin un motivo que le empuje o lleve; con lo que su levantarse es algo tan necesario e inevitable como el rodar de la bola después del choque<sup>13</sup>.

Todo esto se explica por la ley de causalidad que se aplica *a priori* y que en el hombre actúa como en todas las demás cosas de la sensibilidad (lenguaje kantiano que utiliza Schopenhauer) pero de una manera especial, es decir, como una causa del tercer tipo, esto es, como motivo<sup>14</sup>. Incluso parece conveniente citar cómo entiende la causalidad, que está ligada al principio de razón suficiente (si no es esto mismo), nuestro autor:

Todos los cambios que se producen en los objetos del mundo exterior real objetivo, se hallan sometidos, por tanto, a la ley de causalidad, y se presentan, siempre, como necesarios e irremisibles. No es posible ninguna excepción, ya que la regla *a priori* para toda experiencia posible, puesto que es la forma más general y fundamental del conocimiento. (...) Solo por mediación de la ley de causalidad se produce la visión del mundo real exterior, concibiendo inmediatamente las afecciones y alteraciones de nuestros órganos de los sentidos como *efectos* y pasando instantáneamente a sus *causas*,

<sup>9</sup> Cf., Arthur Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, Alianza, Madrid, 1º ed., 2000, 2º reimp., 2004, p. 45.

<sup>10</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 47.

<sup>11</sup> Hay que tener en cuenta que toda esta teoría y respuesta a las dos preguntas surgen del escrito citado *Sobre la libertad de la voluntad*, el cual fue el que envió el autor a la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, y que tenía que responder a la cuestión *Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?*

<sup>12</sup> Pasando por alto por cuestiones de espacio todo el análisis minucioso que hace de al autoconciencia y de su incapacidad para demostrar la libertad.

<sup>13</sup> Cf., A. Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, p. 93.

<sup>14</sup> Las causas son de tres tipos, que se verán enseguida, como *causa*, como *excitación* y como *motivo*.

las cuales, en virtud de este proceso del entendimiento, se ofrecen como *objetos* en el espacio. De aquí se desprende, que poseemos un conocimiento *a priori* de la *ley de causalidad* [ya se volvió kantiano], esto es que la conocemos como algo necesario por lo que respecta a la posibilidad de toda experiencia en general.(...) Merced de este carácter de *necesidad*, la ley de causalidad se nos revela como una forma del *principio de razón*, que constituye la forma más general de toda nuestra facultad cognoscitiva, y que, así como en el mundo real se nos presenta como causalidad, en el mundo del pensamiento como ley lógica de razón de conocimiento, y en el espacio vacío, contemplado *a priori*, como ley de la recíproca dependencia rigurosamente necesaria entre las posiciones de todas las partes del mismo. De aquí que sean conceptos intercambiables, como dije en un principio, *ser necesario y ser consecuencia de una razón dada*.<sup>15</sup>

Se ve la clara convertibilidad entre principio de causalidad, principio de razón suficiente y ser necesario. Por esto cabe destacar que para Schopenhauer la serie causal hacia el infinito es necesaria y no una necesidad como diría un aristotélico-tomista. Como nos muestra al decir:

Porque esa pregunta siempre viva ¿qué es lo que produjo este cambio?, no permite jamás un punto final de reposo al entendimiento, por mucho que se empeñe, y por esta razón no es posible pensar en una causa primera como no es posible pensar en un comienzo del tiempo o en un límite del espacio<sup>16</sup>.

La necesidad cubre toda nuestra llamada libertad física, y todas las demás, pero se ve más claramente en la física. La causalidad se manifiesta en la naturaleza de tres maneras, como *causa*, como *excitación* y como *motivo*. Esto dependiendo del grado de naturaleza de cada realidad, así, a los seres sin vida les corresponde mayormente la causalidad como *causa*, esto es como la necesidad de la que habla en la anterior cita, esto es, la ley de Newton que dice que todo cuerpo es movido por causa de otro que le imprime una fuerza, también es una nota especial de este tipo de causa el que entre la causa y el efecto se guarde una relación inmediata, es decir, como nos dice, donde “la acción es igual a la reacción”<sup>17</sup>. La causalidad como *excitación* corresponde ya a los animales, superiores que los seres inorgánicos por su grado de conciencia, en donde se manifiesta en el sentido de una causa que no padece *ninguna* reacción que guarde proporción con la acción suya, ni entre cuya intensidad y la del efecto existe igualdad alguna, por lo que no es ya posible medir el grado del efecto por el grado de la causa, antes bien, la causa excitante puede o bien causar por ejemplo un crecimiento de una planta, o bien la muerte de esta si la causa del crecimiento (calor) es excesiva<sup>18</sup>. La tercera causa o manifestación de esta, la que nos interesa por consiguiente, es la que actúa como *motivo*, la cual activa a través del conocimiento y aparece en la serie escalonada de los seres naturales en el momento en que el ser con necesidad más complicadas y, por tanto, más diversas, no puede satisfacerlas por medio de la excitación, esperando lo que ella provoque, sino que debe hallarse en situación de escoger, recoger, de rebuscar los medios de satisfacción. Esta última forma de causa es una facultad representativa, que materialmente se nos ofrece como sistema nervioso y cerebro<sup>19</sup>. Esta es la causa que actúa en los seres racionales, en los seres humanos. Pero ¿cómo hace para introducir la necesidad? Simplemente por que actúa la causalidad, la cual es necesidad. Es decir, si se nos presenta un motivo, actuamos en virtud de él

<sup>15</sup> Cf., A. Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, pp. 72 – 74.

<sup>16</sup> Cf., A. Schopenhauer, *Ibíd.*, p. 73.

<sup>17</sup> Cf., A. Schopenhauer, *Ibíd.*, p. 75.

<sup>18</sup> Cf., *Ibíd.*, p. 76.

<sup>19</sup> Cf., *Ibíd.*, p. 77.

necesariamente, como nos mostró ya en la primera cita sobre la necesidad del obrar humano. Entonces ya la primera cuestión ¿hago lo que quiero?, es afirmativa pero no como explicación de una libertad libre de toda necesidad, sino porque no puedo hacer otra cosa, si algo me mueve, un motivo, a levantarme de la silla en la que estoy, me levanto por que estoy obligado a ello por el motivo, por la fuerza del motivo. Schopenhauer pone el ejemplo, parafraseándolo, de que ante una catástrofe uno huye no porque tenga la libertad de elegir no huir, esta obligado a ello. Incluso nos dice:

Porque el hombre, como cualquier otro objeto de la experiencia, es un fenómeno que se desarrolla en el tiempo y en el espacio, y como la ley de la causalidad se aplica *a priori* a todos ellos, lo que quiere decir sin excepción, también él tendrá que estar sometido a ella.<sup>20</sup>

Pero nos quedamos perplejos puesto que la libertad no es tal en el hombre, y nos preguntamos ¿cuál es la naturaleza de esta entonces?, y entonces la pregunta ahora se transforma en esta:

¿Cómo puede insertarse el libre albedrío en un sistema regido universalmente por el principio de causalidad necesaria? Y también ¿qué es lo que hay de libre en cada individuo y qué hay de inexorablemente determinado? En esta cuestión Schopenhauer maneja con especial originalidad la herencia kantiana a la que se adhiere<sup>21</sup>.

Ahora Schopenhauer nos explica su libertad hasta ahora un poco inconclusa:

Este es el momento oportuno para recordar aquella idea mencionada en la sección anterior, la de la relación establecida por Kant entre el carácter empírico y el inteligible, y, mediante ella, la de la compatibilidad de la libertad con la necesidad, pensamiento que es uno de los más bellos y profundos de este gran espíritu y hasta de la misma humanidad<sup>22</sup>.

Pero antes de explicarla hay que hacer referencia breve a lo que Schopenhauer entiende por responsabilidad puesto que ella testimonia la aludida libertad, y el carácter. El carácter para el autor tiene cuatro notas esenciales:

El carácter de cada individuo, según Schopenhauer, tiene las siguientes características: es *individual*, o sea que cada cual tiene uno distinto e irrepetible; es *empírico*, o sea que sólo podemos conocerlo por sus efectivos resultados prácticos; es *constante*, o sea que permanece idéntico durante toda la vida; y es *innato*, o sea que no depende del arte educativo ni de ninguna otra circunstancia sino de la naturaleza – voluntad- misma.<sup>23</sup>

Por el carácter entonces también se apoyaría la idea de que todo obrar en el hombre es necesario. Pero falta hablar de la responsabilidad:

Existe otro dato de la conciencia del cual he prescindido totalmente hasta ahora para no perturbar el curso de la investigación. Se trata de la *responsabilidad* por aquello que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, lo que descansa sobre la certeza inmovible de que somos nosotros mismos los *autores de nuestros actos*. La responsabilidad de que tiene conciencia afecta de primeras y ostensiblemente la acción, pero, en el fondo, a su carácter, y se siente responsable de éste. Allí donde radica la culpa tiene que radicar también la responsabilidad, y como ésta es el único dato que nos autoriza concluir una libertad moral, también la *libertad* tendrá que residir ahí, y, por consiguiente, en el carácter del hombre<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Cf., A. Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, p. 93.

<sup>21</sup> Cf., F. Savater, Op. cit., p. 513.

<sup>22</sup> Cf., A. Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, p. 155.

<sup>23</sup> Cf., F. Savater, Op. cit., p. 517. y Cf. También A. Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, pp. 97 – 103.

<sup>24</sup> Cf., A. Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, pp. 151 -153.

Ahora viene la libertad en sentido schopenhaueriano y kantiano:

Para comprenderlo [la compatibilidad de la libertad con la necesidad por el carácter y la responsabilidad], sin embargo, en la medida que lo permitan la humanas fuerzas, hay que fijarse, especialmente, en esa coexistencia de la rigurosa necesidad de nuestras acciones con aquella libertad testimoniada por el sentimiento de la responsabilidad y por medio del cual somos los autores de nuestros actos y estos nos son imputables moralmente. Como que el carácter empírico, lo mismo que el hombre todo, no es, como objeto de la experiencia, más que un mero fenómeno, vinculado, por lo tanto, a las formas de todos los fenómenos, tiempo, espacio y causalidad, y sometido a sus leyes; por el contrario, su *carácter inteligible* constituye la cosa en sí, independiente de estas formas y no sometida, por tanto, a ninguna diferencia temporal, y, por lo mismo condición y fundamento permanente e invariable del fenómeno todo; es decir, su voluntad como cosa en sí que, en tal calidad, significa también libertad absoluta, independencia de la ley de causalidad como mera forma que es de los fenómenos. Esta libertad es *trascendental*, esto es, que no aparece con el fenómeno, sino que existe en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y de todas sus formas para llegar a aquello que es menester pensar, fuera de todo tiempo, como el ser interior del hombre en sí mismo. Por consiguiente, la voluntad es libre, pero sólo en sí misma y más allá del fenómeno, mientras que en éste de os ofrece ya con un carácter determinado. Al libertad está en el ser y la esencia (*existentia et essentia*) totales del hombre<sup>25</sup>.

Vemos aquí el carácter kantiano de la libertad, libertad en el orden de la esencia, del ser, al cual sigue el obrar, como suena la frase latina *operari sequitur esse*. Y por esto la voluntad o el obrar del hombre es libre puesto que sigue a la naturaleza o voluntad absolutamente libre ya que no está sujeta a la necesidad causal que acaece en el mundo fenoménico. Nos dice Savater al respecto:

En cuanto que no tengo más remedio que querer lo que quiero, es decir, que querer lo que soy, puesto que no puedo preguntarme lícitamente si quiero lo que quiero, porque *soy lo que quiero*, mis elecciones están tan rigurosamente determinadas por la voluntad como cualquier otro proceso natural; pero en tanto el querer que me constituye no admite ninguna razón suficiente [principio de causalidad, ser necesariamente] previa, es absoluta y magníficamente libre. La voluntad de cada cual es libre de ser ésa y no otra, pero ser ésa y no otra la obliga a dejarse movilizar sin remedio por tal motivo y no otro [como se desprende del análisis de la causalidad y la necesidad]. Así se da cuenta tanto de la libertad como de la necesidad, según un mismo principio explicativo<sup>26</sup>.

Tenemos finalmente que la respuesta a la primera pregunta, ¿hago lo que quiero? Tiene la respuesta afirmativa, pero en la necesidad, y la segunda pregunta, ¿puedo querer lo que quiero? Tiene una respuesta afirmativa en la libertad y en la necesidad.

Ahora nos toca ver el problema del fundamento de la moral, cuál puede ser el motor de la moralidad para Schopenhauer. Para Kant es la ley moral (el imperativo categórico) con perjuicio de todas las inclinaciones y de la presunción, para Schopenhauer es, como ya se adelantó el dolor del otro.

<sup>25</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, pp. 155 – 156.

<sup>26</sup> Cf. F. Savater, *Op. cit.*, p. 515. Savater cita a Schopenhauer, “Vemos que la voluntad, sin duda, en sí misma y fuera del fenómeno, debe ser considerada como libre e incluso como todopoderosa, pero que, e sus diferentes manifestaciones iluminadas por el conocimiento, esto es en los hombres y los animales, se ve determinada por motivos ante los que el carácter particular reacciona de una manera siempre idéntica, según una ley necesaria”, en A. Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación*, Aguilar, libro IV, par. 55.

Esta doctrina se sigue de los siguientes elementos. Al igual que para Kant, Schopenhauer no halla contenido moral en el obrar egoísta “al margen de lo que se establezca como móvil último de una acción, siempre resultará que, por algún rodeo, el verdadero móvil es al final *el propio placer y dolor del agente*, con lo que la acción es *egoísta* y, por consiguiente, *sin valor moral*”<sup>27</sup>, aunque el placer y dolor *del otro* sí constituya en el obrar contenido verdaderamente moral. Esto de que en el otro se encuentre el móvil del obrar tiene mucho que ver con la idea del pesimismo schopenhaueriano, puesto que es del dolor del otro, no tanto del placer sino secundariamente, de donde surge el deseo de obrar para quitarle tal dolor que siento como mío y que no quiero sufrirlo yo ni menos aun que lo sufra el otro puesto que a mi no me gustaría sufrirlo, pero sin ser egoísta. Es una formulación más o menos sofisticada, a nuestro entender, del imperativo categórico kantiano, el cual, a su vez, es la formulación de la regla de oro:

En realidad, toda su complicada y agresivamente abstracta formulación [está hablando de la formulación kantiana de la moralidad] no es más que una sofisticación profesional de la más extendida y antigua de las normas morales: “no hagas a los demás lo que no deseas que los demás te hagan a ti”. El fundamento de esta recomendación presente de un modo u otro en todas las culturas no debe ser más que el temor a las consecuencias de una destructiva reciprocidad en el mal.<sup>28</sup>

La misma regla la vemos en Schopenhauer y su teoría de que el motor de la moralidad parte del dolor del otro, de la compasión. Dejemos hablar a Schopenhauer:

Sólo hay un único caso en el que esto no tiene lugar [la acción por evitar placer y dolor propio, egoísmo]: a saber, cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el *placer y dolor* de algún otro interesado aquí pasivamente; o sea, cuando la parte activa sólo tiene a la vista en su obrar u omitir el placer y el dolor del *otro*. Sólo este fin imprime en una acción u omisión el sello del valor moral que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio del otro. Así su placer y dolor son mi motivo. Está claro que sólo convirtiéndole el otro en el *fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente *su* placer [*Wohl*] y no queriendo *su* dolor [*Wehe*], tan inmediatamente como hago en los demás casos con el *mío*. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca [*mit leide*] directamente en su dolor como tal.<sup>29</sup>

Vemos acá que la acción moral comienza por el otro y por la compasión hacia el otro, un padecer con el otro. El pesimismo se funda en el carácter del dolor como motor más que en el placer del otro puesto que el placer es ‘bueno’ y no constituye problema para el agente de la acción puesto que es un bien y lo que no quiere uno es el mal. Ahora veamos como sigue la cuestión el autor:

La compasión, la participación totalmente inmediata e independiente de cualquier otra consideración, ante todo en el sufrimiento del 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. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Sólo en la medida en que ha surgido de ella [la acción de la compasión por el otro] tiene una acción valor moral.<sup>30</sup>

Culmina la moral schopenhaueriana con esto.

<sup>27</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Los dos Problemas Fundamentales de la ética*, s. XXI, Madrid, 1993, p. 232.

<sup>28</sup> Cf. F. Savater, Op. cit., p. 506.

<sup>29</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Los dos Problemas Fundamentales de la Ética*, p. 232.

<sup>30</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Los dos Problemas Fundamentales de la Ética*, p. 233.

La libertad es absoluta en el ámbito teórico, en el misterio de la cosa en sí kantiana, que en Schopenhauer es la voluntad, esta no tiene contradicción alguna con la necesidad que acaece en el mundo fenoménico, al cual pertenecemos. El motor de la moralidad, del obrar moral del hombre se encuentra nada menos que en el dolor ajeno, donde encontramos el imperativo categórico y la moral kantiana y en último término, la regla de oro. Con lo cual también surge el pesimismo schopenhaueriano al partir la moral, fundamental en su sistema, del dolor y sufrimiento ajeno.

Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojón más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso. El no-yo convertido en cierta medida en yo.<sup>31</sup>

## **BIBLIOGRAFÍA**

Arthur Schopenhauer, *Respuestas Filosóficas, a la ética, a la ciencia y a la religión*, Edaf, Madrid, 2007.

Arthur Schopenhauer, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, Alianza, Madrid, 1º ed., 2000, 2º reimp., 2004.

Arthur Schopenhauer, *Los dos Problemas Fundamentales de la ética*, s. XXI, Madrid, 1993.

F. Savater, "Schopenhauer" en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, v. 2, *La ética moderna*, Critica, Barcelona, 1992.

---

<sup>31</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Ibíd.*, p. 233.