


Ética, metaética y justicia en Arthur Schopenhauer

Ethics, metaethics and justice in Arthur Schopenhauer

Velázquez, Hugo 

Universidad Nacional de Tucumán
hugovelazq@hotmail.com

Zavadivker, Nicolás 

Universidad Nacional de Tucumán
nicozava@yahoo.com

Resumen

El presente trabajo tendrá como objetivo mostrar la actualidad e importancia de las ideas ético-filosóficas de Arthur Schopenhauer, injustamente desmerecidas o incluso olvidadas por los estudios éticos. Para ello mostraremos que el filósofo nacido en Danzig anticipa en su obra *El fundamento de la moral* dos líneas de investigación que son de suma importancia en el panorama contemporáneo de la ética. Por un lado, el tipo de análisis propio de la metaética. Por el otro, la rehabilitación de la ética de las virtudes. Más adelante nos concentraremos también en sus reflexiones sobre la justicia, enmarcadas dentro de su particular teoría de las virtudes morales. A partir de estas dos líneas desarrolladas por el filósofo alemán ensayaremos una breve caracterización de la ética de Schopenhauer a fin de ver si es posible catalogarla sin más como una ética de la virtud y dónde podría ubicarse dentro de las principales posiciones metaéticas.

Palabras Claves: *Schopenhauer, metaética, virtud, justicia, ética descriptiva*

Abstract

This paper aims to show the relevance and importance of Arthur Schopenhauer's ethical-philosophical ideas, unjustly overlooked or even forgotten by ethical studies. To achieve this, we will demonstrate how the philosopher born in Danzig anticipates, in his work "On The Basis of Morality", two lines of inquiry that are of utmost importance in the contemporary landscape of ethics. On one hand, the type of analysis characteristic of metaethics, and on other hand, the rehabilitation of virtue ethics. Later, we will also focus on his reflections on justice, framed within his distinctive theory of moral virtues. Building upon these two lines developed by the German philosopher, we will attempt a brief characterization of Schopenhauer's ethics to ascertain if it can be plainly classified as a virtue ethics and where it might position itself within the major metaethical frameworks.

Keywords: *Schopenhauer, metaethics, virtue, justice, descriptive ethics*

1 Introducción

Arthur Schopenhauer fue un pensador y filósofo alemán que nació en Danzig (entonces Reino de Prusia) en 1788 y falleció en Frankfurt en 1860. Transitó su vida sin mucho reconocimiento con excepción de sus últimos años donde obtuvo cierta fama a raíz de la publicación de *Parerga y paralimpónema* en 1851. A pesar de haber sido relegado mucho tiempo por la filosofía institucional-académica, actualmente es considerado uno de los más célebres pensadores del siglo XIX. Una de las contribuciones más notables de Schopenhauer es su visión pesimista y metafísica del mundo. Al desafiar las perspectivas optimistas de la Ilustración, Schopenhauer ofrece una crítica penetrante a la naturaleza de la existencia humana (Bryan 1991).

En su obra maestra, *El mundo como voluntad y representación*, presenta una concepción única de la realidad, donde –buscando enmendar el pensamiento kantiano en donde el principio fundante es el sujeto trascendental– propone que existe una fuerza ciega sin ley (absolutamente libre), eterna e indestructible que impulsa todas las manifestaciones del universo: la voluntad. Tal voluntad no solo es el ser íntimo de las cosas, sino que entraña un principio cósmico cuya única finalidad es la perseverancia en el ser. A su vez, ésta se objetiva en todas las representaciones individuales, por lo que todos los objetos que conocemos son manifestaciones de ella (Schopenhauer 2014, 147-154). Así, cada ser, cada individuo intenta perseverar en el ser y lucha a toda costa para lograrlo sin importar a quien destruya¹. Esto mismo también ocurre a nivel humano y se manifiesta en el egoísmo, por ello su historia está cargada de violencia, guerra, sufrimiento y muerte (Solé 2015, 109-111). Como bien señala, Victoria Camps (2017), para el pensador alemán “la vida es dolor, sufrimiento y hastío, esta es la hipótesis de la filosofía de Arthur Schopenhauer” (291). Esta visión, aunque sombría, ha influido en filósofos, escritores y artistas, que han encontrado en su pesimismo una lente provocadora para examinar la condición humana. Ejemplos destacados de ello, son Nietzsche, Freud, Tolstoi, Mann e, incluso, el célebre literato argentino Jorge Luis Borges (Solé 2015, 19).

En cuanto a su pensamiento ético, Schopenhauer destaca la compasión como la piedra angular de su filosofía moral. Argumenta que la compasión surge de la captación de que todos los seres compartimos la misma esencia de la voluntad. Este reconocimiento lleva a la necesidad de aliviar el sufrimiento de los demás (115). La ética schopenhaueriana, centrada en la compasión, se distancia de enfoques más racionalistas, proponiendo una visión más sentimentalista de la moralidad.

El legado filosófico de Schopenhauer resuena a través del tiempo, dejando una huella significativa en la historia del pensamiento occidental. Su influencia se extiende a diversas disciplinas, y varios aspectos de su obra continúan siendo objeto de análisis y debate en la filosofía contemporánea. El presente trabajo tendrá como objetivo mostrar la actualidad e importancia de las ideas ético-filosóficas de Arthur Schopenhauer, injustamente desmerecidas o incluso olvidadas por los estudios éticos clásicos. Para ello mostraremos que el filósofo nacido en Danzig anticipa en su obra *El fundamento de la moral* dos líneas de investigación que son de suma importancia en el panorama contemporáneo de la ética. Por un lado, el tipo de análisis propio de la metaética. Por el otro, la rehabilitación de la ética de las virtudes. Más adelante nos concentraremos también en sus reflexiones sobre la justicia, otro tópico de gran relevancia en la contemporánea Filosofía del Derecho. A partir de estas líneas desarrolladas por el filósofo alemán ensayaremos una breve caracterización de la ética de Schopenhauer a fin de ver si es posible catalogarla sin más como una ética de la virtud y dónde podría ubicarse dentro de las principales posiciones metaéticas.

1. El propio Schopenhauer nos dice: “en el conjunto de la naturaleza, en todos los grados de objetivación de la voluntad, existe necesariamente una lucha constante entre los individuos de todas las especies, la cual, expresa el conflicto interior de la voluntad de vivir consigo misma [...] Por eso, cada ser lo quiere todo para sí, quiere poseerlo todo, o por lo menos dominarlo, y trata de aniquilar lo que se le resiste” (Schopenhauer 2014, 381).

2 Schopenhauer y sus reflexiones metaéticas

Hemos atribuido a Schopenhauer el haber practicado un tipo de análisis metaético. Para explicar esta afirmación, comenzaremos con una breve presentación de la problemática metaética en general. Esta disciplina, iniciada por G.E. Moore a principios del siglo XX, tiene como centro de interés el análisis del lenguaje moral. Así, la metaética intenta responder interrogantes tales como: ¿qué decimos cuando decimos que algo es ‘bueno’?, o bien, ¿qué características son propias del lenguaje moral? Se trata, pues, de un discurso elucidatorio que se ocupa a su vez de otro discurso, el moral (Maliandi 2004, 57-59). No se trata en este ámbito sobre lo que debemos hacer, sino sobre qué decimos cuando decimos que debemos hacer algo. Y es justamente la noción de deber, así como su correlato en la ley moral, el blanco de la crítica por parte de Schopenhauer.

El filósofo introduce sus reflexiones sobre el lenguaje moral especialmente en el marco de sus demolidores ataques a la ética de Kant, el sistema ético-normativo más prestigioso por ese entonces².

Su blanco principal es la noción de ley moral, centro de la ética kantiana. Kant parte de postular la existencia de leyes morales de carácter normativo, leyes que *deben* ocurrir, aunque puedan no ocurrir nunca. Schopenhauer acusa a Kant de cometer una petición de principio al dar por sentado la existencia de estas leyes morales, y no acepta que la ética se exprese principalmente bajo la forma imperativa. De esta manera se dispone a cuestionar el concepto de ley moral, desde un análisis que retrospectivamente podemos denominar ‘metaético’.

Afirma que el sentido originario de ley se restringe a la ley civil, esto es, legislada por el hombre, bajo amenaza de sanción por la fuerza pública. Un segundo significado, derivado y metafórico, se aplica a la naturaleza. Se llama ley de la naturaleza a los hechos constantes de la experiencia. Su particularidad, a diferencia de las leyes morales de las que habla Kant, es que éstas nunca son violadas.

Como señala el lógico Henrik von Wriqth: “La naturaleza no obedece, excepto en un sentido metafórico, a estas leyes (las de la ciencia). Si se descubre una discrepancia entre la descripción y el curso efectivo de la naturaleza, es la descripción y no la naturaleza la que tiene que ser rectificadas” (Von Wright 1971, 22). En cambio, las desobediencias a las normas morales o legales no las invalidan. Las distintas autoridades no reaccionan a ellas cancelando las reglas vigentes, sino tratando de corregir las conductas.

Visto desde otra perspectiva, las leyes reales de la naturaleza no pueden infringirse por más que se quiera, pues ellas operan con independencia de la voluntad de los seres humanos. A los hombres puede no gustarnos, por ejemplo, el hecho de que tarde o temprano vayamos a morir; pero no podemos infringir esa ley natural, aunque nos empeñemos en ello. A las normas morales, en cambio, podemos violarlas sin mayores inconvenientes, como no sea el de recibir un castigo.

Así, pues, la ley moral no puede identificarse con la ley jurídica, pero tampoco con la ley natural. Para Schopenhauer, el error kantiano se agrava al afirmar que la ley moral conlleva una “necesidad absoluta”. El autor de *El mundo como voluntad y como representación* se pregunta “cómo puede hablarse de necesidad absoluta en estas supuestas leyes morales, como ejemplo de las cuales pone el ‘No mentirás’; puesto que, como ya se sabe y como el mismo confiesa, quedan, por lo general, sin efecto” (Schopenhauer 1971, 31).

El error de Kant se va ampliando a medida que hacen su aparición otros conceptos vinculados al de ley moral, como el de deber, mandamiento, etc. Hablar de “necesidad moral absoluta” o de “deber incondicional” no es ya meramente arbitrario, como en la petición de principio, sino lisa y llanamente una contradicción. Así, para Schopenhauer la noción de ‘deber moral’ sólo tiene sentido en relación con la amenaza de un castigo o la promesa de una recompensa. “Debes hacer X si quieres obtener o evitar Y” sería, pues, una frase legítima. “Debes hacer X”, sin ninguna condición, es ininteligible y carece de

2. Inclusive, el propio Schopenhauer así lo reconoce cuando afirma en la introducción de “*El fundamento de la moral*”: “Dedicaré un análisis crítico, y en verdad tanto más minucioso, únicamente a la última tentativa de fundamentar la ética, la tentativa de Kant; en parte, porque la gran reforma moral de Kant proporcionó una nueva base a esta ciencia, que tenía verdaderas ventajas respecto a las anteriores; y en parte, también, porque es lo último importante que ha ocurrido en el campo de la ética.” (Schopenhauer 1971, 21).

sentido. Adviértase que esto implica -contra Kant- que ningún imperativo es categórico, sino que todo imperativo es intrínsecamente hipotético. Las nociones denunciadas, en fin, deberían ser desterradas de la filosofía moral, donde no cumplen ninguna función válida. Adviértase que lo que Schopenhauer impugna, en este punto, es un mal uso del término ‘deber’, de allí que consideremos que esa crítica anticipa el tipo de análisis metaético practicado por algunos filósofos analíticos en el siglo XX.

De manera similar a Schopenhauer, sostiene Wittgenstein:

“La carretera correcta es aquella que conduce a una meta arbitrariamente determinada, y a todos nos parece claro que carece de sentido hablar de la carretera correcta independientemente de un motivo predeterminado. Veamos ahora lo que posiblemente queremos decir con la expresión ‘la carretera absolutamente correcta’. Creo que sería aquella que, al verla, *todo el mundo* debería tomar por *necesidad lógica*, o avergonzarse de no hacerlo [...] En mi opinión, tal estado de cosas es una quimera.” (Wittgenstein 1995, 38)

Como indica Wittgenstein, la calificación de un estado de cosas como ‘correcto’ sólo tiene sentido en función de un fin predeterminado, por lo que el uso absoluto de ‘correcto’ carecería de significado. Schopenhauer sostiene prácticamente la misma idea en relación a la noción kantiana de ‘deber incondicionado’, semánticamente emparentada con la de ‘corrección moral’.

3 Schopenhauer y las éticas de la virtud

Ahora bien, a diferencia de los primeros filósofos analíticos, que suelen prescindir de los factores psicológicos o genealógicos en sus estudios, Schopenhauer continúa su cuestionamiento al concepto de ‘ley moral’ en esa dirección. Como veremos, eso lo llevará a anticipar las críticas contemporáneas realizadas al mismo concepto por parte de algunos partidarios de la ética de la virtud.

Indagando sobre el origen de los desaciertos kantianos, el filósofo pesimista afirma: “Una voz que mande, venga del interior o del exterior, es sencillamente imposible que no lleve el tono de la amenaza o de la promesa” (Schopenhauer 1971, 33).

La hipótesis de Schopenhauer es que el concepto de ley o deber en el fondo tiene un origen teológico, que supone (análogamente al legislador humano) un legislador divino. La forma imperativa de la ética kantiana esconde su inconfesable fuente en el Decálogo de Moisés. En un marco monoteísta, la voz de Dios conllevaba efectivamente el tono de amenaza o promesa, incluso con capacidad para movilizar a los fieles a cumplir el precepto. Fuera de ese marco, en una ética filosófica que se pretende autónoma de la religión, la noción de ‘ley moral’ pierde toda su significación. De esa forma, Kant se ve llevado, acaso inconscientemente, a reemplazar palabras como ‘divino’ por expresiones como ‘incondicional’, ‘categórico’ o ‘de necesidad absoluta’, fuera del ámbito que les confería significado.

En este sentido, dice Schopenhauer:

“[...] ya antes de Kant se había presentado a menudo la moral en la forma imperativa y como teoría de los deberes, incluso en la filosofía: sólo que esta moral se fundaba en la voluntad de un Dios demostrado ya de antemano, y se era consecuente. Pero cuando se pretende, a la manera de Kant, fundar la moral de un modo independiente, establecerla sin ninguna hipótesis metafísica, entonces no hay derecho a conferirle, en principio, esa forma imperativa, ni a anteponer ese ‘tu debes’ y ese ‘es tu deber’, sin deducir todas sus afirmaciones”. (36-37)

Las observaciones de Schopenhauer anticipan claramente a las realizadas en 1958 por filósofa moral Elizabeth Anscombe. La pensadora británica es considerada como precursora del actual renacimiento de la ética de las virtudes, luego de denunciar que la filosofía moral está desorientada porque presupone

la noción de 'ley moral', mientras que simultáneamente excluye la existencia de un legislador. En este contexto, también otros conceptos deontológicos (como obligación o deber) pierden su sentido originario. De allí que Anscombe propusiera –al igual que Schopenhauer– relegar esos términos y ofrecer una nueva oportunidad a la teoría de las virtudes (Anscombe 1958, 14-16). Este giro hacia la virtud tuvo un gran eco entre los filósofos morales contemporáneos. Entre los principales partidarios de este enfoque cabe destacar al filósofo británico Alasdair MacIntyre, especialmente a partir de 1981, con la publicación de *After virtue*. En esta obra, criticando el proyecto ilustrado, también propone una vuelta a las éticas de las virtudes bajo la sola condición de que tales éticas no aspiren a una justificación universal, sino que se apoyen en comunidades específicas (MacIntyre 2004, 336-338).

De esta forma Schopenhauer no sólo se adelantó un siglo a la crítica a la noción de 'ley moral' como un injerto teológico extraño a la ética filosófica, sino que también anticipó la solución propuesta por Anscombe, y adoptada también por muchos filósofos contemporáneos, al formular su sistema de ética en términos de una ética de las virtudes. En lo que sigue haremos una referencia a la teoría schopenhaueriana de las virtudes, con especial hincapié en la virtud de la justicia.

Antes de comenzar con la explicitación de dicha teoría, resulta conveniente hacer algunas aclaraciones respecto a qué debe entenderse por ética de la virtud, distinguiéndola principalmente de las llamadas éticas de la acción correcta.

Las éticas de la virtud son aquellas que, como su nombre lo indica, colocan en el centro de la cuestión moral al temple virtuoso. Ahora bien: ¿qué es una virtud? James Rachels nos auxilia en este tema diciendo que una virtud es una disposición de carácter, ostensible a través de la conducta habitual, que es deseable que una persona posea. Ante tal definición es lógico repreguntar acerca del porqué las virtudes son deseables. La respuesta, nos dice, se halla en el hecho de que las virtudes son cualidades necesarias para una vida satisfactoria según nuestra condición humana (Rachels 2006, 281). Como puede observarse, las éticas de la virtud ponen énfasis en las cualidades de carácter que hacen de alguien una buena persona, y no en la calidad de las acciones. Asimismo, estas éticas al reflexionar sobre la moralidad contemplan las motivaciones del agente y la posibilidad de ser parcial o imparcial dependiendo de la naturaleza de la virtud en cuestión (268-278).

Por el contrario, las éticas de la acción correcta, dejando de lado la cuestión del carácter y de los motivos –que constituyen los aspectos centrales de una ética de la virtud– intentan dar respuesta al interrogante: ¿cuál es la acción correcta? (265-266). Es decir, pretenden establecer un criterio de moralidad a partir del examen mismo de la conducta prescindiendo del temple e intencionalidad con que el agente obró al realizar tal conducta. A su vez, sostienen una exigencia de imparcialidad, esto es, la idea de que para actuar moralmente debemos tratar a todos los individuos de la misma manera ya que sus intereses son igualmente importantes. A este respecto puede recordarse cuando Mill decía que el principio de mayor felicidad nos obliga a ser tan estrictamente imparciales como un espectador desinteresado³ y benévolo, o bien nos recuerda a Kant cuando afirma que debemos tratar a los demás hombres como fines en sí mismos y nunca como medios⁴.

Habiendo señalado, según creemos, de manera clara las diferencias entre estos dos tipos de ética, procederemos al examen de la postura de Schopenhauer.

La teoría de las virtudes de Schopenhauer se enmarca dentro de una ética más general que tiene pretensiones de ser descriptiva, pues, para él la misión de la ética no consiste en modificar la voluntad de los hombres –que, por otra, parte está determinada por el carácter innato de cada quien–, sino en indicar de qué modo obran efectivamente las personas y explicar las causas de tal modo de obrar. El

3. Expresamente nos dice Mill: “Debo advertir una vez más que los detractores del utilitarismo no le hacen la justicia de reconocer que la felicidad en que se cifra la concepción utilitarista de una conducta justa, no es la propia felicidad del que obra, sino la de todos. Porque el utilitarismo exige a cada uno que entre su propia felicidad y la de los demás, sea un espectador tan estrictamente imparcial como desinteresado y benevolente” (Schopenhauer 2014, 141).

4. En efecto, la segunda formulación del imperativo categórico nos exige eso: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant 1998, 74).

mismo Schopenhauer afirma categóricamente:

“Quizá se me quiera objetar que la ética no tiene nada que ver con el verdadero comportamiento de los hombres, sino que es la ciencia la que indica cómo deben actuar. Y éste es, justamente, el principio que niego, después de haber demostrado en la parte crítica de este tratado que el concepto de deber, la forma imperativa de la ética, solo es válido en la moral teológica; y que, fuera de ella, pierde todo sentido y significación. Yo, en cambio, doy a la ética el fin de interpretar la conducta de los hombres, sumamente diversa en el aspecto moral, explicarla y llevarla a su última causa.” (Schopenhauer 1971, 125-126)

De ahí la importancia que concede al tratamiento de los móviles que determinan la conducta individual de los seres humanos (126). En este sentido Schopenhauer señala tres motivaciones empíricas que llevan al hombre a actuar, a saber: el egoísmo, la maldad y la compasión.

El egoísmo consiste en la conservación de la propia existencia y en la búsqueda del mayor bienestar posible. Se trata del móvil principal, pues, se encuentra en todos los seres humanos y no humanos. En muchos casos el egoísmo puede generar acciones que provoquen daño. Esto sucede cuando para obtener el propio bienestar se causa un daño a otro, entonces el perjuicio constituye un medio para alcanzar un beneficio que se apetece. Como puede observarse el daño es meramente accidental, de ahí que también puedan generarse acciones que sean indiferentes. Según Schopenhauer su lema es “Todo para mí, y nada para los demás” (128) y su causa radica en que cada uno se percibe directamente como esencialmente es, es decir, como voluntad, mientras que a los demás los conoce indirectamente cual representaciones en nuestra mente [Schopenhauer (1971), 128-129]⁵.

El segundo móvil de conducta es la malevolencia que, a diferencia del egoísmo, tiene por fin causar un perjuicio a otro puesto que tal perjuicio provoca un placer al agente. Aquí, el fin es el otro, precisamente se persigue el mal ajeno. Solo está presente en los seres humanos, posee una raíz más diabólica y perversa. En este sentido, constituye una desvirtuación del egoísmo (131-133).

Por último, el tercer móvil de la acción humana es el sentimiento de compasión, el cual consiste en la identificación directa con el otro en razón de su dolor o padecimiento y en la inclinación de impedirlo o suprimirlo. Esto es así, porque el sufrimiento ajeno, en tanto privación, carencia o necesidad, es lo positivo, aquello que puede sentirse real y directamente, mientras que el bienestar ajeno nos deja más bien indiferentes porque la felicidad y el placer surgen de la mera eliminación del dolor, en este sentido son negativos (142-144). Por lo tanto, la compasión aparece como el único móvil moral del obrar humano (exclusiva fuente de los actos morales) y se expresa en la máxima *neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva* (principio supremo de la moral). En otros términos, la conducta humana será moral en tanto y en cuanto esté motivada por el bien ajeno, esto es, por la intención de impedir o suprimir el sufrimiento ajeno que ha despertado tal intención⁶.

Ahora bien, establecidas las motivaciones de la conducta humana, Schopenhauer infiere a partir de ellas todo el conjunto de virtudes y vicios. Del egoísmo se deducen los vicios de la injusticia, la codicia, el orgullo, la vanidad y la lujuria; mientras que de la malevolencia, la ira, el odio, la traición y la envidia (Samamé 2012, 255). Con respecto a la compasión, Schopenhauer precisa que existen dos grados diferenciados en que el sufrimiento ajeno puede convertirse en móvil de mi acción. El primer grado de motivación, el grado inferior, se produce cuando el padecimiento ajeno inhibe los impulsos egoístas o malévolos, impidiendo causar daño al otro. El segundo grado de motivación, el grado superior, tiene lugar

5. En *El mundo como voluntad y representación* nos explica que es ilimitado por su alcance cósmico, debido a que es una consecuencia del proceso de objetivación de la voluntad y del principio de individuación. En este sentido pregona: “el egoísmo es esencial a toda cosa en la naturaleza” (Schopenhauer 2014, 382).

6. La fórmula “A nadie dañes, antes bien, a quien puedas ayuda” actúa como el principio supremo de la moral en el que se expresa la compasión y presupone el criterio de distinción de la genuina conducta moral, la exclusión de los motivos egoístas (Schopenhauer 1971, 137-138). Como advierte nuestro autor, en ocasión de su crítica a Kant, no debe confundirse este principio con el fundamento de la moral que, desde luego, tiene una raíz metafísica y está explicado en el capítulo IV de *El fundamento de la moral* (50 y 144).

cuando el padecimiento ajeno impulsa a la ayuda activa, es decir, me lleva a impedir o suprimir el dolor del otro a través de una acción positiva. El primer grado corresponde a la virtud de la justicia, el segundo a la de la caridad. Como puede apreciarse, la justicia representa la primera parte de la máxima *-neminem laede-*, mientras que la caridad representa la segunda *-omnes, quantum potes, juva-*. De este modo, de la compasión se deducen las virtudes de la caridad y la justicia, a partir de las cuales se desprenden todas las demás, de ahí que nuestro autor las llame *virtudes cardinales* (Schopenhauer 1971, 147-149). Así, de la caridad se derivan la benevolencia, el amor y la amistad; mientras que de la justicia se desprenden la honestidad, la diligencia y la equidad (Samamé 2012, 255).

Por último, para ir terminando con los elementos más destacados de la teoría de las virtudes, cabe agregar que los móviles de la acción humana y, por ende, las virtudes o vicios que de ellos se derivan, dependen de la particular constitución interna de nuestra voluntad, es decir, del carácter humano. Dicho de otro modo, los vicios y las virtudes son ingénitos o innatos, porque el carácter del cual dependen también lo es⁷. De ahí que para el filósofo nacido en Danzig las evaluaciones morales no puedan separarse del examen del carácter del agente. En este aspecto rige el principio *operari sequitur esse*, cada cosa actúa según su inmovible constitución o esencia. No obstante, aclara que los móviles morales –aunque innatos– no se manifiestan de manera exhaustiva y excluyente en cada persona, sino que se dan en diferentes proporciones (Schopenhauer 1971, 201). Esto lo lleva a afirmar: 1. Que a los hombres sólo puede imponerse la legalidad mas no la moralidad, pues, no se puede cambiar el carácter sino sólo su conducta. 2. Que la educación sólo ayuda a comprender mejor la realidad de las cosas, pero no puede reformar el carácter (Samamé 2012, 256). Es, pues, en este contexto ético donde Schopenhauer reflexiona sobre la virtud de la justicia.

A continuación, procederemos a explicitar tales reflexiones.

4 Schopenhauer y la justicia

Como ya adelantamos, Schopenhauer nos dice que existen dos grados diferenciados en que el sufrimiento ajeno nos conmueve de manera tal que obramos compasivamente. El primero e inferior de esos grados es la justicia. Schopenhauer la define como la manifestación de la compasión en tanto ésta me retiene de causar sufrimiento a otro, es decir, me retiene de no hacerle daño. En este sentido nos dice expresamente:

“Si mi alma es sensible a la compasión hasta ese grado, entonces ésta me retendrá donde y cuando, para lograr mis fines, pudiera utilizar el sufrimiento ajeno como medio; siendo indiferente que este sufrimiento sea momentáneo o tenga lugar después, directo o indirecto, o que sea producido por intermediarios. En consecuencia, no atacaré la propiedad ni la persona ajenas, no le causaré sufrimientos espirituales ni corporales.” (Schopenhauer 1971, 151)

Entonces, la justicia consiste en no constituirme como causa del dolor ajeno. Huelga aclarar que el sentimiento de justicia no brota toda vez que se está en presencia de sufrimiento ajeno, es decir, la compasión no se despierta en cada caso aislado, sino que la gran mayoría de las veces se obrará con justicia a través de los principios y del conocimiento abstracto, por lo que la compasión actuará indirecta o mediatamente. Esto es así, pues, los principios actúan como reservorios donde se guardan los sentimientos brotados de la fuente de la moralidad -la compasión-. En este sentido, Schopenhauer nos dice que al poder generalizar la experiencia del sufrimiento ajeno y derivar una especie de principio

7. Por ello, Schopenhauer inicia el párrafo 20 planteando: “¿Acaso puede la ética, al descubrir el móvil moral, cambiarlo en actividad? ¿Puede transformar al hombre duro de corazón en otro compasivo y, por consiguiente, en un hombre justo y caritativo? Ciertamente no: la diferencia de los caracteres es innata e inmutable” (196). Esto debe entenderse también a la luz de las pretensiones descriptivo-explicativas que el filósofo alemán asigna a la ética y con su fuerte crítica al deontologismo.

general, se trata de una virtud más racional, a diferencia de la caridad que es más emotiva y menos reflexiva (Schopenhauer 1971, 150-151).

Por otro lado, Schopenhauer hace referencia al carácter puramente negativo de la justicia. La justicia es una virtud negativa, en el sentido que implica guardarse de provocar dolor en el otro. Incluso, nos dice, la vieja máxima de Ulpiano de “dar a cada uno lo suyo” cabe interpretarse en este sentido, pues, si es lo suyo, no necesitamos dárselo sino, más bien, no quitárselo. A su vez, este carácter negativo permite que la exigencia de justicia pueda coaccionarse por parte del Estado con motivo de proteger a los individuos unos de otros, por tanto, el *neminem laede* puede ser practicado al mismo tiempo por todos (149-150).

Asimismo, el autor de *Parerga y paralipómene* razona que, si la justicia implica la abstención de causar daño a otro (autorregulación), la injusticia, es decir, su opuesta, será todo lo contrario. La injusticia implicará, entonces, el acto positivo de hacer daño a otro (comisión). A renglón seguido señala que estas dos nociones son anteriores e independientes a toda legislación positiva y que, por tanto, pertenecen al derecho natural⁸. Estas nociones se conocen a través de la conjunción entre la experiencia del daño y el principio a priori de que la causa de la causa es, también, causa del efecto. Por ello es legítimo oponerse a todos los perjuicios sin cometer injusticia. De aquí que nuestro autor sostenga que se puede responder a la injusticia y sus modalidades, esto es, violencia, astucia y mentira, empleando esas mismas modalidades de manera proporcionada sin cometer injusticia, es decir, que tenemos un derecho a ello en caso de legítima defensa (155-157).

Ahora bien, Schopenhauer señala un caso peculiar de injusticia, la injusticia doble. Esta tiene lugar cuando una persona incumple la obligación, que ha contraído expresa o tácitamente, de proteger a otra en un determinado sentido. Aquí la injusticia es doble porque no sólo se hace daño a otro, sino que además se ataca a ese otro donde precisamente se tenía que ayudarlo. Es lo que usualmente se conoce como traición. Algunos ejemplos de ella serían: cuando el guardián se convierte en asesino de su protegido, o cuando el abogado viola el secreto profesional en contra su cliente, o bien cuando el juez se deja sobornar o prevarica, entre otras (158-160).

A su vez, al tratar la noción de injusticia doble, Schopenhauer redefine el concepto de obligación o deber moral. El autor sostiene que el deber es solamente “una acción mediante cuya simple omisión se hiere a otro, es decir, se comete injusticia” (159), obviamente que para que esto suceda en necesario que, previamente, quien comete la omisión se haya obligado a ese acto. En pocas palabras la noción de deber alude a la de deuda, así cada deber da lugar a un derecho como contrapartida.

5 Consideraciones finales

Habiendo finiquitado la exposición de las nociones centrales de su teoría de la virtud y, en particular, de la virtud de la justicia, es momento de finalizar este trabajo con un balance crítico de todo lo hasta aquí examinado.

En primer lugar, podemos afirmar que Schopenhauer tuvo el mérito de haber adelantado, en ocasión de sus críticas a la ética de Kant, la clase de reflexión propia de la metaética, es decir, aquella que opera en un lenguaje de segundo orden (metalenguaje) sobre enunciados morales de primer orden. Esto pudo observarse en ocasión del examen que el filósofo pesimista hace de la argumentación moral kantiana (denunciando una petición de principio) y también, más específicamente, cuando analiza el significado

8. Schopenhauer nos dice expresamente que existe un derecho ético o natural que es anterior e independiente de toda ley positiva. Más aún, sostiene que la doctrina del derecho (teoría del derecho), consistente un catálogo de actos que deben evitarse para no dañar a los demás (cometer injusticia), es una parte de la moral (elemento activo) que la legislación positiva (elemento pasivo) debe considerar como acciones que deben estar prohibidas y sancionadas por el Estado, para evitar que se sufran injusticias (Schopenhauer 1971, 156-157). En virtud de ello, resulta plausible ubicar –respecto de las concepciones del derecho– a Schopenhauer dentro de la corriente iusnaturalista. Recuérdese que el iusnaturalismo es la teoría o concepción del derecho que sostiene, al menos, las siguientes dos tesis: 1. Existe, por encima de las leyes positivas, un derecho natural que consiste en un conjunto de principios morales universalmente válidos. 2. Las leyes positivas solo pueden considerarse auténtico derecho si son justas, es decir, si se ajustan a lo prescripto por el derecho natural (Atienza 2012, 113).

de algunas expresiones morales usadas por Kant (ley moral absolutamente necesaria, deber incondicionado, imperativo categórico) y las impugna como sinsentidos, debido a un uso inadecuado del lenguaje. De esta manera adelanta el tipo de análisis iniciado formalmente con los *Principia Ethica* de G. E. Moore (de 1903) y que se prolongan en una frondosa y fructífera literatura metaética contemporánea.

En segundo lugar, Schopenhauer preludia las críticas que propiciaron en el siglo XX el renacimiento de las éticas de la virtud. Dicha aseveración puede corroborarse al contrastar las mentadas críticas con las efectuadas al decurso de la filosofía moral por (Anscombe 1958) y (MacIntyre 1981). A su vez, esto último cobra mayor fuerza cuando tomamos en consideración el modo en que Schopenhauer esboza su posicionamiento ético. En efecto, como se pudo ver, Schopenhauer plantea su filosofía moral como una ética de las virtudes, ya que, oponiéndose al deontologismo, desarrolla la misma centrándose en las nociones de virtud y carácter. De hecho, su teoría de la justicia se despliega dentro de su teoría de las virtudes, pues, la justicia es concebida como una virtud cardinal.

Sin embargo, respecto de esto último, cabe hacerse dos preguntas fundamentales, a saber:

1. En primer lugar, teniendo en cuenta que las éticas de la virtud –por lo general– suponen una concepción optimista de la vida, puesto que entienden que la virtud puede adquirirse (a través del hábito y la educación) y que, mediante ella, es factible alcanzar la felicidad (*eudaimonia*): ¿resulta posible considerar la ética schopenhauariana como una ética de la virtud sin más, esto es, ya no sólo como un antecedente del resurgimiento contemporáneo de tales éticas sino como una ética de la virtud digna de ese nombre? (Samamé 2012, 258).
2. En segundo lugar, considerando su postura con respecto a la justicia ¿Qué posición metaética ocuparía la ética schopenhauariana?

Teniendo en cuenta los planteos de Samamé (2012, 258-262) creemos que el primer interrogante podría ser contestado afirmativamente salvo por tres consideraciones fundamentales. Por un lado, la ética de Schopenhauer es una ética pesimista, pues, plantea que encontrar a un hombre virtuoso es como hallar un trébol de cuatro hojas, en este sentido, parece que alcanzar la felicidad es casi imposible. Por otro lado, la felicidad es concebida en términos puramente negativos, únicamente como ausencia de dolor. Esto le lleva a afirmar que una vida feliz es sinónimo de una vida soportable. En tercer lugar, su ética no tiene por fin hacer al hombre virtuoso, puesto que la virtud está dada por el carácter, el cual, es innato. De ahí que el fin de su ética pretenda ser, más bien, descriptivo que prescriptivo. De este modo, dichas consideraciones muestran una marcada incompatibilidad con las éticas de la virtud que, por lo general, sostienen el eudemonismo y presuponen la posibilidad de transformación del hombre en virtuoso mediante la educación y el hábito. Así, quien pretenda ubicar a Schopenhauer entre las éticas de la virtud deberá salvar estos escollos.

En relación a la segunda pregunta, pensamos que Schopenhauer puede ubicarse en una postura metaética naturalista, pues, todo naturalismo considera que lo bueno es definido en base a una propiedad natural. Del mismo modo, Schopenhauer considera que la justicia, así como toda motivación moral, reside en última instancia en el sentimiento de compasión provocado por la identificación con el sufrimiento ajeno. De hecho, afirma que los principios la justicia –que forman parte del derecho natural– se aprenden, básicamente, a partir de la experiencia del daño, aunque con ayuda de una regla del entendimiento puro (*la causa de la causa, es también causa del efecto*). Por último, debe tener presente que Schopenhauer, al contrario que Kant, busca fundar su ética en la naturaleza humana conjugando esto con pretensiones descriptivas. Por todo ello, consideramos que Schopenhauer podría circunscribirse a una posición descriptivista/cognitivista de tipo naturalista.

En suma, esperamos que este trabajo haya cumplido con el propósito para el cual fue concebido, saber: mostrar, sin dejar de ser críticos, la actualidad e importancia de las ideas ético-filosóficas de Arthur Schopenhauer, a veces injustamente olvidadas por los estudios éticos.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. 1958. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33 (124): 1-19. ISSN: 0031-8191. JSTOR: 3749051. <https://www.jstor.org/stable/3749051>.
- Atienza, Manuel. 2012. *El sentido del Derecho*. Barcelona: Ariel.
- Bryan, Magee. 1991. *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra.
- Camps, Victoria. 2017. *Breve historia de la ética*. RBA Libros.
- Kant, Immanuel. 1998. *Fundamentación de La Metafísica de Las Costumbres*. Buenos Aires: Eudeba.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press. ISBN: 978-0-268-00594-8.
- . 2004. *Tras La Virtud*. Barcelona: Crítica.
- Maliandi, Ricardo. 2004. *Ética: Conceptos y Problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Rachels, James. 2006. *Introducción a La Filosofía Moral*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Samamé, Luciana. 2012. "Schopenhauer como teórico de la virtud". *Voluntas: Revista Internacional de Filosofía* 3, n.º 1 e 2 (1 e 2): 251-264. ISSN: 2179-3786. <https://doi.org/10.5902/2179378634037>.
- Schopenhauer, Arthur. 1971. *Los Dos Problemas Fundamentales de La Ética*. Vol. II. Buenos Aires: Aguilar.
- . 2014. *El Mundo Como Voluntad y Representación*. Vol. I. Barcelona: Gredos.
- Solé, Joan. 2015. *Schopenhauer. El Pesimismo Se Hace Filosofía*. Buenos Aires: Emse Eddap.
- Von Wright, Georg Henrik. 1971. *Norma y Acción. Una Investigación Lógica*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Conferencia Sobre Ética*. Barcelona: Paidós.