



EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DE LA MORAL

APROXIMACIONES A LA PROPUESTA ÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Por: Carlos Castillo Rafael*

Siempre es pertinente, en vista a la presentación y claridad en el desarrollo de un tema, delimitar no solo el ámbito de aquello que va ser objeto de estudio sino, también, puntualizar cuál es el problema que de algún modo se intentará resolver como parte de la investigación del referido tema.

Esto es más cierto cuando el tema se muestra desde un inicio bajo la forma de un problema, por lo que el precisar dicha cuestión es a la vez delimitar el alcance de nuestro análisis. ⁽¹⁾

Ahora bien, para efectos de plantear como se entiende el problema en lo tocante al fundamento de la moral, señalaremos, previamente, (y como parte, precisamente, de la cuestión en general) por qué ello es un problema.

En los Tópicos (I,4 101b29)⁽²⁾ Aristóteles escribe: *“La diferencia entre el problema y la proposición depende del modo como se plantea la cuestión. Si se dice, por ejemplo ¿No es verdad que animal pedestre y bípedo es la definición del hombre? tenemos una proposición. Si se dice, en cambio: ¿Es o no la definición del hombre, animal pedestre bípedo? Tenemos un problema.”* Es decir, una proposición es un juicio que da cuenta de algo dado, de un estado de cosas, que se trata de aceptar o rechazar, probar o refutar, etc. Un problema, en cambio, no es propiamente una proposición, es – como lo precisa José Ferrater Mora- *“un planteamiento excluyente pues se admiten dos tesis distintas y opuestas y, por consiguiente, no se puede, en rigor, aceptarse o rechazarse, probarse o refutarse, lo que se presenta como un problema. Solo puede aceptarse o rechazarse el problema mismo”*.

*. (Abogado y filósofo. Catedrático universitario en la Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Presidente del Centro de Altos Estudios Peruanos e Interculturales Patmos).

1. Lo que quiere indicar este “de por sí” se va aclarar en las siguientes páginas.

2. Las referencias bibliográficas completas se dan al final del texto.

Es decir, hay una distinción entre el problema y lo que propone el problema:

- En nuestro caso el problema es: ¿Tiene la moral un fundamento o no?
- Lo que el problema propone es: ¿Este fundamento de la moral (y en este caso, el propuesto por Schopenhauer), es valido. Es decir, fundamenta lo que se propone?

Esta última interrogante exige una toma de posición al interior de un tema, por lo que es algo susceptible de probarse o refutarse, aceptarse o rechazarse. Pero en la primera cuestión, el problema es el tema mismo el que está en cuestión por lo que solo es susceptible de ser resuelto o señalar que aquello no es tal, es decir, no es problema, (en otras palabras, disolverlo). Dejando para el último capítulo la explicación de sus consecuencias diremos solamente que esta distinción no se mantiene cuando Schopenhauer, en su reflexión ética, empieza por intentar resolver la primera cuestión, sin embargo, termina implicando en el segundo.

Tras la delimitación de nuestro tema, y reconociendo que el problema se refiere al fundamento de la moral, pasemos a ver ¿qué se entiende por fundamento?, y, específicamente, ¿a qué se llama un fundamento de la moral?

El término '*Fundamento*' puede asumirse en varios sentidos, no obstante, se puede, en líneas generales, y siguiendo las ideas de José Ferrater Mora, establecer dos principales acepciones de '*Fundamento*', las cuales son:

- *"Cuando se habla del fundamento de algo en cuanto algo real, el término 'fundamento' es identificado, usualmente, con la noción de causa, más específicamente en el sentido de 'la razón de ser de algo'"*⁽³⁾.
- *"Cuando se habla de fundamento de algo en cuanto algo ideal (de un enunciado o conjunto de enunciados) el término 'fundamento' se entiende como la razón de tal enunciado o enunciados en el sentido de ser la explicación (racional) de ellos".* ⁽⁴⁾.

Así, lo diferente en ambos casos es el objeto (real o ideal) con el que está en relación el término '*fundamento*' en su calidad de '*razón de ser*' de ese algo. Consiguientemente, el tipo de fundamento exigido estará en relación el objeto (del cual es fundamento).⁽⁵⁾ Pero en ambos casos el fundamento se asume como '*la razón de ser de algo*'.

Y el hablar del fundamento como '*la razón de ser de algo*' es entenderlo también como que el ser de algo tiene, siempre, una razón por la cual justamente es. Lo

3. Y como la noción de causa puede entenderse en varios sentidos lo que se entienda por fundamento también habrá de ser múltiple.

4. Cf. José Ferrater Mora, DICCIONARIO DE FILOSOFÍA. 'Lo racional' lo ponemos entre paréntesis como signo de reserva pues determinar lo que ello significa es todo un problema.

5. Es decir, se puede hablar de dos aspectos del fundamento, en tanto prime en un caso su aspecto ontológico, y, en otro, su aspecto lógico.

cual conduciría de algún modo -sin que esto no deje de ser objetable- a identificar el fundamento con el principio de razón suficiente ⁽⁶⁾. Identificación que, en este caso, donde tomamos la reflexión ética de Schopenhauer, es muy importante. ⁽⁷⁾.

El principio de razón suficiente, en términos generales, enuncia, según José Ferrater Mora, lo siguiente: *“nada es (o acontece) sin que haya una razón para que sea (o acontezca) o sin que haya una razón que explique que sea (o acontezca)”*.

Schopenhauer distingue en su obra *SOBRE LA CUÁDRUPLE RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE* entre cuatro tipos de razón suficiente o cuatro formas de dicho principio en relación a cuatro tipos de objetos:

- En el ámbito de la Física (de los objetos físicos, materiales) es el principio de razón suficiente del devenir, según el cual todo lo que pasa en los objetos físicos o materiales puede explicarse. Este principio está en relación con el entendimiento.
- En el ámbito de la Lógica (de los conceptos y las concepciones) es el principio de razón suficiente del conocer, según la cual hay una razón para que una determinada proporción sea verdadera. Este principio está en relación con la razón.
- En el ámbito de la Matemática (del espacio y tiempo) es el principio de razón suficiente del ser, según el cual toda propiedad relativa a números o figuras geométricas es explicable en términos de otras propiedades. Este principio está en relación con la sensibilidad.
- En el ámbito de la Moral (de las voluntades individuales) es el principio de razón suficiente del obrar, según el cual hay siempre una razón por la cual alguien hace lo que hace. Este principio está en relación con la conciencia de sí mismo en general.

Esta última aseveración es la que no debemos de perder de vista pues ella constituye no solo el punto de partida de Schopenhauer sobre el problema del fundamento de la moral, sino, además, es la que sitúa la reflexión ética de Schopenhauer en el contexto de su propia filosofía.

Finalmente, en lo tocante a lo que se puede entender por moral, estará en relación a la conceptualización particular que sobre ella haga cada autor (en nuestro caso Schopenhauer). Sin embargo, el término *‘moral’* alude a cuestiones cuyo

6. La crítica a la identificación del principio de razón suficiente con el fundamento la plantearemos en el último apartado.

7. Schopenhauer va a utilizar el principio de razón suficiente (tal como lo presenta al interior de su filosofía), en su intento de fundamentar la moral. Lo cual, como veremos al final del escrito, conlleva a una objeción.

planteamiento nos conduce, nuevamente, al de su fundamento. De este modo se nos posibilita una comprensión más exacta de la interrogante ya señalada: ¿tiene la moral un fundamento o no?

Estas cuestiones en torno a lo “*qué es moral*” pueden plantearse, siguiendo también a José Ferrater Mora, del modo siguiente:

- I. En que consiste ser moral.
- II. Sí se puede ser moral.
- III. Sí se debe ser moral.

Como se aprecia cada una de ellas supone, indudablemente, al hombre⁽⁸⁾ inclusive, se puede decir que hacer de él el sujeto activo a quien le compete el asunto moral.

La primera cuestión tiene una relación directa con lo que se haya contestado, previamente, a la interrogante ¿qué es la moral? Y, como la moral es algo referido al obrar del hombre, (relativo su voluntad) tal cuestión no plantea en sí el problema de la moral, en cambio, supone ya su solución (por su dependencia a la definición de moral propuesta).

La segunda cuestión, es un tanto reiterativa. Sí la moral está en relación con el obrar del hombre, el que el hombre pueda ser moral dependerá de que antes quiera serlo. En otras palabras el poder ser moral sólo se entiende como querer ser moral.

Además, la pregunta ¿el hombre puede ser moral?, supone de alguna manera lo que es amoral o inmoral, y, esto a su vez, supone una idea de moralidad⁽⁹⁾. De otro lado, esta interrogante carecería de sentido pues el hombre siempre obra, su actividad nunca cesa y, por ende, permanentemente dicho obrar es susceptible o de una valoración moral o de una confrontación de esa valoración. El asunto en cambio es: ¿es válido ese valor?, ¿por qué?

Esta última interrogante nos introduce a la tercera cuestión que es la que plantea en definitiva el problema de la moral. Tan pronto como se intente encontrar una razón (fundamento), que explique por qué hay que ser moral se enfrentará uno a múltiples dificultades. Dificultades que son inherentes al fundamento de moralidad. O sea, de esa razón suficiente o motivo poderoso en virtud del cual preservamos y ponemos en práctica el valor de la moral.

8. Schopenhauer en el capítulo 19 de su obra EL FUNDAMENTO DE LA MORAL (Pág. 184 y ss.) afirma que la moral no es algo que compete únicamente a los hombres, o que la valoración moral sólo se de entre los hombres, pues señala que la conducta de los hombres respecto a las bestias importa también a la moral.

9. Siguiendo a Schopenhauer, y luego a Nietzsche, se puede decir que la moral es, comúnmente, lo que se somete a un valor, en tanto que lo inmoral y lo amoral son, respectivamente, lo que se opone a todo valor y lo que es indiferente al valor; mas el valor no desaparece.

Precisados de este modo los elementos integrantes del tema ‘*el problema del fundamento de la moral*’ pasaremos a ver como este es abordado por Arthur Schopenhauer. Principalmente, a partir de la lectura de su obra: EL FUNDAMENTO DE LA MORAL.

II. LA REFLEXIÓN ÉTICA DE SCHOPENHAUER EN TORNO AL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DE LA MORAL

Schopenhauer se preguntaba: “¿Por qué los filósofos se hallan tan distantes entre sí en lo que hace a los principios de la moral, cuando se hallan de acuerdo en sus consecuencias y en la manera de deducir de ellos nuestros deberes?”⁽¹⁰⁾. Además, precisa que el fundamento de la moral es una cuestión que debía examinarse independientemente de toda relación con un sistema particular de filosofía, en otras palabras, dejando de lado la parte metafísica.⁽¹¹⁾ Pero ¿es eso posible? Luego, veremos hasta qué punto Schopenhauer es coherente con esta idea.

Así, la estrategia que Schopenhauer plantea para abordar el problema es proceder por análisis, partiendo de los hechos, ya sean éstos de experiencia sensible, ya de la conciencia. Lo cual, finamente (y el mismo Schopenhauer lo reconoce), conllevaría a una explicación meramente psicológica⁽¹²⁾. Y la conclusión de tal análisis es que de todas las acciones de los hombres consideradas legítimas, dignas de aprobación o de elogio, tan solo una parte muy reducida de ellas está inspirada, en realidad, en motivos morales; la otra parte, más considerable, encuentra sus razones en motivos completamente distintos. Schopenhauer sostiene que estos últimos motivos “... toman toda su fuerza del egoísmo del agente”⁽¹³⁾.

Una vez establecido la estrategia según la cual procederá en el tratamiento de la moral, Schopenhauer aborda el problema de su fundamento.⁽¹⁴⁾ Para ello da dos definiciones muy importantes para el esclarecimiento de lo que se ha de comprender por fundamento (y, por ende, lo que habrá de exigírsele), cuando intente demostrarlo en el campo de la moral. Estas dos definiciones son:

- Principio o proposición primera de una moral, se llama a la expresión más breve y más precisa para significar la conducta que prescribe, o, si no tiene la forma imperativa, la conducta que considera tener por sí misma un valor moral. “*Es pues*

10. EL FUNDAMENTO DE LA MORAL. Pág. 9

11. *Ibid.*, Pág. 9

12. *Ibid.*, Pág. 10

13. *Ibid.*, Pág. 11

14. Debemos dejar constancia que Schopenhauer –en vista a su propio planteamiento en lo referente al fundamento de la moral– hace, previamente, un análisis y somete a crítica el fundamento de la moral dada por Kant, (esto a lo largo del segundo capítulo de su obra mencionada). Como nuestro interés se dirige a la propia propuesta de Schopenhauer, tal crítica sumaria la dejamos para el final. Y es que plantear la crítica de Schopenhauer a la moral kantiana exigía, al menos, un esbozo primero de esta última, lo que excedía a nuestras posibilidades).

una proposición que contiene la fórmula de la virtud en general, el o ti (lo que es) de la virtud”. ⁽¹⁵⁾.

- El fundamento de una moral es la razón de la obligación del precepto, de la alabanza; la cual por otra parte no importa que se busque en la naturaleza del hombre, en las relaciones sociales, o en cualquier otro lugar. “Es el *dióti* (el por qué de...) de la virtud” ⁽¹⁶⁾.

Schopenhauer aun cuando afirma que “...es fácil explicar el o ti y tan prodigiosamente difícil explicar el *dióti*” ⁽¹⁷⁾ no intenta hacer servir el principio de la ética como fundamento de la ética, sino más bien separarlos con precisión. ⁽¹⁸⁾. Schopenhauer, además, advierte que la “...proposición primera sobre cuyo tenor se hayan en el fondo de acuerdos todos los moralistas a despecho de las formas tan variadas que la componen” ⁽¹⁹⁾ puede ser referida por una sola expresión sencilla y pura: *Neminen laede, imo omnes, quantum potes, juva*; (no dañes a nadie, antes bien ayuda a todos en lo que puedas) “*He ahí el o ti del cual todavía se busca el dióti*”⁽²⁰⁾.

Resumiendo lo dicho podemos precisar:

- El camino para descubrir el fundamento de la moral es el de la experiencia.
- Lo que se investiga es si existen actos donde se puedan reconocer ‘un verdadero valor moral’.
- Para lograr lo anterior es necesario referir dichos actos a sus verdaderas causas. O sea, hay que descubrir los motivos propios que deciden a los hombres a actos de esa clase.
- Estos motivos, y la facultad de experimentar sus efectos, será el principio último de la moralidad.
- El conocimiento de este principio nos proporcionará el fundamento de la moral.

Según esta argumentación lo que conviene tratar ahora son los motivos de los actos; para lo cual presentaremos una breve explicación sobre la voluntad y la libertad desde el punto de vista de Schopenhauer.

15. Ibid., Pág. 46

16. Ibid., Pág. 46

17. Ibid., Pág. 47

18. Ibid., Pág. 47

19. Ibid., Pág. 47

20. Ibid., Pág. 47

En su obra *SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO* se plantea la siguiente cuestión ¿Es libre la voluntad misma? Preguntar sí la voluntad es libre supone preguntar si la voluntad es conforme a sí misma, ello aun cuando se entiende no resuelve la dificultad. Schopenhauer reflexiona: *“podemos decir; ‘soy libre si puedo hacer lo que quiero’. Pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del querer mismo, esta pregunta vendría formulada así: ‘¿puedes querer también lo que quieres?’”* (21). Ello conduce a la definitiva cuestión de: ¿se puede querer? sin embargo ¿decide la afirmación de esta pregunta la libertad de albedrío?

Schopenhauer para poder aplicar el concepto de libertad a la voluntad, concibe a ésta en la forma más abstracta, estableciendo como concepto de libertad *“la ausencia de toda necesidad en general”* (22). Luego, ¿qué entiende Schopenhauer, por necesario?, *“necesario es lo que resulta de una razón suficiente dada”* (23). Por tanto, la ausencia de la necesidad sería idéntica a la ausencia de una razón suficiente determinada. Así, la libertad se describiría en términos prácticos como que un hombre colocado en circunstancias dadas, y totalmente determinado respecto a él puede actuar, en virtud de esta libertad, (que es llamada de indiferencia), de dos maneras diametralmente opuestas. Más ¿Sucedee, en realidad, así? Parece que no, pues, los objetos percibidos en el mundo exterior son la materia misma y la causa de todos aquellos movimientos y actos de la voluntad. Esto no puede interpretarse como una *petitio principii* pues no se puede poner en duda que nuestra voluntad tiene siempre por objeto cosas exteriores, sobre las que se dirige, en torno a las que gira y que la empujan como motivos, hacia una determinación cualquiera. Schopenhauer dice: *“Sustraído a esta influencia el hombre no conservaría más que una voluntad completamente aislada del mundo exterior y encerrada en el interior sombrío de la conciencia individual. Sólo la necesidad con que los objetos del mundo exterior determinan los actos de la voluntad, sigue todavía siendo problemática para nosotros”* (24).

21. *SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO*, Aguilar, 1970, Pág. 83.

22. *Ibid.*, Pág. 84

Schopenhauer (para que se pueda entender lo dicho en este párrafo), pretende demostrar la libertad de la voluntad humana por medio de la conciencia. El esquema en líneas generales es:

Libertad:

- Concepto negativo: Ausencia de todo impedimento y de todo obstáculo.
 - Concepto positivo: Según el obstáculo. Lo que está referid a tres tipos de libertad.
- a) Libertad Física: “ausencia de los obstáculos materiales de todo tipo”. Pero la noción de libertad es atributo de los seres animales, cuya particularidad consiste en que sus movimientos emanan de su voluntad. Así, libre: es todo lo que se mueve por su propia voluntad o actúa únicamente según ella (en este caso, cuando ningún impedimento físico o material se oponga). Esta libertad puede ser confirmada por la experiencia.
 - b) Libertad Intelectual: Según Schopenhauer, el intelecto, o facultad cognoscitiva, es el medio de los motivos, por el que actúan en la voluntad, que es el verdadero fondo del hombre. Sólo en tanto este intermediario de los motivos se encuentre en estado normal, cumpla regularmente sus funciones y, por eso, presente a elección de la voluntad los motivos en toda su pureza, tal como existen en la realidad del mundo exterior, puede la voluntad decirse conforme a su naturaleza, es decir, al carácter individual del hombre u, por tanto, manifestarse sin impedimento alguno su esencia particular.
 - c) Libertad Moral: o libre albedrío, cuando el motivo como impedimento de la voluntad puede ser vencido por un motivo contrario más fuerte, siempre que éste exista y que el individuo pueda ser determinado por él. Ello nos conduce (a la cuestión ya señalada), ¿es libre la voluntad misma?

23. *Ibid.*, Pág. 84

24. *SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO*, Pág. 91

Pero regresemos al tema de los motivos que (como hemos visto desde la perspectiva de Schopenhauer), deciden a los hombres a actos donde se puede reconocer “*un verdadero valor moral*”.

Schopenhauer comienza estudiando primero los motivos que llama *motivos antimorales*. Para nuestro autor, el más capital y el más profundo de todos los motivos en los hombres es el egoísmo, esto es, el deseo de la existencia y del bienestar. ⁽²⁵⁾. Ello en razón de que cada uno de nosotros nos conocemos de una manera inmediata y a los otros indirectamente, gracias a la idea que de ellos nos formamos Pero el conocimiento inmediato mantiene su derecho. ⁽²⁶⁾.

Desde el punto de vista subjetivo el egoísmo se presenta de esta manera: cada cual es para sí mismo el universo entero. Todo lo que es objeto no existe para él más que indirectamente, en calidad de representación del sujeto, tan perfectamente que nada existe sino en cuanto existe en la conciencia. ⁽²⁷⁾. Y si el egoísmo se opone con especialidad a la virtud de la justicia, la virtud de la caridad debe enfrentarse por su parte contra la malevolencia y el odio ⁽²⁸⁾. Schopenhauer expresa lo siguiente: “*El egoísmo puede conducirnos a faltas y delitos de toda especie; pero el mal y el sufrimiento que con él infligimos a los demás, son para el egoísmo un simple medio no un fin; no los causa, pues, más que por accidente. Al revés la maldad y la crueldad hacen de los sufrimientos y de los dolores de otro su propio fin; alcanzar este fin tal es su placer*” ⁽²⁹⁾, y “*Siempre es uno de estos dos el que domina, exceptuando allí donde domina los principios morales. No hay hombre que no se halle comprendido en ninguno de estos tres principios*”. ⁽³⁰⁾.

Por lo tanto, las acciones de los hombres no se refieren más que a tres motivos y sólo a condición de despertarlos, puede obrar otro motivo cualquiera; tales son:

- El egoísmo o la voluntad que persigue su propio bien (no sufre límites).
- La maldad o voluntad que persigue el mal de otro, y

En otro pasaje de esta obra Schopenhauer afirma: “Cuando un hombre quiere, también algo: su volición va dirigida siempre a un objeto y sólo puede pensarse en relación con él. ¿Qué significa querer algo? Esto: la volición que al principio sólo es objeto de la conciencia de sí mismo –(la conciencia es siempre facultada de la voluntad propia ya que la conciencia de uno mismo es el yo de un ente volente)-, nace motivada por algo que pertenece a la conciencia de otras cosas, a la percepción exterior, es decir, es un objeto de la capacidad cognoscitiva, objeto que, en esta relación, es llamado motivo y el mismo tiempo es la materia de la volición al hallarse ésta dirigida a él, es decir, motiva un cambio, reacciona ante él; y en esta reacción consiste toda su esencia. De aquí resulta que no podría tener lugar sin el motivo...” (Pág. 92 de SOBRE EL LIBRE ALBEDRIO). Así la pregunta que cae por su propio peso es: ¿queda provocada necesariamente la volición por el motivo; o, al entrar éste en la conciencia conserva la voluntad la libertad de querer o no querer? Esto se trata de responder como parte del problema mismo, siguiendo el análisis de Schopenhauer.

25. Ibid., Pág. 128

26. Ibid., Pág. 129

27. Ibid., Pág. 129

28. EL FUNDAMENTO DE LA MORAL. Pág. 130.

29. Ibid., Pág. 132

30. Ibid., Pág. 133

- La piedad o la voluntad que persigue el bien de otro.

Solamente del último motivo mencionado brotan las acciones moralmente buenas.⁽³¹⁾ Podemos, nuevamente, resumir y señalar las consecuencias de lo que hasta ahora hemos expresado:

- Ninguna acción puede producirse sin un motivo suficiente.
- De la misma manera, desde que existe un motivo suficiente, habida consideración del carácter del agente para provocarla, no puede dejar de producirse, a menos que un motivo contrario y más fuerte no haga necesaria la omisión.
- De esto se desprende que lo que pone en movimiento a la voluntad no puede ser más que el bien o el mal en general (tomadas estas palabras en su más amplio sentido). Determinadas en relación a una voluntad, con la cual uno esta conforme y el otro en contradicción.

Luego, todo motivo debe tener alguna relación con el bien y con el mal.

- En consecuencia, toda acción se refiere, como a su fin último, a algún ser susceptible de experimentar el bien o el mal.
- Este ser es, bien el agente mismo o bien otro. En este último caso, ese otro esta sometido a la acción en calidad de paciente, ya sea que la acción se determine en su detrimento, o bien en su provecho y ventaja.
- Toda acción cuyo último fin es el bien o el mal del agente se llama egoísta, (lo que se dice de las acciones, se aplica igualmente, a las omisiones en los casos en que vienen a presentarse motivos en pro y en contra).
- En conclusión, egoísmo y valor moral en materia de acciones son términos que se excluyen. Sí un acto tiene un motivo egoísta no puede tener ningún valor moral. Sí un acto tiene valor moral es porque no tiene por motivo directo o indirecto, próximo o remoto, ningún fin egoísta.

La primera cuestión que surge de todo lo dicho es: ¿Cómo se determina que una acción es egoísta y no más bien una acción con valor moral? La segunda cuestión, igualmente importante de explicar, es: ¿Cómo entender, en relación con el

31. "Se ve cuán difícil es el problema de descubrir un motivo capaz de resistir al egoísmo y a la malevolencia, (instintos tan fuertemente arraigados en el hombre), y de conducirnos en una vía completamente opuesta". Ibid., Pág. 132. Lo que hay que buscar es, entonces, lo que impulsa a los hombres a acciones de esta especie, (es decir, acciones morales). Aun cuando hemos adelantado que de la piedad brotan estos motivos propios de la moral, el cómo se llega a esta afirmación se verá seguidamente.

motivo, 'el bien y el mal'? Ambas cuestiones las trataremos de explicar (siguiendo a Schopenhauer), directamente, pues las dos se implican.

1. Una acción egoísta (sin valor moral) es aquella cuya causa última es siempre un motivo que involucra el bien y el mal del mismo agente realizador de la acción. La acción egoísta es la regla en el obrar del hombre. Por otra parte, (con un carácter de excepción a dicha regla), una acción es moral cuando la última razón de tal acción (u omisión), reside en el bien y el mal de otro ser interesado a título de paciente. Entonces el agente, en su resolución o en su abstención no tiene a la vista otra cosa que el pensamiento del bien y del mal del otro. ⁽³²⁾.
2. Pero para que una acción se realice únicamente en vista de otro, es preciso que el bien de ese otro sea para mí (y esto, directamente), un motivo tal como ordinariamente es un bien para mí. Luego, la cuestión que se impone es: ¿Cómo el bien y el mal de otro pueden determinar mi voluntad directamente, poco más o menos, a la manera que ordinariamente opera mi propio bien? ⁽³³⁾.
3. Es preciso que el otro ser se haga el último fin de mí acto, como lo soy para mí mismo en otra cualquier circunstancia; es, pues, preciso que yo quiera su bien y que no quiera su mal, como hago ordinariamente respecto de mi propio bien y de mi propio mal. A este efecto, es preciso que yo compadezca su mal, el suyo y como tal; que yo compadezca su mal, el suyo y como tal; que yo sienta su mal como ordinariamente el mío. ⁽³⁴⁾.
4. Y el único medio a que puedo recurrir para identificarme con el otro (con su desgracia), es utilizando el conocimiento que tengo de ese otro, la representación que me he formado de aquel. ⁽³⁵⁾.
5. Este proceso es la causa de la piedad. Una vez que esta piedad se despierta, el bien y el mal de otro impresionan de una manera tan directa como me afecta ordinariamente mi propio bien, y ello debido a que entre ese otro y yo no hay diferencia absoluta. La piedad borra la línea demarcación que separa al ser de uno del ser de otro. "*... hasta cierto punto, el no-yo se convierte en el yo.*" ⁽³⁵⁾.
6. Sin embargo, nuestra simpatía, no se refiere de una manera directa, más que únicamente a los dolores de los demás. Su bienestar no la despierta, por lo menos

32. "Lo propio de una acción moralmente buena, sea positiva o negativa, es estar dirigida en vista al provecho de otro". Pág. 142.

33. Ibid., Pág. 143

34. Ibid., Pág. 143

35. Ibid., Pág. 144

no directamente: en sí misma nos deja indiferentes. La razón de ello es que el dolor y el sufrimiento (toda especie de privación, de falta, de necesidad y hasta de deseo), es el objeto positivo, inmediato, de la sensibilidad. Por el contrario, lo propio de la satisfacción, del placer y de la dicha, es ser meramente la cesación de una privación, el apaciguamiento de un dolor y, por consiguiente, obran negativamente. ⁽³⁶⁾.

7. Ahora, ¿Cómo las acciones con un auténtico valor moral tienen en la piedad, su única fuente? Schopenhauer lo responde a partir del análisis de una máxima general de estos actos al cual le da el valor de "principio supremo de la ética". ⁽³⁷⁾ *"Neminen laede, imo omnes quantum potes, juva"* (No dañes a nadie, antes bien ayuda a todos en lo que puedas). Esta máxima comprende dos partes, y, en consecuencia, las acciones correspondientes se dividen naturalmente en dos clases:

- El primer grado correspondiente a la virtud de la justicia: la piedad combate los motivos de interés o de maldad, y evita infligir un sufrimiento a otro. Crear un mal que todavía no existe. Convertir a uno en causa del dolor ajeno.
- El segundo grado correspondiente a la virtud de la caridad: la piedad, obrando de una manera positiva impulsa a ayudar de una manera positiva al prójimo.

A estas dos virtudes: la justicia y la caridad, Schopenhauer las llama cardinales "... porque de ellas se deducen en teoría y derivan en la practica todas las demás". ⁽³⁸⁾ Una y otra tienen su raíz en la compasión natural: la piedad y la desgracia es la condición de aquella.

8. Pero sí la piedad es el resorte de toda justicia y de toda caridad verdadera, entonces ¿De dónde proceden las diferencias tan considerable con relación a la conducta de los hombres?, ¿Por qué obra en tal hombre y no en tal otro? Según Schopenhauer es porque las diferencias de caracteres son innatas e inmutables. *"En este mundo todo ser obra, según su inmutable naturaleza, conforme a lo que es en sí, según su esencia, y lo propio acontece en el hombre. Tal como seáis, tales serán y deben ser vuestros actos"*. ⁽³⁹⁾.

36. "Así, lo que es positivo, lo que por sí mismo es manifiesto, es el dolor; lo negativo son la satisfacción y el goce, no son otra cosa que la supresión del otro estado. Tal es la razón que hace que sólo el sufrimiento, la privación el peligro y el aislamiento de otro despierten por sí mismos, y sin intermediarios, nuestra simpatía". (Ibid., Pág. 147).

37. Ibid., Pág. 148

38. Ibid., Pág. 149

39. Ibid., Pág. 204

Si hay tres principios que hacen obrar al hombre: el egoísmo, la maldad y la piedad, necesariamente, para cada uno solo son preponderantes determinados motivos, aquellos a los cuales es más sensible. ⁽⁴⁰⁾. Entonces, ¿A quien atribuir la falta o el mérito de los actos? El propio Schopenhauer responde: “...*dados los motivos, el operari, la acción se produce de una manera necesaria, y desde ese momento, la libertad, que tiene por único signo la responsabilidad, no puede pertenecer más que al esse, al ser en sí. Sin duda que a primera vista, es a nuestro actuar al que se dirigen los reproches de nuestra conciencia; pero en realidad en el fondo se dirigen a lo que somos*” ⁽⁴¹⁾.

Así, pues, a dicho cese, a lo que somos, es a lo que corresponde la falta o el mérito.

Pero reconozcámoslo, toda esta última parte es un tanto oscura, plantea varias interrogantes y es un insuficiente en lo que busca argumentar. Parece ser que Schopenhauer lo advirtió y para dar una respuesta clara a la interrogante: ¿Por qué obra la piedad en tal hombre y no en tal otro?, tuvo que recurrir –ahora sí- a una formulación metafísica que fundamenta su reflexión ética. ⁽⁴²⁾ La fundamentación metafísica es como sigue:

- a) Todo lo que es conforme con los deseos es una voluntad individual se llama, con relación a esa voluntad, bueno (de lo contrario se dice que es malo).
- b) Si consideramos ahora el carácter del hombre bueno en si mismo, vemos entonces –lo que ya se ha dicho- que toma una parte directa en el bien y en el mal de otro. Que la razón de ello está en el sentimiento de piedad. En fin, de ahí es de donde nacen en él esas dos virtudes de la justicia y de la caridad.
- c) Si volvemos a considerar lo que constituye la esencia de semejante carácter (la del hombre bueno), descubriremos que ello es así porque aquel no establece una diferencia marcada entre el mismo y los demás. Para un malvado esta diferencia es bastante grande al punto de que el sufrimiento de otro, por sí mismo, constituya para él un placer. De otra parte, para el egoísta, esta diferencia es más grande aún, pues, no vacila, en conquistar una ventaja por insignificante que sea, sirviéndose como un medio el dolor de otro.

Mas en el hombre bueno esta diferencia no es tan grande, y hasta parece suprimida cuando realiza sus actos de generosidad.

40. “Los motivos que se sacan de la caridad, no pueden nada por sí mismos sobre una alma que únicamente atiende a los consejos del egoísmo”. (Ibid., Pág. 204)

41. Ibid., Pág. 207

42. Ibid., Pág. 216

- d) Sin embargo, la manera de ver que se halla en el fondo de todo egoísta es perfectamente exacta en el dominio empírico. Desde el punto de vista de la experiencia parece absoluta la diferencia entre una y otra persona.
- e) Pero esta diversidad (y, en general, el principio de toda multiplicidad), es posible por el espacio y el tiempo (que en razón de ello Schopenhauer los llama: principium individuationis). Lo múltiple, en efecto, no puede concebirse o representarse sino bajo la forma de coexistencia o de sucesión.
- f) No obstante, Schopenhauer (y aceptando lo que Kant dice al respecto), considera al tiempo y al espacio como formas de nuestra facultad intuitiva, por tanto le pertenecen a ella y no a las cosas, a los objetos de esta facultad. Consiguientemente, no pueden tener el carácter de cosas en sí. No se refieren más que a la apariencia (a la representación de la realidad hecha por nosotros).
- g) Por lo que hace a la cosa en sí, a la verdadera esencia del mundo, el tiempo y el espacio le son extraños. Esta verdadera esencia, que se halla bajo las innumerables apariencias del mundo de los sentidos, debe, pues, ser una y lo que todas manifiestan es sólo lo único, la esencia, en todas partes idéntica. A la inversa, lo que se nos presenta bajo la forma de multiplicidad, (pues en el tiempo y en el espacio no puede existir cosa en sí), no es más que fenómeno.
- h) Según el pensamiento que acepte o rechace la realidad o la apariencia de la individuación tendrá o no una vida moral acorde con él. Por ejemplo, para el hombre malo la individuación es real, el principium individuationis y la distinción de los individuos, tal cual la establece, constituye el orden de las cosas en sí. Cada individuo es un ser radicalmente distinto de todos los demás. Sólo en su yo reside todo lo que tiene de verdadero. Todo lo demás, es su no-yo, y le es extraño. Por ende, para él el mundo es, en el sentido más absoluto, un no-yo; en el que ve ante todo, un enemigo. Por lo que la nota fundamental de su vida es el odio, la sospecha, la envidia y el gozo maligno. Para el hombre bueno, en cambio, la individuación es una mera apariencia, nace del espacio y del tiempo, que son las formas creadas por la facultad de conocer del que goza. También la multiplicidad y la distinción de los individuos son una mera apariencia, que no existe más que en la idea que se formó de las cosas. Su ser interior, verdadero, se halla también en el fondo de lo que vive, donde existe tal cual se parece a sí mismo en los límites de su conciencia.

Así, el hombre bueno vive en un mundo que es homogéneo con su propia esencia. Los demás no son para él un no-yo. No le son ajenos como no lo es su yo mismo. Se siente para todos un amigo natural; pues, en el fondo, todo ser está en contacto

con su ser. Toma parte directa en el bien y en el mal de todos, y con confianza espera de ellos la misma simpatía. ⁽⁴³⁾.

De este modo, con un toque sublime, Schopenhauer cierra su argumentación iniciada en torno al problema del fundamento de la moral. Seguidamente haremos un comentario a partir de todo lo expuesto.

III. A MODO DE COMENTARIO FINAL

Quisiera comenzar este comentario crítico reflexionando sobre lo mencionado al momento de delimitar el tema de nuestra exposición; el problema del fundamento de la moral.

1. Una primera objeción que se puede plantear a la reflexión ética de Schopenhauer es la identificación que realiza entre el principio de razón suficiente y el fundamento.

El principio de razón suficiente al declarar que nada hay sin razón, declara a la vez que el principio mismo no carece de razón. Pero la razón del principio no se halla en el principio ⁽⁴⁴⁾. Motivo por el cual el principio en cuestión es un principio que no queda adherido a las cosas de las que se afirma algo, sino el fundamento de las cosas, del cual justamente no se afirma nada. El principio de razón suficiente trata del fondo, el cual se halla siempre debajo de aquello de que se trata, en decir, del fundamento.

Por tanto, una identificación del principio de razón suficiente con el fundamento de algo es discutible.

2. El mantener, además, separado el fundamento y el principio de razón suficiente respecto a la moral, conlleva a sostener, también, la distinción (mencionada al comienzo de este escrito) entre lo que propone el problema y el problema mismo. Con respecto a la moral el problema es si la moral tiene o no fundamento. La pregunta es por lo que se desconoce, por el fundamento. En cambio lo que propone el problema en lo concerniente a la moral, es decir: ¿cuál es la razón que hace que ella sea tal? ¿Es la respuesta dada por Schopenhauer o es otra?

La consecuencia, además, es que lo que quiere resolver Schopenhauer, finalmente

43. Hemos tratado de presentar de modo sucinto pero claro la Fundamentación metafísica que en la obra de Schopenhauer SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA MORAL comprende las páginas 219 a la 231 de la edición señalada en la bibliografía.

44. De otro modo se vería un principio 'ontológico' que encuentra su fundamento en sí mismo. Y esto es cuestionable si se asume, por ejemplo, en un sentido sólo lógico el principio de razón suficiente. Según Ferrater Mora, como la que descansa en la conexión interna que la verdad de un juicio tiene, por un lado, con el juicio, por otro con la razón suficiente, y es, por lo tanto, un principio aplicable solamente al juicio y a la condición de su verdad, lo cual equivale, en el fondo, a la posibilidad de su ser verdadero. Nada más.

queda 'disuelto'. Es decir, el fundamento desaparece bajo la razón –que a título de causa- explicaría la realidad de la moral.

3. Podría decirse en defensa de Schopenhauer que él entiende que el principio de razón suficiente (o del fundamento) es un principio fundamentante. Sin embargo, el mismo consciente la distinción al establecer con respecto a la moral el o ti de la virtud por un lado, y, el dióti de la misma por otro. De ahí las múltiples consecuencias cuando Schopenhauer identifica luego (aunque tal vez no de modo deliberado) lo que antes había separado ⁽⁴⁵⁾.
4. Lo antes señalado, se aprecia en toda su complejidad cuando le damos el contenido de la reflexión ética de Schopenhauer sobre el problema del fundamento de la moral.

En última instancia, el fundamento (en tanto razón suficiente) –según Schopenhauer- de la moral y de la realidad entera (que es representación) son el tiempo y la causalidad, y, en postrema instancia, esta última.

La causalidad en cuanto tal se manifiesta como fundamento o razón suficiente en la relación que encadena las impresiones sensibles y que, por lo tanto, se refiere al acontecer en el reino inorgánico y orgánico de la naturaleza; en la relación lógica con que son encadenados los juicios del entendimiento; en las intuiciones puras de la continuidad (espacio) y de la sucesión (tiempo) y en las motivaciones de los actos voluntarios del sujeto. Si estos cuatro aspectos de la causalidad son las cuatro raíces del principio de razón suficiente, la categoría general que sintetiza todas las formas de intuición y que fundamente toda diferencia (pues esta no es más que una apariencia), es una manifestación de la realidad única. De la verdadera cosa en sí. Del fundamento del mundo: la Voluntad.

Finalmente, es la voluntad (la esencia de todas las cosas, lo que hace que todas las cosas sean únicamente sus objetivaciones), el fundamento de la moral. Lo cual no puede demostrarse sino solo mostrarse.

5. Así, todos los supuestos que están detrás de la reflexión ética de Schopenhauer no dejan (y no es para menos) de ser polémicos. Y como lo que se pretendía con estas líneas era saber si la moral tenía un fundamento o no podemos decir concluyendo que ese es un problema aún no resultado.

Afirmación que fue nuestra motivación inicial presentar.

45. Esto lo decimos por cuanto Schopenhauer hasta el final sostiene tal distinción. Tal vez, entre otras razones, se deba a que Schopenhauer concibe el principio de razón suficiente como un principio psicológico (o psico-gnoseológico) en cuanto se entiende por él la imposibilidad de pensar un juicio sin razón suficiente.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES TÓPICOS En Obras de Aristóteles, Gredos, 1969, Madrid.

GARDINER PATRICK SCHOPENHAUER (en inglés) Penguin Books, 1963, Great Britain (Chapter Six: Ethica and The Individual Will. Páginas del 235 al 282)

SIMMEL GEORGE , SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE Anaconda, 1950, Buenos Aires (Capítulo VI: La Moral y la Autosalvación de la Voluntad. Páginas de 125 al 154)

SCHOPENHAUER ARTHUR

- SOBRE LA CUÁDRUPLE RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Gredos, Madrid, 1986.
- SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO Aguilar, 1970, Buenos Aires. Segunda Edición
- SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA MORAL Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, Madrid (no indica el año)
- EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN Alianza Editorial, Madrid, 2013

FERRATER MORA JOSÉ; DICCIONARIO DE FILOSOFÍA Madrid. 1982. Alianza Editorial. 4 tomos.