



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

HACIA LA SUPERACIÓN ÉTICA DEL ESPECISMO: UNIDAD Y
ESENCIALIDAD DE TODOS LOS SERES EN LA VOLUNTAD DE
VIVIR SCHOPENHAUERIANA

María Jesús Saravia San Martín

Informe final del seminario de grado: El complejo de voluntad y nihilismo en las filosofías de Schopenhauer, Mainländer, Nietzsche, para optar al grado académico de Licenciada en Filosofía.

Profesora guía: Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile

Enero de 2013

A Val.

Sin ti, estas páginas no existirían,
como tampoco la convicción tras
ellas.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia y a mis amigas, soportes de mi vida, por haber apoyado mi [un poco tardía] decisión de habitar los castillos en el aire y no las prisiones de la tierra.

A Karen Schmidt y Rodrigo Santander, por todo el amor de siempre y las dosis extras obsequiadas en este periodo de cierre. Este trabajo es suyo.

Al equipo de Icas L.A., por la motivación en la convicción compartida de que la compasión no conoce barreras de especie.

A Pedro Peirano P., por la mirada distinta y amorosa y el entusiasmo por la enseñanza.

A Mateo, por la compañía y la tibieza en las largas noches de labor, y por encarnar el mensaje de lo aquí expresado.

Y a todos los anteriores por haberme hecho sentir, de alguna forma u otra, que escribir sobre los “animales” valía la pena.

Que todos los seres estén felices y seguros.
Que estén felices en sus corazones.
Que todos los seres que existen, débiles o
fuertes, largos o grandes, medianos o bajos,
pequeños o gruesos, conocidos o desconocidos,
cercanos o lejanos, nacidos o por nacer, que todos los
seres sin excepción estén felices.

Metta Sutta. *Selecciones del Canon Pali*¹.

¹Texto editado y traducido del pali por Bhikkhu Nandisena. Edición del Sexto Concilio Budista.
Referencia canónica: Khuddaka Nikaya, 10-12; Sutta Nipata, 300-1. Fondo Dhamma Dana, 1999.

ÍNDICE

Dedicatoria.....	2
Agradecimientos.....	3
Epígrafe.....	4
Índice.....	5
Resumen.....	8
Introducción.....	9
1. Estado de la situación: los animales no humanos y su consideración moral.....	11
1.1 Kant: la razón como el umbral de la consideración moral.....	15
2. La superación del especismo ético en la filosofía de Schopenhauer.....	19
2.1 Mundo y voluntad, fenómeno y cosa en sí. Breve acercamiento a la metafísica schopenhaueriana.....	19
2.2 El tratamiento schopenhaueriano del entendimiento, el conocimiento y el intelecto como una primera ruptura con el racionalismo.....	20
2.2.1 La comunidad en los motivos.....	21
2.2.2 La servidumbre de lo intelectual bajo la voluntad.....	23
2.2.3 La razón: fruto de la necesidad.....	25
2.2.4 Primacía del conocimiento intuitivo.....	27
2.2.5 El siguiente paso: la superación metafísica del especismo.....	29

2.3 Refutación schopenhaueriana de la ética kantiana.....	30
2.3.1 Los defectos formales: las nociones contradictorias de “fin en sí”, de “valor absoluto” y de “obrar por deber”.....	30
2.3.2 El fondo de la inadecuación de la mirada kantiana sobre la ética: la sustracción de valor moral intrínseco hacia los animales.....	32
2.3.3 El absurdo de intentar erigir una ética en la razón, que repudie la intencionalidad de la acción y se ampare meramente en el deber.....	33
2.4 Consideraciones adicionales a la refutación de la razón como medida de la consideración moral: el sufrimiento como el criterio del valor moral de las acciones.....	35
2.5 En búsqueda de una explicación: el origen de la consideración moral desigual entre las especies que funda el mundo como representación.....	38
2.5.1 El fundamento de la separación: el <i>extraño</i> que reconocemos en el otro. Representación del propio cuerpo a la conciencia como voluntad.....	38
2.5.2 La razón suficiente que fundamenta esta separación: la pluralidad.....	40

2.6 La revelación metafísica: el reconocimiento de la voluntad de vivir en su unidad como la esencia íntima de todos los seres.....	43
2.6.1 El triunfo sobre la ilusión: la mirada que ve más allá del <i>velo de Maya</i>	43
2.6.2 La consecuencia para la ética del traspaso del principio de individuación: el establecimiento de la compasión como el único móvil moral auténtico.....	46
2.6.2.1 La negación de la voluntad de vivir: manifestación del conocimiento de la esencialidad metafísica.....	50
2.6.3 El paso final: la imperiosa certidumbre de los animales no humanos como seres moralmente relevantes a partir de la filosofía de Schopenhauer.....	52
Conclusión.....	56
Bibliografía.....	58
Anexo: la <i>Declaración de Cambridge sobre la conciencia en los animales</i>	60

RESUMEN

La filosofía occidental, de profunda raigambre racionalista, nos presenta a la ética como una cuestión exclusivamente humana. De forma transversal y con muy contadas excepciones, la filosofía moral arraigada entre nosotros no ha sido más que un cúmulo de cavilaciones milenarias sobre la libertad, el deber, la virtud o la felicidad del llamado “animal racional”. Con su cenit en la máxima kantiana del imperativo categórico —rector de la ética— de no tratar jamás al hombre como un medio, sino siempre como un “*fin en sí*”, hemos sido testigos a lo largo de la tradición filosófica de la exclusividad antropocéntrica de todo pensar la moral, expresión dogmática del *engaño de diferencia* que repercute en la separación absoluta entre el *yo* y el *no-yo* que, según el filósofo alemán A. Schopenhauer —autor central en nuestra investigación— nace de la pluralidad de nuestro mundo como representación y se alimenta del superficial tratamiento en la filosofía de conceptos clave como los de intelecto y entendimiento, arbitraria y erróneamente censurados en la reflexión que incorpora a los animales no humanos.

En orden a superar esta ética restrictiva, Schopenhauer sugiere un cambio de paradigma: la apertura hacia una ética extensionista y esencialista fundada en el reconocimiento de la unidad de la voluntad de vivir, de la cosa en sí como esencia común a todos los seres sintientes, para así de abandonar la artificial excelencia humana y abrazar el reconocimiento del otro en su mismidad, en la absoluta unidad metafísica que tiene como resultado la *compasión*.

INTRODUCCIÓN

La reflexión filosófica tradicionalmente² ha tenido en la mira sólo los problemas del ser humano. Si bien no es de nuestro interés en este trabajo, ni tampoco sería posible en las breves líneas que lo conforman, repasar los lugares teóricos y autores que colman el variopinto escenario en que se ha expresado este pensamiento, sí queremos destacar enfáticamente la orientación antropocéntrica que ha revestido históricamente la *filosofía moral*, ya que esta exclusividad del *hombre y sus asuntos* como materia de la ética, se ha traducido lamentablemente en la sustracción absoluta de los *animales no humanos* de esta disciplina. El desarrollo “occidental” de la ética, de la reflexión sobre qué o quiénes han de tener el privilegio de encontrarse tutelados por alguna consideración moral, ha contemplado de forma mayoritaria dentro de su ámbito sólo a una porción de seres: los seres humanos.

No es tarea difícil advertir que en la reflexión ética que colma nuestras bibliotecas, los animales son explícitamente excluidos de toda consideración moral, o figuran en ella sólo accesoria o episódicamente³, al ser mencionados como elementos relevantes tan sólo indirectamente a la hora de determinar algún deber referido siempre de manera última al ser humano en su calidad de único “sujeto” moral.

² Llamamos filosofía y, consecuentemente, ética tradicional —u occidental— a aquella extendida históricamente desde Grecia hacia el mundo y cuyo espíritu antropocéntrico domina en el curso actual de la reflexión filosófica; y por oposición a la filosofía desarrollada en algunas localidades de “oriente” que se mantiene fuera del influjo especulativo europeo, como la budista y la hinduista.

³ “La cuestión de la consideración moral de los animales no humanos ha sido tratada a lo largo de la historia de manera muy puntual y marginal”. Horta 2008, p. 107.

Es debido a esta marginación que ofrecemos este trabajo en un intento de devolver a la memoria el valioso aporte que el filósofo alemán Arthur Schopenhauer ha hecho a la filosofía moral, destacando especialmente la superación desplegada en su ética de la añeja idolatría por la razón, la cual es magníficamente reemplazada como criterio exclusivo de todo contenido moral de las acciones, por uno mucho más comprensivo y noble: el reconocimiento del sufrimiento⁴ como rasgo esencial y presente todos los seres vivos.

⁴ Aclaración: utilizaremos indistintamente las expresiones “sufrimiento” y “dolor”, en un sentido amplio para referirnos a todo aquello que significa un daño a un ser dotado de sensibilidad, sin atender a la precisa distinción conceptual que relaciona al primero con el malestar espiritual y al segundo con el meramente físico.

1. Estado de la situación: los animales no humanos y su consideración moral

La convicción de que los animales⁵ no merecen ser estimados como moralmente relevantes es validada por lo que ha sido designado como el *especismo*, o la discriminación de un ser determinado —al modo del *racismo* o *sexismo*— mediante el menoscabo de sus intereses en razón a su especie⁶. La ética tradicional, que por lo regular es antropocéntrica⁷ —que en sentido moral significa que a su respecto rige “la asignación de centralidad moral a la satisfacción de los intereses humanos” (Horta 2008, p. 110)—, excede en ocasiones este rasgo hasta constituirse derechamente como especista ya que, al verse insatisfecha con la simple inclinación o la preferencia por los seres humanos y sus intereses, establece como *único* criterio para considerar a algún ser como moralmente relevante el mero hecho de pertenecer a la especie humana, marginando con este canon exclusivo al resto de las especies y tomando a la *razón* (monopolizada capacidad en la que se envanece el hombre desde tiempos inmemoriales), como el atributo destacado, privativo y determinante de esta separación.

⁵ Por una cuestión netamente de estilo, debido a lo pesada que puede hacerse la lectura mediante la reiteración sostenida de la negación, nos referiremos en ocasiones a los animales no humanos simplemente como *animales*, con la esperanza de que, no obstante, el lector mantendrá presente el sesgo que el lenguaje trae consigo al separar con las palabras lo que está unido en la realidad.

⁶ Peter Singer (1999, p. 42) señala que “el especismo es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”; Cortina (2009, p. 16) lo define como “aquella cosmovisión que da preferencia moral a los seres humanos frente a los animales y frente a los demás seres por pertenecer a la especie *homo sapiens*, la que defiende que sólo los seres humanos merecen consideración moral. Esa preferencia se traduce en acciones tales como tener en cuenta sólo los intereses de los seres humanos cuando hablamos de obligaciones morales, o en reconocerles derechos sólo a ellos, o también en atribuir sólo a los seres humanos ese estatuto moral por el que no debemos tratarlos sólo como instrumentos, mientras que sí podemos servirnos del resto de los seres” y Horta (2008, p. 108) señala que “El especismo es la discriminación de aquellos que no son miembros de una cierta especie (o especies). En otras palabras: el favorecimiento injustificado de aquellos que pertenecen a una cierta especie (o especies)”.

⁷ “Lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo; toda ética tradicional es *antropocéntrica*”. Jonas 1995, p. 29.

La genealogía de la filosofía como asimismo de la religión cuenta con variados y eximios embajadores de este enaltecimiento desenfadado de la humanidad. La Biblia, el primer libro impreso y aquel con más copias vendidas en toda la historia, consagra en su génesis del universo y del planeta que habitamos la prescripción directa al hombre de *dominar* a las demás especies, legitimando en la historia del mundo creyente un trato opresivo hacia los animales y elevando a categoría de acto de fe la materialización de la convicción de inferioridad de los animales no humanos. Al instruir “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra” (Gen. 1,28), habría decretado Dios por primera vez, al inicio de los tiempos, la superioridad absoluta del hombre por sobre todos los demás seres y su “misión” derivada de esto: ser el *lugarteniente* del mundo⁸. Se consagra de esta forma la posición de asimetría que hará las veces de principio rector en lo sucesivo para la relación del hombre con los animales y su consideración ética, evidenciando el más franco desinterés en considerar como un *semejante* a los demás animales, vistos como simple objeto de administración y dominación: el poderío del hombre es desplegado así en todo orden de cosas. Su afán de dominio y control se consolida de una vez y para siempre⁹.

El doctor angélico Santo Tomás de Aquino ha hecho su valiosa y coherente contribución a esta mirada al expresar que “la caridad, no se extiende a las criaturas irracionales, por

⁸ “Como el dueño domina al esclavo, como el rey a su reino, así el hombre domina a la tierra: la posee, la controla. Gen 1 ha visto al hombre como lugarteniente de Dios, ejerciendo su dominio sobre el conjunto de las cosas”. Pikaza 1997, p. 213.

⁹ “Verdaderamente, podríamos decir: los hombres son los demonios de la Tierra, y los animales, las almas atormentadas”. Schopenhauer 2009, p. 383.

tres razones: no son «capaces, propiamente hablando, de poseer el bien, pues éste es propio de las criaturas racionales»; carecemos de un sentimiento de hermandad con respecto a ellas; y, finalmente, porque «la caridad se basa en la comunión de la felicidad eterna que las criaturas irracionales no pueden alcanzar» (citado en Singer 1999, p. 241). Francis Bacon, en esta misma línea, con el llamado *ideal baconiano*, formula filosóficamente el conato explícito por dominar a la naturaleza, derivado del poder ilimitado de la racionalidad del hombre: quien, por ser racional y poseer un alma inmortal, es indiscutiblemente merecedor de ser el único y legítimo señor de todo el mundo, y ningún secreto, especie ni rincón de la naturaleza debe escapar de su imperio, pues la ciencia del hombre es la medida de su potencia, y el llamado del hombre es a *triunfar sobre la naturaleza* mediante la industria. Descartes, célebre defensor del apartheid racionalista, a su vez consolida para la modernidad la noción de los animales como meros autómatas, como máquinas complejas pertenecientes a la realidad *extensa*, sin alma, sin mente y por lo tanto, sin capacidad de sufrir¹⁰. Todos estos planteamientos —mencionados únicamente a manera de ilustración del espíritu de la filosofía tradicional— tienen como consecuencia natural, la total y arbitraria exclusión de cualquier especie que no sea la humana de toda consideración y resguardo moral, y han recibido —muchas veces acríticamente— una general y transgeneracional aceptación.

¹⁰ Al no implicar *sufrimiento* en los animales su *dolor físico* por ser éste exclusivamente un contenido mental, sólo presente en la *res cogitans*: “[...]no hay nada que más aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud, que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él”. Descartes 2010, p. 84.

Contrariamente, por encima de este tratamiento filosófico especista y del abandono y la marginalidad en que se ha visto sumida la reflexión sobre el estatuto moral de los animales no humanos en la ética tradicional, la convicción de que no sólo los seres humanos merecen ser considerados valiosos en un sentido moral, sino que los demás animales también poseen rasgos que los hacen moralmente relevantes, ha encontrado feliz acogida en muchos pensadores durante los años recientes. Con desarrollos variados y una terminología característica según el autor de que se trate¹¹, el énfasis principal de esta apertura ética se ha centrado de forma transversal en la compartida capacidad de sufrir que tenemos todos los animales¹²; de modo que, el especismo, definido originalmente hace ya más de 40 años por Richard Ryder en su investigación “Experiments on animals”, es paulatinamente combatido en la ética gracias a esta nueva generación de pensadores que han logrado sortear el foso racionalista¹³.

¹¹ Entre estos podemos mencionar, por ejemplo, a Jeremy Bentham (*An Introduction to the principle of morals and legislation*, 1789), Richard Ryder (“Experiments on animals”, 1971), Tom Regan (*The case for animal Rights*, 1983), Peter Singer (*Liberación Animal*, 1999), Martha Nussbaum (*Las fronteras de la justicia*, 2007), Óscar Horta (“Un desafío para la bioética”, 2007), etc.

¹² “No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir?”. J. Bentham, *An Introduction to the principle of morals and legislation*, citado en Singer 1999, p. 43.

¹³ “Si hace dos siglos se admitía la discriminación apelando a la raza y hoy en día se considera obsceno ese tipo de discriminación, podría ocurrir que con el tiempo las mentes ilustradas pudieran aborrecer el especismo tanto como el racismo. Podrían aborrecer la idea de que es justificable dar preferencia a los seres de la especie humana, precisamente porque son miembros de la especie *homo sapiens*”. Richard Ryder (1971), “Experiments on Animals”, en Stanley y Roslind Godlovitch y John Harris (1971), 41-82. Citado en Cortina 2009, p. 57.

1.1 Kant: la razón como el umbral de la consideración moral

Una exposición especial merece Kant, para quien —de forma radicalmente distinta a Schopenhauer según profundizaremos más adelante— todos los conceptos morales radican en la razón y se desprenden de ella¹⁴. Esta concepción racionalista es la que ha predominado en la reflexión ética y la que se ha visto arraigada sin aparentes rivales desde su minucioso desarrollo por el filósofo prusiano en sus textos sobre filosofía práctica, especialmente en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la cual traza los límites infranqueables de toda consideración moral. De esta forma, para Kant sólo los seres racionales poseen la capacidad de obrar por la representación de leyes —es decir, según *principios*— gracias y debido a que poseen una voluntad¹⁵, y es esto lo que determina el carácter moral de una acción. Es clave entonces la capacidad que cada individuo racional posee de determinarse a sí mismo a actuar según la representación de estas leyes, que son de igual modo dadas por esta misma voluntad que se autolegisla.

Hasta aquí el papel de la razón como elemento de la esencia de las acciones con contenido moral, o de los actores de estas mismas acciones (*agentes morales*) no parece extraño: sin entrar todavía en la diferenciación de grado y naturaleza entre conocimiento

¹⁴ “[...] todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón”. Kant 1999, p. 78.

¹⁵ No nos detendremos en la radical distinción entre lo que ambos filósofos han entendido por “voluntad”, sino que nada más llamamos a reparar en su definición kantiana que señala que “[...] la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno, independientemente de la inclinación” (Kant 1999, p. 81). Sobre la relevancia de la intención o inclinación para la ética schopenhaueriana y su oposición a esta visión en Kant ver el punto 2.3.3 de este trabajo.

intuitivo y abstracto —que veremos más adelante— resulta más o menos natural que la exigibilidad de una acción orientada en un determinado sentido “moral” recaiga en un ser con capacidad de autodeterminación y discernimiento de lo “malo” o “bueno” de la acción de que se trate. Sin embargo —y aquí se traza la frontera que nos parece inadmisibile— este rol determinante de la razón no se satisface aquí sino que se extiende al *receptor* del obrar en cuestión, al denominado *paciente moral* u *objeto de la acción moral*¹⁶. Se consolida inequívocamente el ser racional como el único digno de consideración moral mediante su enaltecimiento como el *fin en sí* por antonomasia, consagrado en la emblemática sentencia kantiana que reza que “el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre el mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales” (Kant 1999, p. 102). Es este establecimiento de la *naturaleza racional* como un fin en sí misma, el fundamento —elevado a categoría de principio— mediante el cual se resta a cualquier otro ser que no sea el hombre (o *el ser racional*, único miembro del desconcertante *género de una sola especie* invocado por Kant) de toda consideración moral, y es petrificado ulteriormente para la ética en el imperativo categórico —o fórmula incondicionada de mandato de la razón— que prescribe “*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*” (Kant 1999, p. 104).

¹⁶ Cfr. Schafschetzy 2006, pp. 5-12.

Con esto se condiciona, se relativiza toda valoración de la “naturaleza irracional”; la cual, denigrada explícitamente al estatuto de “cosa”, sufre silenciosamente en la práctica su rotunda condena teórica, que la instituye perentoriamente como un simple medio para el uso de los afortunados *finés en sí*—que merced a esta misma definición se llaman “personas”. Sólo estos *finés objetivos*, es decir, estos seres cuya existencia por sí misma posee un *valor absoluto* pueden ser al mismo tiempo el fundamento y la matriz de las leyes anteriormente mencionadas —el imperativo categórico—, al constituir su fuente como legisladores universales; y, por lo tanto, sólo ellos pueden condicionar la razón práctica y con ello ser moralmente relevantes al erigirse, por esta misma capacidad de autodeterminación, como *finés en sí mismos*¹⁷.

Este confinamiento de los seres irracionales al estatus de medio o simple herramienta, expresado con convicción en el desarrollo teórico referido, se ha traducido finalmente en la marginación de los animales no humanos de la esfera de la moral; exclusión definitiva que sin embargo ha sido encubierta por Kant bajo la pseudotutela de los denominados “deberes indirectos” con la humanidad, que el protagonista moral —el ser humano— ejercería en su relación con el resto de los animales y que se fundamentan en el menoscabo que un tratamiento cruel hacia estos animales significaría para la

¹⁷ “Esta dignidad humana, esta valoración de sí por encima de todos los seres naturales en virtud de la libertad y racionalidad, es la que autoriza moralmente al hombre a utilizar la naturaleza entera como *medio* para su libertad. La distinción «persona»/«cosa» como distinción entre lo que es «fin en sí» (ser racional) y lo que es «medio» para el ser racional (seres naturales irracionales), constituye una distinción tan esencial a la Ética de Kant que marca su carácter antropocéntrico a través del imperativo de *dominación de la naturaleza* que lleva aparejado”. Hernández 1997, p. 257.

disposición moral del hombre mismo a observar las leyes que [se] dicta como legislador universal dotado de valor interno —es decir, de dignidad¹⁸.

Frente a todo esto y al hecho de concebir Kant a la racionalidad de un sujeto como el único criterio que atender a la hora de atribuir relevancia moral y estimar valioso intrínsecamente a un determinado ser, confrontamos el desarrollo que ha hecho el filósofo de Danzig sobre la posibilidad de extender la esfera de la consideración moral a los animales no humanos y que se consolida éticamente en lo que él ha llamado el *fundamento de la moral*.

¹⁸ Al respecto ver Kant 1988, p. 287.

2. La superación del especismo ético en la filosofía de Schopenhauer

2.1 Mundo y voluntad, fenómeno y cosa en sí. Breve acercamiento a la metafísica schopenhaueriana

“La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible, [...] obtiene el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere, lo cual no es otra cosa que este mundo, la vida, justamente tal como existe”

Schopenhauer 2003a, pp. 368- 369.

La voluntad de vivir, la cosa en sí reconocida por Schopenhauer como la esencia última, el ser o el *en sí* de todas las cosas y la protagonista de toda la obra del filósofo, es el elemento clave al que ha de remitirse finalmente toda la vida en el mundo y la responsable última de todo su dolor y padecer, al ser todo lo viviente simple manifestación fenoménica o representación de esta voluntad constituida esencialmente por el querer, por el ansia constante e insaciable por la vida y por mantenerse en ella. Para permanecer en la vida, esta voluntad, que es de suyo inescrupulosa y que no conoce de moralidad, ha de valerse de todas las armas que posee para eternizarse en su deseado ser, y el medio con el que cuenta para ello es su propia objetivación en los seres naturales, pues al ser la voluntad el *en sí* de todas las cosas, todo lo existente es al mismo tiempo nada más que su *reflejo*, su manifestación fenoménica en el tiempo y el espacio. “A la *voluntad de vivir* la vida le resulta algo consustancial, ya que ésta no es sino aquella voluntad misma, o mejor aún sólo su espejo” (Schopenhauer 1999, fragmento 76 pp. 58- 59). Todo el mundo es, por tanto, mera *representación* de la cosa en sí en tanto

que es su fenómeno y al mismo tiempo es *voluntad* en cuanto que en ella todo lo existente encuentra su *ser*, aquello que trasciende el principio de individuación¹⁹.

De este modo, en palabras de Schopenhauer, “la naturaleza entera es el fenómeno y también la consumación de la voluntad de vivir” (Schopenhauer 2003a, p. 370), y en ello se sustenta el que todos los seres nos encontremos siempre bajo el dominio del ansia insaciable de esta voluntad que, al mismo tiempo, somos: es este anhelo constante nacido del querer nunca satisfecho que es la quintaesencia misma del mundo, el que mueve todas nuestras acciones al dirigir todas nuestras resoluciones, las que son siempre fijo reflejo de nuestro carácter o voluntad más íntima. Los actos humanos responden a la menesterosidad que les es propia en cuanto fenómenos y que en verdad obedece a este *querer* superlativo que desea, sobre todas las cosas, la vida²⁰.

2.2 El tratamiento schopenhaueriano del entendimiento, el conocimiento y el intelecto como una primera ruptura con el racionalismo

Para situarnos en el lugar que los animales ocupan en el sistema de nuestro autor, queremos subrayar que si bien los conceptos de intelecto, entendimiento, conocimiento e inteligencia han sido comúnmente presentados destacando aquellos rasgos que los individualizan en sus particulares características, enfatizando en cada uno su vocación específicamente humana, en la filosofía de Schopenhauer son unificados y revisten un

¹⁹ “[...] este mundo en el cual vivimos y existimos es, conforme a su íntegra esencia, enteramente *voluntad*, y al mismo tiempo enteramente *representación*”. Schopenhauer 2003a, p. 253.

²⁰ “A la voluntad de vivir le corresponde la vida con total certeza y la forma de la vida es el presente sin término”. Schopenhauer 2003a, pp. 375- 376.

rol funcional, básico y transversal al ser facultades compartidas por todos los seres animales.

2.2.1 La comunidad en los motivos

Todos los seres vivos, en tanto somos expresiones fenoménicas de la voluntad, estamos siempre y necesariamente inmersos en el principio de razón suficiente²¹, que rige el mundo como representación. Este principio de razón —paráfrasis de la individuación que determina la existencia de las diversas manifestaciones de la voluntad— se presenta entre nosotros bajo las formas de espacio, tiempo y causalidad. De esta manera, los diversos niveles de la objetivación de la voluntad (o ideas platónicas), vale decir, los seres inorgánicos, los seres vegetales y los seres animales —humanos y no humanos— nos encontramos forzosamente gobernados por la causalidad, que en nuestra especie animal se manifiesta como *motivos*. Nada escapa de la causalidad. Y ésta se expresa mediante *motivos, estímulos (excitantes) o causas en sentido estricto*: los estímulos mueven a los seres orgánicos inanimados como las plantas; las causas en sentido estricto a los cuerpos inorgánicos y, los motivos, como decíamos, a los animales humanos y no humanos²².

²¹ “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada es sin una razón por la que es”. Schopenhauer 1989, p. 317.

²² “Lo mismo que hace al hombre y al animal la inteligencia como medio de los motivos, hace a las plantas la receptividad para la excitación y a los cuerpos inorgánicos la receptividad para causas de toda clase, quedando en claro que sólo en grado se diferencia todo”. Schopenhauer 1987, p. 120.

Los motivos son definidos por el autor como “representaciones que nacen con ocasión de los estímulos externos de los órganos sensoriales, por medio de las funciones del cerebro, y que conforman conceptos destinados a elaborar resoluciones” (Schopenhauer 2003b, p. 24), y se traducirán en el mundo externo en la diversidad de los movimientos animales, que son el producto de la conjunción entre estos motivos que compiten y miden sus fuerzas sobre la voluntad y la determinada receptividad o carácter del individuo animal de que se trate.

En el caso de este tipo de seres, grados superiores de la objetivación²³ de la voluntad, Schopenhauer atribuye la misión de presentar los medios en virtud de los cuales estos motivos serán aprehendidos, indistintamente, al intelecto, al conocimiento, a la inteligencia y al entendimiento; y es tras la percepción de este tipo de causas, posibilitada por estas *facultades intelectuales*²⁴, que se hace posible la *elección*²⁵ y los movimientos así generados se tornan *arbitrarios*²⁶. De modo que estas facultades son concebidas como un puente entre el animal y el motivo que lo determina, y es por ello que todos los actos animales “presuponen *intelecto*, como *medio* que es de los *motivos*”

²³ Entendiendo Schopenhauer “por *objetivación* el presentarse en el mundo real o corpóreo”. Schopenhauer 2003b p. 239.

²⁴ Bajo esta fórmula nos referiremos comprensivamente al intelecto, el entendimiento, el conocimiento, la inteligencia etc. en virtud de la unidad de sentido que comparten y que deriva de su función elemental de constituirse como un medio entre el individuo y los motivos.

²⁵ Esta elección, que se limita en el animal no humano al círculo de lo que tiene presente a los sentidos, cuando se extiende en el hombre al amplio territorio de lo que es por él *pensable*, es llamada por Schopenhauer albedrío en sentido estricto o *decisión electiva* (Wahlentscheidung) y se da sólo en la conciencia humana. Consiste en que el motivo *más poderoso* para un carácter individual dado venza a los demás determinando el acto, e involucra a la razón, “esto es, el conocimiento abstracto mediante conceptos” (Schopenhauer 2003a, p. 106). Pero esta diferencia, como sugiere la especificidad de la distinción, es sólo de grado, y no atenta contra la comunidad en la receptibilidad a los motivos que tenemos todos los animales.

²⁶ “Pero los motivos son representaciones, cuyo asiento es el cerebro, y sólo las partes que reciben de éste nervios pueden ser por él movidas por motivos, y sólo a este movimiento llamamos arbitrario”. Schopenhauer 1987, p. 65.

(Schopenhauer 1987, p. 63). De forma que el intelecto²⁷, más perfecto cuanto más ascendemos en la escala de los seres naturales²⁸, equivale a la *función cerebral* del ser animal, en cuanto le *muestra* los medios para sus fines, y el entendimiento se presenta como el *mero órgano* dispuesto para la satisfacción de las necesidades de cada especie y por lo tanto está en estricta relación con éstas²⁹. “Así pues, el conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo, tiene su origen en la voluntad misma y pertenece a la esencia de los niveles más altos de su objetivación como una simple maquinaria, un medio para la conservación del individuo y de la especie, al igual que cualquier órgano del cuerpo” (Schopenhauer 2003a, p. 243).

2.2.2 La servidumbre de lo intelectual bajo la voluntad

Todos estos atributos, inseparablemente relacionados y que refieren en último término a la capacidad compartida por todos los animales de representarse los motivos que actúan sobre ellos —y de esta forma objetivar la voluntad en las acciones y los movimientos de su propio cuerpo—, están ordenados exclusivamente a satisfacer las necesidades y apetitos de la voluntad manifestada fenoméricamente en cada ser³⁰.

²⁷ También llamado *conciencia cognoscitiva* (cfr. Schopenhauer 2003b, p. 245).

²⁸ Cfr. Schopenhauer 1987, p. 123.

²⁹ La inteligencia en los animales cumple la misma función que la receptividad en los seres inorgánicos para los causas en sentido estricto y en las plantas para los estímulos o excitaciones. Esto nos deja una vez más en claro que sólo en grado se diferencian estos procesos en las diferentes objetivaciones de la voluntad: la causalidad es la cadena irrompible que amarra a todo y a todos y la necesidad es el acicate invisible que mueve al mundo.

³⁰ “Toda figura animal es un apetito de la voluntad evocado a la vida por las circunstancias”. Schopenhauer 1987, p. 79.

Las facultades intelectuales se configuran así como sirvientes, meras herramientas de la voluntad ya que mediante éstas, aquélla logra imponer sus necesidades en los seres animales al presentársele bajo los múltiples motivos que los mueven al acto de voluntad; su objetivo no es otro que satisfacer la primera necesidad de todas las especies: garantizar la permanencia en la vida de cada individuo animal³¹.

Se patentiza de esta forma el carácter secundario e inesencial³² de las fuerzas intelectuales; más aún, la servidumbre³³ a la que se ve relegada esta característica respecto de los antojos de la voluntad que usa de ella como de una mera función, de un simple órgano como cualquier otro: “[...] el intelecto, al igual que las garras y los dientes, no es otra cosa que un instrumento al servicio de la voluntad” (Schopenhauer 2003b, p. 385).

³¹ “Así como con sendos órganos y armas, ya defensivas ya ofensivas, así también ha provisto la voluntad a cada forma animal con un *intelecto* como medio para la conservación del individuo y de la especie”. Schopenhauer 1987, p. 93.

³² “[...] la voluntad es lo primordial y originario, mientras que el intelecto, como mera función cerebral, es lo secundario y derivado” (Schopenhauer 2003b, p. 257); “[...] el conocer es de naturaleza secundaria y no más que la función orgánica de una parte” (Schopenhauer 1987, p. 72); “Hallamos, pues, la inteligencia en su origen, evaluada en lo subjetivo, meramente destinada al servicio de la voluntad, y, por consiguiente, de clase enteramente secundaria y subordinada, y hasta entrando en juego no más que *per accidens*, cual condición de la influencia por motivos, influencia que ha llegado a ser necesaria en la escala de la animalidad” (Schopenhauer 1987, p. 120). Nos hemos permitido apuntar aquí todas estas referencias, so pena de sacrificar la estética de la nota sobrecargándola con la aparente redundancia contenida, con el propósito de hacer énfasis en la significativa vinculación interna y el uso muchas veces indistinto que hace el autor de los conceptos de intelecto, conocimiento, entendimiento e inteligencia, aunados en virtud a su único rol de servir a la voluntad.

³³ “En cambio, el uso subjetivo del intelecto es siempre el natural, ya que el intelecto solamente ha nacido para el servicio de la voluntad. Mas justamente por eso tenemos tal uso en común con los animales: es el esclavo de la necesidad, lleva el sello de nuestra indigencia y nosotros aparecemos justamente en él como *glebae adscripti*”. Schopenhauer 2009, p. 97.

2.2.3 La razón: fruto de la necesidad

Estas capacidades intelectuales de los seres animales logran su expresión más elevada en el ser humano ya que, sólo en él, la general representación del mundo, intuitiva en su base, logra superar la limitación del conocimiento en los animales no humanos a las meras representaciones sensibles³⁴ y avanzar así hasta la representación abstracta, gracias a la capacidad única que éste posee de relacionar estas impresiones sensibles, intuitivas, y con ello extender su capacidad para aprehender motivos más allá de lo meramente presente, hacia lo pasado y lo futuro, generando el conocimiento conceptual y con ello la razón. Es en este punto de su exposición que nuestro autor lleva a cabo uno de sus más notables quiebres con la filosofía anterior, ya que, contra el exorbitante enaltecimiento de la razón entre sus predecesores, para él esta capacidad superior y exclusiva del hombre de reflexionar, de elaborar relaciones abstractas, conceptuales, sólo responde a la *mayor complejidad de sus necesidades* —siempre crecientes, nunca satisfechas debido a la máquina de apetitos que es la mente humana— y a la desventaja en que se encuentra respecto del resto de las especies en cuanto a los demás atributos animales. “El entendimiento, tan superior en el hombre al de los demás animales, apóyase en él sobre la razón (capacidad de representaciones no intuitivas, esto es, de conceptos: reflexión, pensamiento), mas sólo en relación, en parte a sus necesidades

³⁴ “Dentro de estos seres [*dotados de conocimiento*], en los animales limitados a las representaciones *sensibles*, es necesaria todavía la *presencia* del objeto que obra como motivo, haciéndolo instantáneo y permanente, puesto que el animal no puede llevar consigo concepto alguno que le haga independiente de la impresión del momento, dándole posibilidad de deliberación y capacitándole para una acción intencional, todo lo cual puede el hombre”. Schopenhauer 1987, pp 141-142.

específicas, que superando con mucho a las de los animales, aumentan hasta el infinito; en parte a su carencia total de armas naturales y a su fuerza muscular relativamente más débil; en parte a su incapacidad para la huida, puesto que le alcanzarían en la carrera todos los mamíferos cuadrúpedos, y finalmente también a su lenta reproducción, larga infancia y larga vida, que exigen una más cuidadosa conservación del individuo. Todas estas grandes exigencias tenían que satisfacerse por fuerzas intelectuales, y de aquí el que sean éstas tan sobresalientes en el hombre. Pero en todas partes vemos al intelecto como lo secundario, lo subordinado, destinado no más que a servir a la voluntad” (Schopenhauer 1987, p. 97).

De esta —extensa pero de máxima elocuencia— aseveración transcrita podemos extraer conclusiones muy valiosas en torno a la posición del filósofo de Danzig frente al racionalismo, ya que Schopenhauer, muy lejos de refrendar la clásica excelencia que suele concederse a la razón, la concibe como una mera liberalidad de la naturaleza, asignada al hombre en parte debido al menoscabo en la porción de los atributos físicos que le ha correspondido para su defensa, supervivencia y reproducción, en relación al resto de los animales, y en parte a la insuperable medida de sus necesidades³⁵, incrementadas precisamente debido a su capacidad de conocimiento abstracto y a los requerimientos ya no sólo físicos y emocionales sino también “espirituales” —como su necesidad de entretención— que ésta trae consigo: “[...] ese ser complejo, polifacético, flexible, sumamente menesteroso y sometido a incontables descabros que es el

³⁵ “El hombre, como la más perfecta objetivación de esa voluntad, también es conforme a ello el más menesteroso de entre todos los seres; el hombre es un concreto querer y necesitar, una concreción de mil necesidades”. Schopenhauer 2003a, p. 408.

hombre, para poder salir airoso había de verse iluminado por un doble conocimiento” (Schopenhauer 2003a p. 242).

2.2.4 Primacía del conocimiento intuitivo

Si bien sería un error concluir del examen que efectúa Schopenhauer que la razón es insignificante —ya que al contrario, es de enorme importancia, principalmente porque permite la reflexión filosófica, pues con ella viene la pregunta y la duda—, es igualmente cierto, y es lo que destacamos en esta oportunidad, que según el autor “Es intuitiva [...] toda *comprensión* verdadera y auténtica de las cosas” (Schopenhauer 2009, p. 77). La razón “sólo puede saber” (Schopenhauer 2003a, p. 108), y debe todo su contenido a la relación que efectúa del material que le es otorgado por el conocimiento intuitivo, “la base de nuestro conocer”³⁶, que nos es esencial como animales y se sustenta y garantiza merced al entendimiento³⁷. El conocimiento abstracto produce conceptos —“representaciones de representaciones”—, descompone las representaciones intuitivas (el “conocimiento originario”³⁸), aislándolas para poder conocer cada una por separado, como cualidades o relaciones diferentes de las cosas, y hace posible las grandes elucubraciones filosóficas; sin embargo sus representaciones, en el proceso, pierden necesariamente toda intuitividad.

³⁶ Cfr. Schopenhauer 2009, § 34.

³⁷ “[...] la intuición sólo existe por el entendimiento y para el entendimiento”. Schopenhauer 2003a p. 107.

³⁸ Cfr. Schopenhauer 2003b, p. 188.

Schopenhauer sostiene que “La única diferencia esencial entre el hombre y los demás animales, atribuida desde siempre a la *razón*, facultad particular y exclusiva del hombre, se funda en que el ser humano es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal irracional: los *conceptos*, o sea las representaciones *abstractas*, en oposición a las intuitivas, de las cuales, sin embargo, son sacados aquéllos” (Schopenhauer 1989, p. 148). Pero todo esto adquiere un sentido muy diferente a aquel que ha sido destacado por quienes se cobijan en esta diferencia para afianzar la ventaja que la razón supuestamente reporta, si se presta una correcta atención a la apreciación del filósofo en cuanto a que “[...] el valor del conocimiento abstracto radica siempre e íntegramente en su relación con lo intuitivo” (Schopenhauer 2003a, p. 173).

De modo que el autor nos exhorta a ampliar nuestras habituales nociones de las facultades intelectuales, comúnmente sustraídas del contexto que se pronuncia sobre los animales no humanos, pero que les pertenece con igual justicia³⁹, mediante la certidumbre de que “[...] todos los animales tienen entendimiento, incluso los más imperfectos, pues todos ellos conocen objetos y este conocimiento determina su movimiento. El entendimiento es el mismo en todos los animales y en todos los hombres, pues en todos tiene la misma forma elemental: conocimiento de la causalidad, transición del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más” (Schopenhauer 2003a, p. 103).

³⁹ “El verdadero carácter de la animalidad, el que señala sus límites esenciales, es el conocimiento, a causa del movimiento condicionado por él según motivos; donde la animalidad concluye desaparece el conocimiento propiamente dicho” (Schopenhauer 1987, p. 118). Esta misma sentencia es parafraseada en la pág. 127 del mismo texto a propósito de la conciencia, como también en el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* (Schopenhauer 2003a pp. 103 y 202).

2.2.5 El siguiente paso: la superación metafísica del especismo

El examen recién efectuado nos ha parecido de interés en orden a proporcionar un acercamiento al desarrollo inédito en la filosofía de Schopenhauer de atributos tradicionalmente mezquinados a los animales no humanos, por parte de la miope cofradía filosófica que avanza desde tiempos remotos guiada por el racionalismo como de su perro lazarillo. Sin embargo, la fundamentación, el núcleo filosófico en el cual encontramos la base sólida de la cual se deriva la incorporación de los animales no humanos a la esfera de la consideración moral no se encuentra aquí, en este juego terminológico que sucumbe en alguna medida bajo las reglas del especismo —al nada más *acercar* a los animales no humanos a la órbita del conocimiento, el entendimiento, la inteligencia, etc.; nociones que no consideramos dignas ni suficientes para cimentar la moralidad—, sino que va mucho más allá: se trata de un fundamento metafísico. La pregunta sobre por qué deberíamos incluir a los animales no humanos en la esfera de la moral no se responde diciendo “porque poseen conocimiento, al igual que los humanos” —lo que sería seguir el juego del especismo, sosteniendo y alimentando con ello el criterio antropocentrista al nada más “asemejar” a los animales a la especie humana y creer que por eso ya merecen ser moralmente relevantes— sino que, limitándonos a estas declaraciones, la interrogante pervive.

2.3 Refutación schopenhaueriana de la ética kantiana

De forma propedéutica al examen metafísico que fundamenta la inclusión de los animales no humanos dentro de la esfera de la consideración moral, nos interesa exponer brevemente la crítica que Schopenhauer hace del criterio moral racionalista efectuado por Kant.

2.3.1 Los defectos formales: las nociones contradictorias de “fin en sí”, de “valor absoluto” y de “obrar por deber”

Según Schopenhauer el edificio ético kantiano adolece de graves errores, comenzando por los defectos conceptuales, lógicos, de la exposición que el filósofo prusiano efectúa de las nociones de “fin en sí” y “valor absoluto”, sustanciales para la delimitación de la consideración moral en su sistema.

Para el filósofo pesimista, si bien debemos a Kant la revelación magnífica de la doble naturaleza de lo que existe, como fenómeno y cosa en sí, toda la grandeza formal de su sistema se ve disminuida su desarrollo sobre la filosofía moral, ya que el principio kantiano que reza que *el hombre y, en general, todo ser racional existe como un fin en sí mismo*, es una sentencia impensable, una *contradictio in adjecto*. Ser un *fin* siempre significa ser *querido*, ya que todo fin sólo existe como tal en relación a una voluntad respecto de la cual se configura como *motivo*; de modo que pierde todo sentido cuando se le aleja de esta relación, de la cual depende lógicamente y la que le sustrae toda

posibilidad de configurarse de forma independiente, como un “en sí”. Lo mismo ocurre con la noción de “*valor absoluto*”, igualmente contradictoria ya que todo valor es una magnitud *comparativa y relativa*, en tanto que toda valoración lo es *para* alguien y en relación *a otra cosa* según la cual es apreciada.

Además, la expectativa kantiana de que la razón pueda obrar como *causa* de las acciones morales, al actual el hombre movido sólo por *deber* mediante la observancia de la ley universal, traducida en el imperativo categórico, es para Schopenhauer a todas luces una ingenuidad inadmisibile⁴⁰, que se basa en el desconocimiento más palmario del mecanismo interno que moviliza el desplegarse humano en el mundo externo, ya que toda acción no es más que el fruto de la conjunción entre los motivos que influyen sobre los grados superiores de la objetivación de la voluntad con su determinado carácter⁴¹; proceso en el cual, como hemos examinado en la primera parte de esta investigación, no interviene la razón sino las capacidades intelectuales (intelecto, entendimiento, etc.) presentes en todos los seres animales: “Realmente, el fundamento y propedéutica de todo conocimiento del hombre es la convicción de que el obrar humano en su conjunto y en esencia no está guiado por su razón y las resoluciones de esta; por eso ninguno llegará a ser esto o aquello por mucho que quiera, sino que sus actos nacen de su carácter innato e invariable, son determinados de forma próxima y especial por los

⁴⁰ “[...] el obrar humano en su conjunto y en esencia no está guiado por su razón y las resoluciones de esta”. Schopenhauer 2009, p. 249.

⁴¹ Que es innato y responde a la naturaleza esencial de todos los seres animales, al ser reflejo de su carácter inteligible; y que, por lo tanto, nada tiene que ver con el ejercicio de la razón: “Así pues, el carácter está lejos de ser obra de la elección racional y la reflexión” (Schopenhauer 2009, p. 252). Sobre el carácter empírico de cada especie animal como manifestación de un carácter inteligible, es decir, del acto de una voluntad indivisible y que se halla fuera del tiempo, ver Schopenhauer 2003a, p. 247.

motivos y, por consiguiente, son el producto necesario de esos dos factores” (Schopenhauer 2009, p. 249).

2.3.2 El fondo de la inadecuación de la mirada kantiana sobre la ética: la sustracción de valor moral intrínseco hacia los animales

Más allá de estos defectos de corrección conceptual en la ética de Kant, Schopenhauer pone énfasis en lo abominable de la exclusión que estas fórmulas y el desarrollo general de la razón como criterio de relevancia moral significan para los animales no humanos: “al igual que aquellas dos definiciones [las de *fin en sí* y de *valor absoluto*] ofenden la lógica, del mismo modo ofende la auténtica moral la afirmación de que los seres irracionales (o sea, los animales) son *cosas* y, por lo tanto, también pueden ser tratados meramente como *medios* que no son al mismo tiempo *fin*es” (Schopenhauer 2007, p. 204).

Nuestro filósofo critica enérgicamente a Kant en este punto, y condena el planteamiento racionalista —es decir, antropocéntrico⁴²— kantiano que se traduce en que “«El hombre no puede tener ningún deber hacia ningún ser más que solo hacia el hombre»” (Schopenhauer 2007, p. 204) y que tiene como resultado el afianzamiento de la convicción que no existen deberes *directos* para con los animales, mediante la excusa de que “«El trato cruel a los animales es contrario al deber del hombre *hacia sí mismo*;

⁴² “[...] aquella moral solo conoce y considera la digna especie propia, cuya característica, la *razón*, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral”. Schopenhauer 2007, pp. 204-205.

porque embota en el hombre la piedad por sus sufrimientos, con lo que se debilita una disposición natural a la moralidad, muy favorable en la relación *con los otros hombres*»”(Schopenhauer 2007, p. 204). Schopenhauer desmerece enfáticamente el resultado a que conduce este criterio kantiano, subrayando la indignación que le produce la idea de que el trato bondadoso hacia los animales se funde sólo *como ejercicio* para la práctica de la conducta *propiamente moral* con los seres humanos, rechazando con esto los cimientos mismos del sistema ético kantiano que reserva la consideración moral, la dignidad y los deberes directos sólo al ser humano, ese “[...] mal argumento de que la crueldad con los animales conduce a la crueldad con los hombres; —¡como si el hombre fuera un objeto inmediato de deber moral, y el animal, uno mediato, en sí mismo una simple cosa! ¡Puff!” (Schopenhauer 2009, p. 384).

2.3.3 El absurdo de intentar erigir una ética en la razón, que repudie la intencionalidad de la acción y se ampare meramente en el deber

Para Schopenhauer es inadmisibile la premisa misma que destierra con el argumento antropocéntrico la exclusión de los animales no humanos de la ética y los relega a la mera calidad de *cosas*, porque, en esencia, en la interacción que convierte una acción cualquiera en una acción moral, lo único que realmente considera el espíritu del agente no es la *dignidad* del paciente moral fundada en su capacidad de elaborar una ley universal mediante la razón y a partir de aquélla autodeterminarse, sino que lo que ha de

ser considerado es siempre el sufrimiento del otro, derivado de su capacidad de sentir dolor, no de su mayor o menor aptitud para elaborar conceptos y normas abstractas.

De ello se sigue la ineptitud del concepto teológico de *deber* enaltecido en la ética kantiana, ya que la acción auténticamente moral, en la práctica, según nuestro autor, jamás nace a partir de esta consideración abstracta de la obligación, sino que de la *intención* genuina, es decir, de la inclinación verdadera del agente⁴³ —tan despreciada por Kant—, de disminuir el dolor del otro. De ahí que Schopenhauer declare que “Por eso quisiera, en oposición a la mencionada forma del principio moral kantiano, establecer la siguiente regla: cada vez que entres en contacto con un hombre, no intentes evaluarlo objetivamente según el valor y la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento ni lo absurdo de sus conceptos; porque lo primero podría engendrar odio, y lo segundo, desprecio hacia él: antes bien, ten a la vista únicamente sus sufrimientos, su necesidad, su miedo, sus dolores; —entonces te sentirás afín a él, simpatizarás con él y, en lugar de odio o desprecio, sentirás por él aquella compasión que es la única ἀγάπη [amor puro], a la que invita el Evangelio. Para no tolerar ningún odio ni desprecio hacia él, lo único verdaderamente indicado es, no la búsqueda de su supuesta «dignidad», sino, al contrario, el punto de vista de la compasión” (Schopenhauer 2009, pp. 222- 223).

⁴³ De ahí que Schopenhauer hasta llegue a utilizar al hablar de la virtud como sinónimo de la compasión —el auténtico móvil moral, según veremos más adelante—, la fórmula “bondad de la intención” (cfr. Schopenhauer 2003a, § 66, *passim*): “[...] el que un carácter sea predominantemente receptivo a esta o aquella clase de motivos, es lo decisivo de cara a su moralidad auténtica y verdadera, aunque siempre innata”. Schopenhauer 2009, p. 256.

2.4 Consideraciones adicionales a la refutación de la razón como medida de la consideración moral: el sufrimiento⁴⁴ como el criterio del valor moral de las acciones

“Naturalmente existe un fenómeno coactivo: es el sufrimiento”⁴⁵.

Estimar a la razón como *el* criterio decisivo para determinar qué acciones y qué seres han de considerarse incluidos dentro de la esfera de la moral, tiene como resultado principal la institución de fronteras accidentales entre el ser humano y el resto de los animales, que arraigan la hegemonía e impunidad del hombre en su tratamiento con los demás seres vivos. Lejos de ser un criterio esencial, en su afán de resguardar exclusivamente los intereses humanos, deja amplios vacíos, que se traducen en los defectos internos de un sistema que ni siquiera logra la tutela de aquel reducido grupo que pretende proteger, ya que por definición descarta a todos aquellos seres humanos que no satisfacen las necesidades de racionalidad del precepto (como los bebés, los enfermos mentales severos y aquellos hombres con episodios de inactividad cerebral)⁴⁶.

⁴⁴ Utilizaremos indistintamente las expresiones “sufrimiento” y “dolor” para referirnos a todo aquello que significa un perjuicio a un ser dotado de sensibilidad, sin atender a la precisa distinción conceptual que relaciona al primero con el malestar espiritual y al segundo con el meramente físico.

⁴⁵ Schafschetzy 2006, p. 7.

⁴⁶ Se trata de lo que ha sido llamado “argumento de la superposición de especies” o “argumento de los casos marginales”: “Lo que el argumento hace es mostrar que con el fin de defender una discriminación de especie se proponen condiciones que no son satisfechas por todos los miembros de la especie referida (en el caso del antropocentrismo, la humana)”. Horta 2008, p. 114. Es decir, considera “marginales”, y por lo tanto, no relevantes para desestimar el argumento mismo del especismo racionalista, a estos casos que no cumplen las exigencias de racionalidad referidas. Para un análisis profundo del por qué este argumento se destruye a sí mismo, ver la tesis doctoral de Horta “Un desafío para la bioética”, 2007, pp. 120 y ss.

El error principal de estos sistemas éticos racionalistas —principalmente y por excelencia el kantiano— se puede reducir a la *identificación* que hacen entre las nociones de agente y de paciente moral. El agente moral, aquel que ejecuta la acción moral, coincide con el ser humano ya que de él podemos esperar una conducta con características morales y a él podemos reprocharle el que no se conduzca de acuerdo con el genuino criterio de las acciones de valor moral⁴⁷; es decir, que actúe de forma egoísta o cruel. Mas el paciente moral⁴⁸, aquel ser a quien el agente moral debe tener en cuenta al momento de interactuar con él, no tiene por qué siquiera ser capaz de reconocer que se está llevando a cabo a su respecto una acción “moral”, sino nada más debe ser capaz de sufrir⁴⁹. “Ese paciente es el ser necesitado, el ser que sufre. E incluimos, naturalmente, al agente moral en tanto individuo, ya que también es un ser sensible” (Schafschetzy 2008, pp.7-8).

Esta identificación en la razón del agente y el paciente moral es doblemente artificial: por un lado, debido a la atribución misma de simetría entre ellos sin atender a la posición radicalmente diferente en que se encuentran —como ejecutores y recipientes de la acción moral—, y por el otro, a causa de la ineptitud misma de la razón como criterio para definir las acciones y los sujetos moralmente relevantes. Suponer al ser humano como significativo a la luz de la ética sólo en atención a su característica de racional no pasa de ser un mero fetichismo reduccionista de la filosofía y se traduce indirectamente

⁴⁷ Ver punto 2.6.2

⁴⁸ Definido por Schopenhauer como aquel “otro que entonces está interesado *pasivamente* en la acción, en tanto que esta se produce en perjuicio o en utilidad y beneficio suyos”. Schopenhauer 2007, p. 249.

⁴⁹ “El problema de Kant se produce justamente en el otro extremo, en la definición del objeto de la acción moral [o paciente moral]. Según Kant este objeto [...] es el mismo que el agente, a saber: el ser racional, y no el ser sensible (el que puede sufrir)”. Schafschetzy 2006, p.7.

en parcializar, cercenar lo que significa ser *hombre*: el animal humano es muchas otras cosas además de racional y, de hecho, en la cotidianeidad, el grueso de su despliegue espontáneo o natural abarca dimensiones muy distintas y a veces hasta opuestas a esta racionalidad: es su índole afectiva, emotiva o simplemente física la que generalmente determina su actuar. La razón de ordinario se limita a sacar cuentas sobre el *modo* de satisfacer alguna inclinación, sin embargo aquello mismo que motiva este cálculo —lo básico, la inclinación, muchas veces hasta el instinto—, nada tiene que ver con el ejercicio del conocimiento abstracto, que sólo se limita a *mostrar* algún apetito al individuo; si bien bajo la amplia forma que excede la mera impresión del presente y lo inmediato y siempre para concretar el deseo, la menesterosidad que subyace detrás de todo razonamiento.

Lo definitivo al momento de elevar el obrar a la categoría de acción moral es, sin lugar a dudas, el sufrimiento. A la hora de salir de nosotros mismos merced a la consideración de un *otro* no lo hacemos atendiendo a la capacidad con que éste cuenta para elaborar relaciones conceptuales ni complejas abstracciones, sino que sólo miramos su necesidad, su dolor. Ante esta realidad reacciona nuestra mayor o menor disposición moral —o nuestro *carácter*, en términos schopenhauerianos—: es la naturaleza sensible, vulnerable de todos los seres animales la que demanda una *respuesta moral* de nuestra parte.

2.5 En búsqueda de una explicación: el origen de la consideración moral desigual entre las especies que funda el mundo como representación

El racionalismo ético y su consecuente exclusión de los animales no humanos de la esfera de la moralidad, cuya exposición más destacada en la filosofía moral kantiana hemos expuesto brevemente, obedece a lo que Schopenhauer ha identificado como el *engaño de diferencia* y es el principal elemento que ha dificultado la integración de estos animales a la consideración moral.

2.5.1 El fundamento de la separación: el *extraño* que reconocemos en el otro. Representación del propio cuerpo a la conciencia como voluntad

“[...] y bajo esta forma de su limitado conocimiento él no ve la esencia de las cosas, que es una, sino sus fenómenos, como aislados, separados, innumerables, muy distintos e incluso contrapuestos”.

Schopenhauer 2003a, p. 451.

Según la cosmología de Schopenhauer, la voluntad, “el ser en sí de cada cosa dentro del mundo y el único núcleo de cualquier fenómeno” (Schopenhauer 2003a, p. 207), se manifiesta como representación en el mundo que conocemos. La primera forma como se nos revela esta cosa en sí, que Schopenhauer ha reconocido con el nombre de voluntad,

es en el propio cuerpo, objeto inmediato del conocimiento del sujeto⁵⁰. Sin embargo, todos los demás objetos para este sujeto que conoce son aprehendidos de una forma mediata, como algo externo, extraño, que difícilmente parece “real” de la manera como es reconocido el propio cuerpo, ya que es la voluntad la que da la clave al individuo de su propio fenómeno⁵¹, a través del acto volitivo que se identifica con la acción corporal. De esta forma el individuo condiciona al mundo entero como representación, y está al mismo tiempo mediatizado por su cuerpo, cuyas afecciones suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de ese mundo, ya que “El cuerpo entero no es sino voluntad objetivada, o sea, convertida en representación” (Schopenhauer 2003a, pp. 188-189).

De esta absoluta inmediatez con la que accedemos a la cosa en sí a través del propio cuerpo⁵² —la “voluntad hecha visible”—, se deriva, a contrario sensu, la absoluta ajenidad con la que miramos al del mundo, el que nos parece habitado por meros fantasmas, por objetos que son juzgados únicamente como meras representaciones dadas a nuestra conciencia, al concebirlos como seres que carecen de la realidad que sí cree tener el sujeto⁵³, en cuanto éste es la única manifestación que es tomada al mismo

⁵⁰ “Cada cual conoce inmediatamente la cosa en sí al revelarse ésta como su propio cuerpo, mientras que sólo es conocida mediatamente cuando se objetiva en los demás objetos de la intuición”. Schopenhauer 2003a, p. 101.

⁵¹ “Al sujeto de conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*”. Schopenhauer 2003a, p. 188.

⁵² “El conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no puede disociarse del de mi cuerpo. [...] En la medida en que conozco mi voluntad como un objeto la reconozco en cuanto cuerpo”. Schopenhauer 2003a, p. 190.

⁵³ “[...] este objeto es esencialmente distinto de todos los demás, el único entre todos ellos que es al mismo tiempo voluntad y representación, mientras que el resto son en cambio mera representación,

tiempo como voluntad: “a resultas de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero” (Schopenhauer 2007, p. 240). Así, de esta convicción nacida en el conocimiento que tenemos de nosotros mismos y del mundo, surge la primera certeza del hombre: todos los demás seres son diferentes; a lo que sigue la instalación en su espíritu de un verdadero abismo metafísico cavado entre él y el resto de los seres. Esto es lo que fundamenta el egoísmo: todo el universo y los seres que lo habitan son sólo un no-yo, un otro, un ajeno. Y este *egoísmo teórico*⁵⁴, esta conciencia de separación, esta sustracción de realidad a su respecto, que se aplica indiscriminada y activamente a los demás seres humanos, significa en su trato con ellos (es decir, en el egoísmo práctico) un recelo y una distancia hacia los demás miembros de *su especie* —escondido regularmente tras la hipócrita *cortesía*— y encuentra su máxima expresión en la conciencia de diferencia y de superioridad concebida sobre los animales no humanos, ya arrebatados de su realidad teóricamente.

2.5.2 La razón suficiente que fundamenta esta separación: la pluralidad

Esta convicción de diferencia entre el individuo y el resto de los animales se ve fundamentada entre los hombres en el plano al que logra acceder nuestro conocimiento

simples fantasmas y por lo tanto su cuerpo es el único individuo real en el mundo, esto es, la única manifestación de la voluntad y el único objeto inmediato del sujeto”. Schopenhauer 2003a, p. 192.

⁵⁴ “El auténtico sentido de la pregunta sobre la realidad del mundo externo es si los objetos conocidos por el individuo sólo como representación son, sin embargo, como su propio cuerpo, manifestaciones de una voluntad; negar esto es el parecer del *egoísmo teórico*, el cual toma por fantasmas todos los fenómenos salvo a su propio cuerpo”. Schopenhauer 2003a, p. 192.

fenoménico, es decir, en el mundo como representación, merced a la noción de *pluralidad*. La voluntad, al manifestarse, ingresa en las formas del fenómeno, que conciernen a su objetivación y que le son siempre ajenas a ella misma. En esta dimensión fenoménica cobra sentido la forma más universal de toda representación, la del objeto para un sujeto, “Pues tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo igual y único conforme a la esencia y al concepto aparece como pluralidad conjunta y sucesivamente” (Schopenhauer 2003a, p. 201). Es en este sentido que el tiempo y el espacio son llamados por nuestro autor *el principio de individuación*: en virtud de estas formas, lo uno, igual, único es tomado como vario, como diverso.

Pero todo esto sólo cobra sentido en el plano fenoménico, pues para el filósofo “la voluntad en cuanto cosa en sí está fuera del ámbito del principio de razón bajo todas sus formas y, por consiguiente, carece absolutamente de trasfondo alguno, aunque cada una de sus manifestaciones esté sometida al principio de razón; además está libre de toda *pluralidad*, aunque sus manifestaciones dentro del tiempo y el espacio sean incalculables” (Schopenhauer 2003a, p. 201). Es sólo en esta dimensión y bajo estas formas que tiene sentido concebir a los seres como separados, como distantes unos de otros. Pero esto no obedece sino a la forma como nos representamos el mundo en su apariencia⁵⁵: en esencia, esta segregación es un absurdo.

⁵⁵ “Lo que en el fenómeno, en el objeto, se ve condicionado a su vez por tiempo, espacio y causalidad, al sólo poder quedar representado por su mediación, o sea, la *pluralidad*, mediante la coexistencia y la sucesión, el *cambio* y la *duración*, mediante la ley de causalidad, y la materia, sólo representable bajo el presupuesto de la causalidad, así como a su vez todo cuanto es representable por medio de ésta; todo esto en su conjunto no es esencialmente propio de *aquello que aparece*, *lo que* se ha integrado en la forma de la representación, sino que sólo depende de esta forma misma”. Schopenhauer 2003a, p. 209.

Adicionalmente a la ilusión de separación del resto de los seres fundada en la pluralidad, la gran multiplicidad de caracteres entre los mismos hombres parece contribuir a que creamos que efectivamente es la diversidad y no la unidad lo que colma el mundo: “Pues en los hombres sobresale poderosamente la individualidad; cada cual posee un carácter propio; de ahí que tampoco el mismo motivo tiene igual fuerza para todos y mil circunstancias accesorias que tienen espacio en la amplia esfera cognoscitiva del individuo, pero que permanecen desconocidas para otros, modifican su efecto” (Schopenhauer 2003a, p. 207). Esta individualidad, este “comportamiento en función de la aparición más fuerte o más débil del carácter individual, el verse movido por motivos que, al situarse en el conocimiento, a menudo permanecen ocultos al espectador, han hecho ignorar hasta ahora lo idéntico de la esencia íntima de ambos tipos de fenómenos [los animales y los hombres]” (Schopenhauer 2003a, p. 222), y es ella la que nutre la fuerte apariencia de diferencia que informa nuestras representaciones, estrictamente subordinadas al principio de individuación, refrendando el abismo metafísico configurado por el hombre entre él como individuo y el resto de las especies. Pero esto no es más que el sesgo de profunda raigambre occidental del engaño de la exclusividad, y aún peor, de superioridad, contenido en el especismo: el *velo de Maya*⁵⁶ en su más cruda expresión.

⁵⁶ “*Maya*, es decir, apariencia, engaño, ilusión”. Schopenhauer 2007, p. 317.

2.6 La revelación metafísica: el reconocimiento de la voluntad de vivir en su unidad como la esencia íntima de todos los seres

2.6.1 El triunfo sobre la ilusión: la mirada que ve más allá del *velo de Maya*

“[...] toda pluralidad es meramente aparente; [...] en todos los individuos de este mundo, por muy infinito número en que se presenten en yuxtaposición y sucesión, se manifiesta solamente una y la misma esencia verdaderamente existente, presente e idéntica en todos ellos”.

Schopenhauer 2007, p. 315.

Si bien es efectivo que la noción de pluralidad logra *explicar*, bajo los parámetros de la razón suficiente, la causa que subyace tras el que percibamos al resto de los seres como completamente distintos de nosotros mismos⁵⁷, es igualmente cierto que el conocimiento mediado por el principio de individuación sólo nos permite acceder al propio cuerpo como un objeto en el espacio, y, por medio del sentido interno, conocer el cúmulo de nuestras aspiraciones que, con ocasión de los motivos, se traducirán externamente en sucesivos actos de voluntad. Pero, advierte Schopenhauer, “el sustrato propio de todo ese fenómeno, nuestro *ser en sí* interno, lo volente y cognoscente mismo, no nos es accesible” (Schopenhauer 2007, p. 313), de modo que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos es siempre incompleto y superficial: “En aquella otra parte que cae dentro de nuestro conocimiento cada uno es, ciertamente, en todo distinto del otro; pero

⁵⁷ “Esa concepción en la que se basa el egoísmo está justificada *empíricamente* de forma rigurosa. La *diferencia* entre la persona propia y la ajena aparece, de acuerdo con la experiencia, como absoluta. La diversidad espacial que me separa del otro me separa también de su placer y dolor. Pero contra esto habría que observar, en primer lugar, que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es en absoluto exhaustivo ni claro hasta el fondo”. Schopenhauer 2007, p. 313.

de ello no se sigue que ocurra exactamente igual con respecto a la parte grande y esencial que permanece oculta y desconocida para cada uno”(Schopenhauer 2007, p. 314). Por ello, atribuirle *realidad* a esta separación significa incurrir en el error que colma el egoísmo teórico y nos relega a la ilusión: “La esencia interior de las cosas es ajena al principio de razón”. (Schopenhauer 2009, p. 121).

Esta voluntad, el en sí detrás de cada fenómeno, es esencialmente una. No conoce de tiempo, de espacio ni de causalidad, y, por lo tanto, tampoco de pluralidad; pues pese a que se objetiva en el sinnúmero de seres existentes en el mundo como representación, ella en sí misma permanece única; expresa su esencial indigencia en el cúmulo de individuos que pueblan la tierra; mueve los hilos de la vida mediante la naturaleza y sus fuerzas, bajo la forma de motivos, estímulos o causas en sentido estricto, a través del impulso por la vida y la generación sin término de los diversos niveles de su objetivación o ideas platónicas, por medio de la incesante renovación de las especies que nacen, se desarrollan, se multiplican y perecen, sin morir ella jamás ni serle relevante el decaimiento y la desintegración de los individuos; permanece incólume en la voraz lucha por la supervivencia y gobierna silenciosa el incesante teatro de la vida.

“Pues es una y la misma voluntad la que se objetiva en el mundo entero” (Schopenhauer 2003a, p. 251), y está presente completa e indivisiblemente en cada ser existente, en cada fuerza física, en cada organismo, por mínimo que sea: en la naturaleza entera. Todo lo viviente lleva intrínsecamente el sello de esta voluntad, la marca indeleble de la cosa en sí que determina todo fenómeno mediante la interminable cadena de sus necesidades y afectos, la condena sin tregua de su eterno querer. La esencia de cada ser no es, por

tanto, aquella circunstancial razón, ni las accidentales ventajas en los heterogéneos atributos físicos ni en los talentos o habilidades que la voluntad derrama intermitentemente en un puñado de seres, esclavizados sin saberlo a la tarea incansable de satisfacer a la voluntad por medio de sus propio cuerpos, en el regocijo fútil de los placeres de la vida en los que ingenuamente se alegra; sino que lo que define la existencia de cada ser es el sufrimiento permanente que mana de la fuente inagotable del querer objetivada en cada cuerpo animal⁵⁸.

La esencia de cada ser viviente es la voluntad de vivir y, con ella, el dolor incesante que se objetiva en su cuerpo, como manifestación inmediata y directa de la infinita necesidad que caracteriza a la cosa en sí. El dolor es la primera certeza: toda vida es sufrimiento.

El mayor triunfo del conocimiento no es su ascenso hasta las relaciones abstractas y los conceptos, sino el descubrimiento de la esencia compartida entre todo lo viviente, y que le permite trascender del principio de individuación hacia la unidad de todos los seres en la voluntad de vivir, gracias a la mirada que traspasa el velo de Maya y con ello deja atrás la primera y cardinal ilusión, que nubla toda nuestra percepción y nos relega al absurdo.

⁵⁸ “Esta tendencia la vemos obstaculizada y combatida por doquier de múltiples maneras, por lo tanto, siempre como sufrimiento: al no darse ningún objetivo final de la tendencia, no hay tampoco medida ni término del sufrimiento.” Schopenhauer 2003a, p. 405.

2.6.2 La consecuencia para la ética del traspaso del principio de individuación: el establecimiento de la compasión como el único móvil moral auténtico

Para Schopenhauer “Curarse de este ilusorio artificio de Maya y practicar obras de amor viene a ser lo mismo” (Schopenhauer 2003a, p. 474). Del acceso a la verdad última de la esencialidad de todos los seres en la voluntad, surge el fenómeno misterioso y maravilloso de la *compasión*⁵⁹, que ha sido considerado por el filósofo como el único móvil moral auténtico. Cualquier acción que no tenga como *motivo* el sufrimiento ajeno, será egoísta (es decir, *amoral*, si tiene como motivo el propio placer o, mejor dicho, la supresión del sufrimiento⁶⁰ del mismo agente)— o malvada (también llamada *inmoral*, si lo que la mueve es el sufrimiento ajeno). Sólo aquel obrar que es motivado por el dolor ajeno⁶¹, y que se funda en la convicción íntima de que no hay tal diferencia entre agente y paciente moral, porque ese dolor es un mismo padecer, la quintaesencia del mundo, que sólo se prorratea en distinta magnitud en las variadas manifestaciones

⁵⁹ “*Ese proceso* [de la compasión] es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia”. Schopenhauer 2007, p. 274.

⁶⁰ Ya que el sufrimiento es lo positivo, lo real, lo presente naturalmente en cada vida y que determina el drama de la existencia animal, que oscila entre el dolor nacido de la separación u obstáculo frente a lo que es objeto del deseo y el aburrimiento nacido de la momentánea satisfacción de los anhelos, antecedente cierto de una nueva aspiración y con ella de un nuevo dolor: “[...] el dolor, el sufrimiento —al que pertenece toda carencia, privación, necesidad y hasta deseo— es *lo positivo, lo inmediatamente sentido*. En cambio, la naturaleza de la satisfacción, del placer, de la felicidad, consiste solamente en que una privación es suprimida y un dolor acallado. Estos actúan, pues, *negativamente*”. Schopenhauer 2007, p. 253.

⁶¹ “Lo que hacen la bondad, el amor y la magnanimidad por los otros es tan sólo mitigar su dolor y, por consiguiente, lo que puede mover a las buenas acciones y a las obras del amor es el *conocimiento del sufrimiento ajeno*, comprensible inmediatamente a partir del propio y equiparado a éste”. Schopenhauer 2003a, p. 476.

fenoménicas de la voluntad, pero que en sí es esencial a todos los seres; solo la acción que nace de esta lúcida certeza será manifestación del fenómeno ético originario.

“Según la verdadera esencia de las cosas cada cual ha de considerar como suyos todos los sufrimientos del mundo” (Schopenhauer 2003a, p. 452), y quien actúa conforme a esta comprensión fundamental de aquello que constituye la índole más profunda de la vida, expresa en el mundo el *amor puro*⁶² o compasión, que es la única expresión de la máxima schopenhaueriana de la ética: “«*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*»”⁶³ —en la que son pormenorizadas las dos virtudes cardinales: justicia (“no dañar”) y caridad (“hacer el bien”)—; y que constituye el verdadero carácter de la moralidad y por lo tanto de la humanidad, con lo que se patentiza la irremediable ineficacia de la falaciosa ética racionalista⁶⁴.

“«Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia». Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula «*tat-twam asi*», es decir, «esto eres tú», es el que aparece como *compasión*” (Schopenhauer 2007, p. 318); de forma que es este descubrimiento y ningún otro el que tiene la capacidad de dirigir las acciones humanas hacia la superación del egoísmo⁶⁵, potencia que ningún conocimiento abstracto ni artificial mandato puede asemejar.

Carece absolutamente de valor, por lo tanto, intentar fundamentar la moral en un *debes*

⁶² “[...] el amor puro (*agape, caritas*) es con arreglo a su naturaleza es compasión”. Schopenhauer 2003a, p. 476.

⁶³ “«No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas»” Schopenhauer 2007, p. 177.

⁶⁴ “[...] a aquel a quien parece faltarle [la compasión] se le llama inhumano; como también «humanidad» se utiliza a menudo como sinónimo de compasión”. Schopenhauer 2007, p. 256.

⁶⁵ “La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral*”. Schopenhauer 2007, p. 247.

o *no debes*, sino que la labor del filósofo práctico se satisface con la acreditación de aquel único móvil que otorga genuino valor moral a las acciones. Es inútil intentar coaccionar al hombre por medio de imperativos morales: *el querer no se aprende*⁶⁶. El único motor de las obras de carácter moral, “[...] lo que puede mover a las buenas acciones y a las obras de amor es el *conocimiento del sufrimiento ajeno*, comprensible inmediatamente a partir del propio y equiparado a éste” (Schopenhauer 2003a, p. 476). El único rol del conocimiento en materia de moralidad es mostrar al hombre el camino para la mejor consecución de sus inalterables fines, mediante la luz otorgada sobre los motivos que actúan sobre su carácter⁶⁷: “[...] la *receptividad* para los motivos del interés, la maldad y la compasión, tan sumamente diversa en los diferentes hombres y sobre la que se basa todo el valor moral humano, no [es] algo explicable por otra cosa ni asequible por la enseñanza” (Schopenhauer 2007, p. 305); es la inmutable índole de la voluntad la que determinará qué tan poderoso resulta el sufrimiento ajeno como móvil de la acción⁶⁸, no un romántico sistema prescriptivo, por muy pulcra que sea su exposición deontológica. Con esto no queremos expresar la imposibilidad de coaccionar la acción por medio de imperativos externos, pues de hecho la fuerza, la manipulación, el error y el interés nacido de la promesa de una recompensa futura, íntimamente ligados a una moral teológica como la kantiana, de ordinario hacen las veces de poderosos

⁶⁶ Cfr. Schopenhauer 2003a, p. 400.

⁶⁷ Y que serán referidos siempre en último término al sufrimiento del agente o, excepcionalmente, en el obrar auténticamente moral, de otro interesado pasivamente en la acción, pues “Lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general y tomados en el sentido más amplio de la palabra”. Schopenhauer 2007, p. 249.

⁶⁸ “Pero si mi acción debe producirse únicamente *en razón del otro*, entonces *su placer y dolor* tienen que ser *inmediatamente mi motivo*: igual que en todas las demás acciones lo son los *míos*”. Schopenhauer 2007, p. 251.

motivos para el individuo, provocando el acto de voluntad que de ello deriva necesariamente (si su carácter es receptivo para este tipo de alicientes). Pero lo que jamás podrá suceder es que un mandato —aunque sea un *precepto de la razón*— o un motivo interesado sea móvil de una acción auténticamente *moral*.

Resulta alentador que, si bien el egoísmo colma la vida de los hombres, el obrar guiado por el móvil moral auténtico en la práctica ocurre y es la comprobación *a posteriori* de la factibilidad del amor puro como origen de toda acción verdaderamente moral⁶⁹.

Con esto se consolida en la filosofía de Schopenhauer la inclusión de los animales no humanos dentro del criterio que delimita la moralidad de las acciones. La única exigencia considerada al momento de estimar a un ser como integrante del ámbito moral es su capacidad de sufrir, consecuentemente con la naturaleza misma de la compasión como la motivación inmediata por el sufrimiento *ajeno*. No se establecen discriminaciones basadas en la razón ni en ningún otro rasgo: todos los animales somos hermanos en nuestro padecer, único requisito para las obras de amor que son puestas en práctica por el que logra acceder a lo esencial tras el fenómeno, “a saber, esa voluntad de vivir que constituye la esencia de cada cosa y vive en todo, e incluso que esto abarca a los animales y la naturaleza entera: por eso tampoco atormentará a ningún animal” (Schopenhauer 2003a, pp. 472-473).

El velo de Maya se hace cada vez translúcido y la total diferencia con que se solía percibir al resto de los seres es suprimida: el *no-yo* es visto según su genuina naturaleza,

⁶⁹ “[...] no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo, en el *sufrimiento* de otro”. Schopenhauer 2007, p. 251.

como un *yo otra vez*, gracias a la conciencia de comunión en el sufrimiento, que surge de la compasión del individuo con el dolor ajeno, que es ahora sentido como propio. Esta superación del abismo metafísico cavado entre el hombre y el resto de los seres es posible sólo mediante el conocimiento de la universalidad del dolor, que naturalmente incluye a los animales no humanos, de modo que “Cualquiera [...] también en la animalidad que sufre podrá convencerse de cuán consustancial le es el *sufrimiento a toda vida*” (Schopenhauer 2003a, p. 406).

2.6.2.1 La negación de la voluntad de vivir: manifestación del conocimiento de la esencialidad metafísica

Oh llaga, no sabía
dónde empezaba yo, dónde la tierra.
Gonzalo Rojas, Retrato de la niebla, II⁷⁰.

Mediante el reconocimiento que un individuo hace inmediatamente *en el* otro de sí mismo, del propio *ser* verdadero que es la cosa en sí que vive en cada especie del planeta, se produce el despertar, el trascender del permanente engaño en el que estamos sumidos. La vida como ilusión es abandonada y se da paso a la máxima expresión de la conciencia, la cual logra ver en el mundo como representación la esencia invisible que es la voluntad; mas ya no sólo en el propio cuerpo y por lo tanto en la sola existencia

⁷⁰ En *La miseria del hombre*, 1948.

[en línea] <<http://www.gonzalorojas.uchile.cl/antologia/01miseria/retratoenlaniebla.htm>> [consulta: 11 noviembre 2012].

individual —la certeza del egoísmo—, sino que ahora el mundo entero y los seres que lo conforman son concebidos como manifestaciones de esta voluntad que se ha descubierto en su omnímoda presencia. Este conocimiento de la voluntad como el determinante ineludible que, mediante el dolor, delinea el tránsito de toda criatura por el mundo, es el mecanismo gracias al cual es posible escapar de este destino, en la *negación de la voluntad de vivir*. La condena de la vida como sufrimiento, de esta forma, se convierte en oportunidad. Toda objetivación capaz de reconocerse como voluntad en la autoconciencia, bien puede con ello dar paso a la afirmación de la voluntad, al enaltecimiento del egoísmo que se considera sólo a sí mismo como fenómeno y al mismo tiempo cosa en sí, el centro del mundo, el todo en todo; o puede utilizar este conocimiento para llevar a cabo la transformación más excelente, aquella que denota el más firme trascender de las barreras del conocimiento y el mundo constreñido por el principio de individuación y sumido tras el grueso velo de Maya: la voluntad en él se niega a sí misma y ya no consiente en ser el mero embajador peregrino de este manantial de deseo y carencia, sino que logra darse cuenta de que todo placer no es más que el descanso fugaz del dolor que viene más adelante, originado en la incesante naturaleza de su vida como indigencia; y por eso desprecia el burlesco analgésico que es el gozo momentáneo, abandonando el circuito mismo. El conocimiento de la esencia común de todos los seres y de su sufrimiento actúa como un aquietador de todo querer⁷¹, pues los fenómenos conocidos de forma individual ya no actúan como motivos para la voluntad,

⁷¹ Este sufrimiento *conocido* es el primer vehículo para la negación, siendo el *segundo camino* el sufrimiento sentido que conduce a la negación: el δευτερος πλους hacia la plena resignación. Cfr. Schopenhauer 2003a, p. 494.

la que *se anula a sí misma*. Y este conocimiento será siempre intuitivo⁷², pues, como hemos analizado, “Mediante [...] el conocimiento abstracto en general, no puede forjarse ninguna virtud genuina; bien al contrario ésta ha de nacer del conocimiento intuitivo, el cual reconoce en el individuo ajeno la misma voluntad que en el propio” (Schopenhauer 2003a, p. 467): la razón confirma su esterilidad en materia moral.

2.6.3 El paso final: la imperiosa certidumbre de los animales no humanos como seres moralmente relevantes a partir de la filosofía de Schopenhauer

“La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene significación moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie del Occidente cuya fuente se encuentra en el judaísmo”.

Schopenhauer 2007, p. 284.

El hombre que está sumergido bajo el principio de individuación y sus formas, y que por ello ve solamente la aparente diversidad con que se presenta el mundo como representación, encarna en su conducta egoísta la ilusión de esta diferencia. Pero aquel ser compasivo que retrata Schopenhauer, aquel individuo que ya no considera a los demás como simples fantasmas, como un “no-yo”, sino que ve *su propia esencia*

⁷² “Como el conocimiento del cual proviene dicha negación de la voluntad es intuitivo y no abstracto, tampoco encuentra su expresión más consumada en conceptos abstractos, sino únicamente en los hechos y la conducta”. Schopenhauer 2003a, p. 485.

repetida en la diversidad de los seres, bajo la forma de un “yo otra vez”, es el único vehículo de los comportamientos realmente morales. Sólo su obrar, alejado de todo interés, reviste un carácter auténticamente moral⁷³.

La filosofía moral schopenhaueriana se configura así como una ética de la compasión, que responde a la pregunta por “*qué es lo que hace a un ser moralmente considerable*” con la enfática afirmación: “*que es capaz de sufrir*”, superando con ello la vacuidad del fundamento racionalista de la moral. La ética de Schopenhauer, es, entonces, *esencialista*, ya que se funda en la voluntad de vivir como el en-sí que informa todos los fenómenos y que permite la conciencia de la igualdad en sentido moral y metafísico; y es asimismo *extensionista* al comprender dentro de su órbita a todos los seres sintientes: los animales no humanos dejan definitivamente de ser insignificantes moralmente; y más aún, pasan a ser el *sello* decisivo de toda conducta que aspire a ser auténticamente moral, pues así lo confirma Schopenhauer al decretar que “El móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los *animales*, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos” (Schopenhauer 2007, p. 284). De modo que este ser compasivo es testimonio

⁷³ “Pero esto supone que yo, en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: solo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* compadezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios”. Schopenhauer 2007, p. 274.

vivo de la lucidez que procede del acceso a la esencia, mediante sus actos con los demás animales, que son reflejo ejemplar de su excelencia moral⁷⁴.

Y es mediante esta radical inclusión que el autor quiebra con toda una tradición ética que durante milenios ha relegado al resto de los animales al lugar de cosas, utilizándolos como meras herramientas dispuestas para el uso y goce del hombre a discreción, sirviéndose de ellos como alimento o convirtiéndolos en esclavos de su entretención, moda o ciencia; el maltrato y la tortura han sido del tenor general de toda una historia de avasallamientos amparada bajo *la ética del hombre para el hombre* que no reconoce en el animal a su semejante⁷⁵; pero “El mundo no es una chapuza ni los animales un producto fabricado para nuestro uso” (Schopenhauer 2009, p. 387), de modo que todos estos maltratos deben ser enfáticamente condenados si se pretende ser fieles a una ética que va más allá de la apariencia. ¿Y acaso no es ese oficio de la filosofía: ir más allá de las sombras, hacia la maravilla de lo invisible?

Agradecemos al filósofo pesimista la exposición clara y contundente de la deficiencia de la ética *occidental*, y de la deuda moral que grava a la humanidad y se acrecienta a medida que perdura el trato vergonzoso con los demás seres, amparado en la irreflexiva postura especista. “Está claro que es tiempo de que llegue a su fin la concepción judía de la naturaleza en Europa, al menos en lo que a los animales respecta, y se reconozca

⁷⁴ “La compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre”. Schopenhauer 2007, p. 287.

⁷⁵ “[el hombre] ya no conoce a sus hermanos, y se figura que los animales irracionales son algo fundamentalmente distinto de él; y para afirmarse en esta imaginación les llama bestias, cubre con nombres ofensivos todas las funciones vitales que estos animales tienen en común con el hombre, y les declara desprovistos de derecho, obstinándose en no reconocer entre ellos y él la avasalladora identidad de su esencia”. Schopenhauer 1898, p. 147.

como tal, se proteja y se respete la *esencia eterna que, como en nosotros, vive también en todos los animales*. ¡Sabedlo, tomad nota!” (Schopenhauer 2009, p. 387). Confiamos en el advenimiento de nuevos tiempos, caracterizados por el desocultamiento de la naturaleza esencialmente compartida de todos los animales y marcados por la expansión de la conciencia, que se reconoce universal y opta por el abandono de los límites ficticios entre las especies; pues si, como afirma el filósofo de la voluntad, “[...] los animales, en *lo principal y esencial, son exactamente lo mismo que nosotros*” (Schopenhauer 2009, p. 388), tales fronteras han de caer necesariamente por su propia insignificancia.

Habiendo admitido que la urgencia de un trato justo⁷⁶ con los animales reside en su naturaleza sufriente, reconocida por el móvil moral auténtico —y no, como consideraba Kant, en el beneficio indirecto que reporta a los hombres y a su hipócrita *sensiblería*—, ha de aproximarse pronto a la conciencia la máxima comprensión de la realidad esencial, oculta tras la fragmentación de la voluntad en el variopinto cúmulo de criaturas; pues es más difícil advertir la común naturaleza invisible de la cosa en sí, en aquellos seres aparentemente tan distintos al ser humano. De modo que la apertura a una ética esencialista como la schopenhaueriana, podría ser una importante contribución al desarrollo de aquella buena conciencia que nos permita un feliz día gritar con convicción: “«Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores»” (Schopenhauer 2007, p. 281).

⁷⁶ “No piedad, sino justicia es lo que se debe a los animales”. Schopenhauer 2009, p. 384.

CONCLUSIÓN

La vida como sufrimiento, corolario forzoso de la esencial menesterosidad de todo lo viviente, es lo primario y básico en todo ser animal. Pocos osan afirmar hoy la ausencia de sensibilidad, y, con ella, de capacidad de sentir dolor de los animales no humanos.

Sentado este principio, parece evidente de suyo que, al considerar relevante el dolor de los demás seres humanos, también extendamos esta consideración al resto de los seres que sufren la misma suerte; sin embargo, la práctica y la teoría que colman nuestra *costumbre* están lejos de defender esta visión, y, por el contrario, preconizan la más resuelta convicción de que es la *razón* del hombre la que justifica a su respecto una respuesta moral de parte del resto de sus *semejantes*, y no el cotidiano tormento que lo define.

Ante esta perplejidad, que marca la orientación especista que nos invade culturalmente, el filósofo A. Schopenhauer responde con una sencilla —aunque fundamental— constatación: aquello que *se ve* como distinto y único en cada uno de nosotros, y que *parece* tan digno e importante —y nos tiene convencidos de nuestra calidad inextinguible de acreedores de valoración moral—, es, en realidad, lo mismo que en el resto de los animales puja por ser respetado y aliviado: el carácter esencial de todos los seres como meras encarnaciones de un apetito voraz e insaciable, o, lo que es lo mismo, nuestro inseparable dolor, fundado en la unidad de la voluntad que es el trasunto último de todo lo viviente.

La valoración de una metafísica como la schopenhaueriana, que pone el énfasis en la universalidad de sufrimiento y en la posibilidad de la superación del egoísmo y de la crueldad por medio de la compasión, confrontando directamente con ello aquella ética filosófica tradicional que, en sus diversas manifestaciones, mantiene la separación, el apartheid metafísico entre los seres humanos y el resto de las especies, basado en diferencias tan secundarias e inesenciales como lo son la existencia o no de razón, podría permitirnos avanzar hacia la paulatina aceptación los demás animales como semejantes morales, y con ello expandir el horizonte de la ética, hacia la demolición de la fortaleza especista.

BIBLIOGRAFÍA

Bacon, F. (1984), *Novum Organum*. Madrid: Sarpe.

Bekoff, M (2007), “Pasiones animales y virtudes bestiales: la etología cognitiva como la ciencia unificadora para la comprensión de las vidas subjetivas, emocionales, empáticas y morales de los animales”. *REDVET. Revista electrónica de Veterinaria*. **VIII**: 1-32.

Cortina, A. (2009), *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.

Descartes, R. (2010), *Discurso del método. Las pasiones del alma. Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar.

Hernández, M. (1997), “Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental”. En J. Gómez-Heras (coord.), *Ética del Medio Ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos.

Horta, O. (2008), “Términos básicos para el análisis del especismo”. En González, Riechmann, Rodríguez y Tafalla (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata, 107-118.

Kant, I. (1988), *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.

Kant, I. (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (introducción de Luis Martínez de Velasco). Madrid: Espasa Calpe.

Pikaza, X. (1997), “«Dominad la tierra...» (Gen. 1,28) Relato bíblico de la creación y ecología”. En José Ma. García Gómez-Heras (coordinador), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos.

Schafschetzy, M. (2006), “Relativismo moral versus ética universal”. *Mania*. Universidad de Barcelona. Edicions Universitat Barcelona. **10**: 5-12.

Schopenhauer, A. (1987), *Sobre la voluntad en la naturaleza* (trad. de Miguel de Unamuno, prólogo y notas de Santiago González Noriega). Madrid: Alianza.

————— (1989), *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Gredos.

————— (1996), *Manuscritos Berlineses* (selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo). Valencia: Pre-Textos.

————— (1997), *Parerga y Paralipómena I. Escritos filosóficos menores*. Málaga: Ágora.

————— (1999), *Escritos Inéditos de Juventud* (selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo). Valencia: Pre-Textos.

————— (2003a), *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo I (traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

————— (2003b), *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo II (traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

————— (2007), *Los dos Problemas Fundamentales de la ética*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI.

————— (2009), *Parerga y Paralipómena*, Tomo II (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María). Madrid: Trotta.

Singer, P. (1999), *Liberación Animal* (presentación de Paula Casal). Madrid: Trotta.

Anexo: la Declaración de Cambridge sobre la conciencia en los animales

“Algunas personas no quieren admitir la posibilidad de conciencia de sí mismo en los animales, porque se nublarían las fronteras entre los humanos y otros animales y su estrecha visión del mundo jerárquica y antropocéntrica se tambalea. ¿Somos realmente tan únicos o especiales?

Bekoff 2007, p. 19.

Mientras se realizaba este informe final de seminario de grado, el día 07 de julio de 2012 un grupo de connotados neurocientíficos cognitivos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos, neuroanatomistas y neurocientíficos computacionales se reunieron en la universidad de Cambridge para valorar los substratos neurobiológicos de la experiencia consciente y sus comportamientos relacionados en animales humanos y no humanos. El fruto de aquella reunión, la *Declaración de Cambridge sobre la conciencia en los animales*⁷⁷, ha reconocido desde la ciencia y para el mundo la existencia de conciencia en los animales no humanos, por lo menos en todos los mamíferos y las aves y en algunos otros animales como los pulpos. Pero Schopenhauer ya en 1840 lo había declarado como un hecho evidente y claro de suyo. Así, ha dicho en su escrito *no* premiado por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, burlándose del esfuerzo de los

⁷⁷ Que proclama que “La ausencia de un neocortex no parece impedir que un organismo experimente estados afectivos. Evidencias convergentes indican que los animales no humanos poseen substratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados de conciencia, junto con la capacidad de exhibir comportamientos intencionales. Consecuentemente, el peso de las evidencias indica que los humanos no son los únicos en posesión de los substratos neurológicos que generan conciencia. Los animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos y pájaros, y otras muchas criaturas, incluyendo a los pulpos, también poseen estos substratos neurológicos”. Traducción propia.
[en línea] <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>> [consulta: 29 octubre 2012].

filósofos —como Descartes— de abrir, pese a toda evidencia, un inmenso precipicio entre el hombre y el animal para presentarlos como radicalmente diferentes: “¡Y al final los animales no serían capaces de distinguirse del mundo externo ni tendrían ninguna conciencia de sí mismos, ningún yo! Contra tales afirmaciones insulsas se puede simplemente aludir al egoísmo ilimitado que habita en cada animal, hasta el más pequeño y postrero, y que da testimonio suficiente de hasta qué punto los animales son conscientes de su yo frente al mundo o al no-yo” (Schopenhauer 2007, p. 285).

Esperamos que esta constatación desde la autoridad científica, tardía pero de suprema relevancia, signifique una transformación revolucionaria en la praxis moral hacia los animales no humanos, si bien no fundada mediante el convencimiento de la esencialidad metafísica que en todos los seres habita, pero igualmente reparadora de la inaceptable y violenta desconsideración moral de que ha sido víctima por milenios el resto de los animales.